

Aristote et la doctrine du mal comme privation

Soffia Alcaine*

Résumé

Quoique l'on trouve plusieurs explications de l'ontologie du Bien dans l'œuvre d'Aristote, on n'y trouve qu'une seule explication de l'ontologie du mal. En Métaphysique Θ 8 et 9, la description du rapport entre la puissance et l'acte prépare le chemin vers une explication ontologique du mal comme la privation d'un bien. Le but de cet article est de montrer que cette doctrine du mal comme privation constitue le fondement métaphysique de toute la philosophie pratique aristotélicienne et d'illustrer la continuité entre les doctrines de la vertu, du vice et du bonheur et la doctrine du mal comme privation.

Bien que l'on trouve de nombreuses explications concernant l'ontologie du Bien dans l'œuvre d'Aristote¹, on ne trouve qu'une seule véritable explication du mode d'être du mal, en *Mét.* Θ .9. Dans le présent article, nous nous interrogerons sur la manière dont Aristote rend raison des occurrences du mal (*κακόν*) dans l'univers : quel est, selon Aristote, le mode d'existence du mal ? Pour répondre à cette question, nous examinerons le rôle que la notion de privation (*στέρησις*) joue dans l'existence du mal et nous tenterons de montrer

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ On trouve de telles explications non seulement dans les écrits éthiques et politiques du philosophe (*EE* I.8, 1217b3-5 ; 1218b10-13 ; *EN* I, 1094a19-22 ; *Pol* I.1, 1252a5-6 ; etc.), mais aussi dans sa *Physique* (II.3, 195a24-26), sa *Métaphysique* (Λ .7, 1072b7-11 ; 10, 1075a35-40) et ses écrits biologiques (*GA* II, 732a ; *DA* II, 1-2 ; etc.).

que, malgré sa présence plus dissimulée dans les écrits du philosophe, la théorie du mal compris comme privation² est précisément la fondation métaphysique de toutes ses doctrines éthiques et politiques³. Pour ce faire, dans la première partie de notre analyse, nous examinerons les éléments métaphysiques sur lesquels repose la doctrine en question : en nous basant sur le rapport qui unit les notions d'acte et de puissance, nous montrerons pourquoi l'existence du mal en général repose sur ledit rapport. Dans la deuxième partie de notre texte, et à partir des éléments métaphysiques analysés dans la première partie, nous montrerons comment la notion de *privation* permet de rendre compte du mal moral spécifiquement ; nous essaierons de concilier la doctrine du mal comme privation avec celles plus connues de la vertu, du vice et du bonheur ; et nous vérifierons la validité de la doctrine du mal comme privation en observant certaines de ses implications relatives à la vertu des hommes, des femmes et des esclaves. Tout ceci nous permettra de confirmer 1) que le mal doit être compris comme la privation d'un bien et 2) que cette doctrine est effectivement le fondement métaphysique de toute l'éthique aristotélicienne.

La métaphysique d'Aristote est remplie de jugements de valeur qui qualifient les principes de l'être en termes de bonté, d'excellence et de noblesse⁴. Entre les deux manières de dire l'Être qu'Aristote identifie dans sa *Métaphysique* – a) selon les catégories et b) selon la puissance et

² Quoique la doctrine du mal comme privation ait beaucoup influencé la pensée hellénistique et celle du Moyen Âge – Plotin, Thomas D'Aquin et Augustin entre autres –, cette doctrine est souvent négligée par les commentateurs modernes. Pour des conceptions hellénistiques et médiévales du mal (ou du péché) comme privation d'un bien, voir : Plotin, *Ennéade* I.8 ; Thomas D'Aquin, *De Malo* II.1 et XVI.6 ; Augustin, *La cité de Dieu* XI.22.

³ Il peut sembler peu pertinent de chercher l'explication de l'origine du mal dans un écrit relevant de la métaphysique plutôt que de l'éthique. Pourtant, lorsqu'Aristote parle du « mal » (*κακόν*), il ne se réfère pas exclusivement au mal moral : le mal inclut toute chose et tout acte mauvais ou défectueux. Le mal moral, en ce sens, n'est qu'un type de mal parmi d'autres. Par exemple, une chaise bancal, une lyre désaccordée et un meurtrier sont tous des occurrences du mal.

⁴ Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 95.

l'entéléchie (ou acte⁵) –, les appréciations évaluatives sont présentes exclusivement dans son analyse de la puissance et de l'acte⁶. Dans le cadre de cette analyse, Aristote introduit des jugements de valeur dans deux éléments de sa doctrine : 1) dans la hiérarchisation des modes d'être en acte et en puissance, et 2) dans la conception normative de la forme des êtres – forme qui correspond à ce que chaque chose a à être ou à l'accomplissement de sa fonction propre⁷. Ces deux idées deviendront plus claires au cours de notre analyse. Selon Aristote, l'acte (*ἐνέργεια*) et la puissance (*δύναμις*) sont impossibles à concevoir séparément⁸ et leur rapport s'applique à tous les êtres de manière constante⁹. De manière générale, dit Aristote, « un être est puissant, soit parce qu'il a lui-même la puissance d'être modifié [par un autre être (1) ou par lui-même (2)], soit parce qu'un autre être a la puissance d'être modifié par lui (3)¹⁰ ». En revanche, l'acte correspond à « l'actualisation de quelque chose qui passe d'un état potentiel à un état actuel¹¹ ». Par ailleurs, Aristote associe la notion de puissance à la matière et celle d'acte à la forme, sans les identifier complètement¹².

⁵ Le rapport entre les termes « acte » et « entéléchie » est clairement souligné en *Mét.* Θ.8, 1050a21 : « τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν ».

⁶ *Mét.* Θ.1, 1045b32-34. Lorsqu'Aristote parle de l'Être en termes de catégories (*Mét.* Δ), l'asymétrie entre la substance et les autres catégories ne correspond pas à une hiérarchisation selon leur valeur ; cette asymétrie souligne simplement le fait que les différents sens de l'Être s'organisent autour du point focal qu'est la substance, sans que celle-ci soit considérée comme meilleure ou plus noble que les autres (*cf.* Jaulin, A. (2011), « Les catégories d'Aristote : Instrument ou doctrine », p. 14-16).

⁷ *Phys.* I.7, II.1-3, *DA* II.1-2.

⁸ *Mét.* Θ.6.

⁹ *Mét.* Λ.5.

¹⁰ *Mét.* Θ.1, 1045b20.

¹¹ Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, p. 11.

¹² *Mét.* Λ.5, 1071a9-11 ; *GA* II, 732a3-7. L'acte et la puissance sont des « sens de l'être » tandis que la matière et la forme sont deux types de « causes », et donc ne doivent pas être confondus. D'une part, la puissance s'articule nécessairement à un être en acte qui la précède (*Mét.* Θ.8) alors que la matière est un principe de pure indétermination qui est – en tant que principe – ontologiquement indépendant, quoiqu'elle existe toujours au

En effet, selon Aristote, le rapport primaire entre la puissance et l'acte est précisément celui de la matière qui tend toujours à son actualisation dans la forme¹³. À cet égard, Aristote affirme que la forme (la version accomplie de toute chose) est meilleure et plus divine que la matière (le substrat matériel susceptible de recevoir les formes qui déterminent ce que les choses ont à être)¹⁴. Nous trouvons ici une première occasion où l'ontologie aristotélicienne inclut une appréciation évaluative concernant les principes de l'être : la supériorité de la forme sur la matière¹⁵. Suivant cette valorisation de la forme-acte et la minimisation de la matière-puissance, les êtres immatériels, qui sont aussi éternels (éternellement en acte), sont supérieurs aux êtres sensibles qui sont des composés de forme et matière¹⁶. Autrement dit, puisque les êtres immatériels sont toujours en acte dans le parfait accomplissement de leur forme, et jamais en puissance (n'ayant pas de matière), ils « existent plus » que les êtres sensibles, qui, en revanche, ont les deux modes d'existence, celui de la puissance et celui de l'acte.

moins partiellement déterminée par la forme (*Mét.* Δ.4 ; *Phys.* I.6). D'autre part, la notion d'acte (*ἐνέργεια*), qui avait originellement une signification axiologique (*Protreptique et EE*) et signifiait plutôt « activité » (en référence à l'*εὐδαιμονία*) qu'« acte » (manière de dire l'être), est explicitement liée à la notion de « Bien ». En ce sens, la notion d'« acte » a une signification plus vaste que la « forme », quoiqu'elles partagent le sens de « substance ». Pour une explication plus précise, consulter : Menn, S. (1994), « The Origins of Aristotle's Concept of *ἐνέργεια* : *ἐνέργεια* and *δύναμις* », p. 73-114.

¹³ *Phys.* II.1 et *Mét.* Θ.8, 1050a15-16. Cf. Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 240.

¹⁴ Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 240 ; et Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, p. 67-68.

¹⁵ Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 95-96.

¹⁶ *Mét.* Θ.8, 1050b6-8, 22-28. Il y a un troisième type d'être, les êtres supra-lunaires (corps célestes) qui, malgré leur matérialité, ont un mouvement éternel (ils sont toujours en acte) : leur matière n'oppose aucune résistance à leur mouvement, mais ils ne sont pas cause de leur propre mouvement, qui est plutôt causé par le Premier Moteur immobile. Les êtres supra-lunaires sont meilleurs que les êtres corruptibles, mais inférieurs au Premier Moteur (*Mét.* Θ.8, 1050b19-20).

Pour Aristote, de même que la forme est supérieure à la matière, de même l'acte est un principe supérieur à celui de la puissance. Cette supériorité est manifeste dans le chapitre 8 du livre Θ de la *Métaphysique*, où Aristote indique que l'acte est antérieur à la puissance selon la définition (λόγῳ), selon l'essence (οὐσίᾳ) et selon le temps (χρόνῳ)¹⁷. L'acte est antérieur à la puissance selon la définition (λόγῳ) au sens où, selon Aristote, nous pouvons définir une chose seulement lorsque nous connaissons ce en vue de quoi elle existe¹⁸. En ce sens, puisque toute puissance est une puissance en vue d'un acte, nous ne pouvons définir ce qu'est une puissance sans avoir d'abord défini l'acte qui est la fin vers laquelle elle tend ; nous devons d'abord connaître la définition de l'acte afin de pouvoir connaître celle de la puissance¹⁹. D'autre part, sous l'aspect de l'essence/substance (οὐσίᾳ), Aristote souligne que « ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de la forme et de la substance²⁰ ». La forme (acte), comme cause finale du mouvement, doit être ontologiquement antérieure à la puissance afin que celle-ci soit disposée à une telle actualisation plutôt qu'à une autre. Par exemple, bien que l'embryon et l'enfant soient antérieurs à l'homme adulte selon la génération, l'homme adulte est ontologiquement (essentiellement) antérieur parce qu'il transmet la forme accomplie vers laquelle l'embryon et l'enfant tendent. De plus, l'existence d'un premier Moteur éternel (éternellement en acte), qui est cause de tout mouvement dans l'univers (y compris de toute génération), est la plus grande preuve de l'antériorité ontologique de l'acte sur la puissance : l'existence de tous les êtres est causée par l'acte éternel du premier Moteur immobile²¹. Enfin, sous l'aspect du temps (χρόνῳ), la transmission de la forme du géniteur à sa progéniture montre bien l'antériorité chronologique de l'acte sur la puissance, car, dans le cas des êtres humains, par exemple, c'est le père (existant déjà en acte) qui transmet la forme humaine à l'embryon (qui est un être humain en puissance) (GA IV.1). Ces

¹⁷ *Mét.* Θ.8, 1049b4-12.

¹⁸ Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 199.

¹⁹ *Ibid.*, p. 199-200.

²⁰ *Mét.* Θ.8, 1050a4-6.

²¹ *Mét.* Λ.7.

remarques concernant l'antériorité ontologique, logique et chronologique de l'acte sur la puissance sont accompagnées d'une appréciation évaluative comparable à celle concernant la forme et la matière : en *Mét.* Θ.9 Aristote soutient que l'acte est plus noble et plus parfait que la puissance (1051a4). Pour cette raison, dit-il, le premier Moteur immobile dans sa pure actualité et immatérialité – l'être premier qui cause le mouvement de tous les autres êtres – est l'être le plus parfait qui soit (*Mét.* Λ.7).

Après avoir montré pourquoi l'acte est meilleur que la puissance, en Θ.9 Aristote semblerait se contredire lorsqu'il soutient que, tandis que « l'acte du bien [est] meilleur et plus noble que la puissance du bien²² », « quant au mal, sa fin et son acte sont nécessairement pires que sa puissance²³ ». Si les notions d'acte et de puissance, dont la première désigne une réalité supérieure à la seconde, s'appliquent à toute la réalité de manière constante, pourquoi le mal ferait-il exception ? Afin de répondre à cette question, nous devons d'abord comprendre ce qu'Aristote entend par « bien » et par « mal ». Aristote identifie le bien de chaque chose à l'accomplissement de sa forme, « car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement²⁴ ». En ce sens, toute chose tend vers son propre bien, qui est sa forme parfaitement accomplie. Toutefois, dit Aristote, il n'y a qu'un seul bien qui se suffise à lui-même : le Bien suprême, qu'Aristote identifie au premier Moteur²⁵. Il dit en effet que « puisqu'il y a un être qui meut tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est : [...] le premier Moteur est donc un être nécessaire et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe²⁶ ». Tous les biens spécifiques, dit-Aristote, sont des biens subordonnés à ce bien

²² *Mét.* Θ.9, 1051a4.

²³ *Mét.* Θ.9, 1051a15-16.

²⁴ *Mét.* A.3, 983a34.

²⁵ Il ne faut absolument pas confondre la conception aristotélicienne du Bien suprême avec l'Idée du Bien de Platon : il ne s'agit pas ici d'une Idée à laquelle les choses singulières participeraient, mais plutôt de la cause de tout mouvement dans l'univers. Aristote rejette à plusieurs reprises la théorie des Idées de Platon, et même explicitement l'Idée du Bien. Voir à cet égard : *EE* I.8 ; *Mét.* A.9, Z.4, Λ.1, N.4 (cette liste n'est pas exhaustive).

²⁶ *Mét.* Λ.7, 1072b7-11 ; 10, 1075a35 et 1075b22-25.

suprême²⁷ et celui-ci est la seule fin que les humains souhaitent pour elle-même et pour laquelle ils souhaitent tous les autres biens²⁸.

Maintenant que nous avons identifié la conception qu'Aristote se fait du Bien, examinons ce qu'il dit à propos de l'ontologie du mal. En *Mét.* Θ.9 Aristote nie qu'il y ait une forme du mal, que le mal *soit* substantiellement (contrairement au Bien qui est toujours et parfaitement une forme accomplie). Aristote soutient expressément que « dans les réalités primordiales et éternelles [il n'y a] ni mal, ni défaut, ni corruption²⁹ », et c'est dans l'explication de cette non-substantialité du mal que l'importance de la notion de privation (*στέρησις*) devient manifeste. Aristote définit la *privation* soit comme le simple fait de ne pas posséder quelque chose, soit comme le fait de ne pas posséder ce que l'on devrait naturellement avoir³⁰. La deuxième acception est celle qui nous intéresse dans la présente analyse. Suivant cette définition, nous ne pouvons appeler aveugles que les êtres qui n'ont pas la capacité de voir au moment où ils devraient naturellement pouvoir le faire – par exemple, un enfant de 3 ans –, tandis qu'on ne peut pas appeler aveugle un chaton qui est tout juste né parce que nous savons qu'il est naturel que les chats, à son âge, n'aient pas cette capacité. Alors, si la privation consiste dans la non-possession ou la possession partielle de ce que l'on devrait naturellement posséder, nous pouvons dire que la privation correspond à l'incomplétude ou déficience dans l'actualisation d'une forme (ce qu'une chose devrait naturellement être)³¹. En ce sens, les choses sensibles (les seules pouvant exister en puissance) ne réussissent pas toujours à atteindre leur forme dans sa plus complète actualisation, ce pourquoi il existe des choses mauvaises dans le monde – par exemple, des statues qui ne se tiennent pas debout, des

²⁷ *Pol.* I.2, 1252b30-35 ; *EN* I, 1094a19-22 ; *Phys.* II.3, 195a24-26. Cf. Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, p. 18-19 ; Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 209 ; et Beere, J. (2009), *Doing and Being*, p. 328-329.

²⁸ *Pol.* I.1, 1252a5-6 ; *EN*. I.1, 1094a1-b8 et 3, 1097b20-21.

²⁹ *Mét.* Θ.9, 1051a10-20.

³⁰ *Cat.* 10.12, 12a26-34 ; *Phys.* I.7, 191a12-22 ; *Mét.* Δ.22, 1022b22-30.

³¹ Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 107.

chiens aveugles, des lyres désaccordées, des femmes, etc.³². Nous comprenons maintenant pourquoi Aristote nie qu'il y ait une forme du Mal en tant que tel : le mal est littéralement l'absence de quelque chose qui devrait être – son seul mode d'existence est celui d'une privation dans l'accomplissement d'un bien. Cela veut dire que, pour exister, le mal dépend nécessairement du « trajet » entre la puissance et la forme du bien, ce pourquoi le mal est postérieur et à l'acte du bien et à la puissance du bien³³.

Cela nous permet de revenir à la question des raisons qui poussent Aristote, en *Mét.* Θ.9, à soutenir que la puissance du mal est meilleure que son acte, alors qu'il vient de soutenir, en *Mét.* Θ.8, que c'est l'acte qui est supérieur à la puissance. La solution de cette apparente contradiction est déjà implicite dans le paragraphe précédent : si le mal est simplement une déficience dans l'accomplissement d'une forme, et que la forme de toute chose équivaut au bien de celle-ci, cela veut dire que la puissance du bien est exactement la même que la puissance du mal³⁴. Autrement dit, la puissance du bien est, dans un certain sens, puissance de contraires, puisqu'elle peut a) s'actualiser parfaitement et donc atteindre la forme d'un bien ou b) s'actualiser imparfaitement ou incomplètement et donc s'actualiser dans un mal (un bien défectueux)³⁵. On comprend alors que l'acte du bien (une forme parfaitement accomplie) est antérieur à la puissance du bien car celle-ci dépend ontologiquement et logiquement de celui-là. En revanche, l'acte du mal dépend ontologiquement et logiquement de la puissance du bien (qui est aussi puissance du mal), ce qui permet à Aristote de dire que l'acte du mal est nécessairement pire que sa puissance. En d'autres mots : la puissance du bien est comprise comme postérieure à l'acte du bien en vertu du fait qu'elle tend vers l'actualisation dudit bien. Pourtant, cette même puissance est

³² La raison pour laquelle Aristote considère la femme comme une erreur deviendra plus claire dans les prochaines pages.

³³ Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 203.

³⁴ Beere, J. (2009), *Doing and Being*, p. 330-333 ; et Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 207.

³⁵ Les choses ont à être quelque chose tel que défini par leur forme. Lorsqu'une chose n'atteint pas sa forme parfaite, elle ne coïncide pas avec ce qu'elle a à être, et conséquemment elle est mauvaise (Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 107).

antérieure à l'acte du mal, parce que ce n'est que dans le processus d'actualisation du bien que s'opère la privation qui empêche l'actualisation de la forme visée. Bref, *le mal est une privation ou une déficience dans l'actualisation du bien*³⁶. En outre, étant donné que l'existence du mal dépend du passage de la puissance à l'acte, et que seuls les êtres matériels existent sur le mode de la puissance, « le mal n'existe pas indépendamment des objets sensibles³⁷ ». Cela confirme encore une fois qu'il n'y a pas de substances éternelles mauvaises, parce que ce qui existe toujours en acte n'existe jamais sur le mode de la puissance – les substances éternelles sont des formes parfaitement et éternellement en acte³⁸.

Maintenant que nous avons compris l'ontologie du mal en général, nous pouvons examiner comment la notion du mal comme privation entre en jeu spécifiquement dans la question du mal moral. Nous avons vu que l'essence d'une chose, ce qu'elle a à être, correspond à sa forme. Nous avons vu aussi que le bien, pour toute chose, correspond au parfait accomplissement de sa forme propre. Chez les êtres vivants (les plantes, les animaux et les êtres humains), leur forme correspond à leur âme, qui se distingue spécifiquement par la fonction qui lui est propre : la fonction propre aux plantes est nutritive (l'acte de grandir), celle des animaux est la fonction sensitive (l'acte de sentir) et celle des êtres humains, la fonction rationnelle (l'exercice de la raison)³⁹. La fonction rationnelle, étant le propre des êtres humains, est précisément ce qui définit leur espèce ; l'âme rationnelle est la forme qui demeure identique à travers les générations et qui, en se combinant avec la matière, cause l'existence d'êtres humains singuliers⁴⁰. Alors, puisque le bien de chaque chose correspond à l'accomplissement de sa forme, et que la forme humaine se définit par ses fonctions rationnelles, *le bien pour l'espèce humaine correspond au parfait exercice des fonctions rationnelles qui lui sont propres*⁴¹.

³⁶ Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 241.

³⁷ *Mét.* Θ.9, 1051a18-20.

³⁸ Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 236.

³⁹ *DA* II.2

⁴⁰ *GA* II, 732a.

⁴¹ *EN* I, 1098a13-18.

Pourtant, quoique la nature humaine se caractérise par l'accomplissement de ses fonctions rationnelles, cette nature est plutôt une exception (et pas ce qui arrive le plus souvent) puisque la plupart des êtres humains ne réussissent pas à atteindre cette forme rationnelle parfaitement accomplie⁴². Pour cette raison, dans le cas de l'espèce humaine, nous devons interpréter la nature (*φύσις*) comme la version idéale (exceptionnelle) des hommes plutôt que comme ce qui se produit le plus souvent. La nature humaine est donc l'idéal vers lequel tous les êtres humains tendent, mais que la grande majorité ne réussit pas à atteindre complètement : la plupart des êtres humains présentent des privations dans l'actualisation de leur forme – ils sont des êtres humains « déficients⁴³ ».

À la lumière de tout ce que nous venons de voir, nous pouvons affirmer que, si le mal se définit comme une déficience ou une privation dans le processus d'accomplissement d'une forme, le mal moral (qui est spécifique aux êtres humains) doit se comprendre comme une privation ou une déficience de l'âme humaine – une âme qui ne réussit pas à atteindre sa forme idéale. Selon Aristote, l'accomplissement de cette forme humaine idéale équivaut au bonheur (*εὐδαιμονία*) et celui-ci consiste plus précisément dans les activités de l'âme qui traduisent la vertu⁴⁴. Ici il faut noter que le bien de l'homme ne correspond pas à la vertu en tant que telle : la vertu est simplement une *ἔξις* – littéralement une « possession » ou, dans ce cas, un « état⁴⁵ ». Tandis que la vertu de l'homme est « l'état (*ἔξις*) qui fait de lui un homme et qui lui permet de remplir son office propre⁴⁶ », le bien de l'homme est plutôt un *ἔργον*, une action⁴⁷ : le

⁴² Saunders, T. J. (1995), « Commentary », p. 69.

⁴³ L'homme parfaitement rationnel est une exception parmi les êtres humains. Puisque la plupart des hommes vivent en deçà de leur nature, le naturel, au sens de ce qui arrive le plus souvent, serait plutôt un homme qui n'accomplit pas à la perfection sa nature humaine (rationnelle). Pour une explication approfondie des deux sens du terme « *φύσις* », compris soit comme ce qui est « normal » ou le plus courant, soit comme la « norme » ou l'idéal, consulter : Vegetti, M. (2002), « Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote », p. 63-74.

⁴⁴ *EN* I, 1097a28-b20.

⁴⁵ *EN* II, 1106a11-23.

⁴⁶ *EN* II, 1106a22-23.

bien de l'homme, son bonheur, se trouve dans les actes prudents qu'il mène tout au long de sa vie⁴⁸. En ce sens, le bonheur, pour Aristote, n'est pas un état passif comme nous avons tendance à le concevoir de nos jours ; le bonheur est une activité, l'office propre de l'homme (*τὸ ἐαυτοῦ ἔργον*)⁴⁹. Bref, le bien humain n'est pas la vertu : *la vertu est un état* qui détermine dans l'humain ce qui est bien, alors que *le bien est un acte* qui traduit la vertu⁵⁰.

Plus spécifiquement, Aristote soutient que la vertu permet à l'homme d'identifier « une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut⁵¹ » et il ajoute que la vertu est unique alors que le vice est multiple. C'est pourquoi, dit-il, « le mal est facile et le bien difficile : facile de rater la cible, mais difficile de l'atteindre⁵² ». Ici aussi la notion de privation s'avère très éclairante. Aristote soutient que, dans chaque situation, il n'y a qu'une seule action adéquate : celle qui est régie par la juste mesure, et qui vise le bien pour lui-même, tel que rationnellement identifié par la prudence⁵³. La prudence (*φρόνησις*) est définie comme la capacité de délibérer correctement afin de déterminer comment il est approprié d'agir dans chaque situation ; elle permet à l'homme d'identifier la juste mesure qui caractérise les bonnes actions⁵⁴. Toutefois, la cible de la juste mesure est très difficile à atteindre parce qu'il y a une infinité de manières de tomber dans l'excès ou le défaut qui caractérisent l'action mauvaise – une infinité de manières dont la vertu pourrait ne pas se traduire dans notre action⁵⁵. En ce sens, l'acte vicieux est déterminé, non pas par une forme du mal vers laquelle l'âme

⁴⁷ Tel que susmentionné, cette conception du bien humain comme une activité (*ἔργον*) est cohérente avec l'idée que le Bien suprême, identifié au premier Moteur, est éternellement en acte (*ἐνέργεια*).

⁴⁸ *EN* I, 1100a32-b20.

⁴⁹ *EN* II, 1106a22-23.

⁵⁰ *EN* I, 1098a13-18.

⁵¹ *EN* II, 1107a2-3.

⁵² *EN* II, 1106b24-32.

⁵³ *EN* II, 1106b15. Cf. Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 165-167.

⁵⁴ *EN* VI, 1140a26-b6, b20.

⁵⁵ *EN* II, 1106b34.

tendrait, mais plutôt par un manque de prudence, une erreur délibérative, résultant dans un acte qui ne traduit pas la vertu⁵⁶.

L'unicité du bien et la multiplicité du mal peuvent être comprises non seulement dans la perspective de l'action singulière, mais aussi plus généralement dans la perspective de l'espèce humaine. Nous l'avons vu : pour l'espèce humaine, il y a une seule forme parfaite, l'âme rationnelle parfaitement accomplie⁵⁷. En même temps, néanmoins, il y a une infinité de manières dont les êtres humains sont privés de leur forme idéale. Déjà, pour Aristote, seuls les hommes ont le potentiel de véritablement atteindre la nature humaine idéale : bien que l'homme et la femme appartiennent à la même espèce (et donc tendent vers la même forme), la nature humaine (au sens normatif que nous avons souligné) correspond exclusivement à l'homme adulte et grec (de condition libre)⁵⁸. Pour Aristote, celui-ci est le seul qui puisse atteindre « la vertu éthique achevée⁵⁹ », laquelle certains commentateurs désignent par le nom de « vertu paradigmatique⁶⁰ ». En ce sens, si seuls les êtres humains mâles adultes peuvent avoir une âme rationnelle parfaitement accomplie, eux seuls ont la possibilité d'être véritablement heureux⁶¹. Ceci est conforme à l'idée selon laquelle le bien est difficile et le mal facile, car la plupart des êtres humains ratent obligatoirement la forme humaine et seulement l'être humain exemplaire ou paradigmatique est susceptible de l'atteindre. Par ailleurs, parmi les êtres humains qui ont la possibilité d'atteindre le bonheur, la plupart ne réussissent pas à le faire : seuls les hommes prudents sont heureux, c'est-à-dire ceux qui connaissent la « règle vraie », ont les capacités délibératives adéquates pour choisir la bonne action et visent le bien pour lui-même⁶² – et ce tout au long de leur vie⁶³. Autrement dit, les hommes moralement inaccomplis (continents, incontinents ou vicieux) présentent des degrés divers de

⁵⁶ EN II, 1106b5-35.

⁵⁷ DA II.2.

⁵⁸ GA II.3, 737a26-28 ; Pol. I.13. Cf. Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 5-6.

⁵⁹ Pol. I.13, 1260a18.

⁶⁰ Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 1.

⁶¹ EN I, 1097a27-b1 ; X, 1177a9-17, 1178a9-11.

⁶² EN II, 1105a30-34, VI, 1140b20 ; Pol. III.4, 1277a15, b25, VII.1, 1323b22.

⁶³ EN I, 1100b7-20.

privation dans l'actualisation de leur forme humaine – n'étant pas capables d'accomplir leurs fonctions rationnelles à la perfection, ils ratent la forme humaine idéale⁶⁴.

Pour finir, il serait intéressant d'examiner le rôle que joue la notion de privation dans les groupes d'êtres humains qui, selon Aristote, présentent uniformément des facultés rationnelles inférieures à celles de l'homme adulte – à savoir les femmes, les esclaves et les enfants⁶⁵. Pour Aristote, « un enfant n'est pas heureux car il n'est pas encore capable d'exécuter [des actions prudentes], vu son âge⁶⁶ ». Il faut noter ici que, puisque l'enfant (mâle) a toujours le potentiel de devenir un homme prudent, Aristote ne le définit pas comme déficient ou mutilé (*πεπηρωμένος*), mais simplement comme *ἀτελής* (incomplet ou inaccompli). Inversement, selon Aristote, les femmes et les esclaves⁶⁷ sont déficients de façon permanente, leur âme est privée congénitalement : l'esclave ne possède pas la faculté de délibérer (*οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν*) et la femme la possède mais sans autorité (*ἄκυρον*)⁶⁸. Conséquemment, si les femmes et les esclaves ont des âmes humaines privées de façon permanente et définitive de la faculté délibérative (totale- ou partiellement), ils ne peuvent pas aspirer à être parfaitement vertueux et donc n'atteindront jamais la forme humaine idéale : les femmes et les esclaves ratent nécessairement la cible de la

⁶⁴ Pour une explication détaillée de ces différentes formes d'hommes moralement inaccomplis, consulter : Irwin, T. (2001), « Vice and Reason », p. 73-97.

⁶⁵ Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 1.

⁶⁶ *EN* I, 1100a1-5.

⁶⁷ Il s'agit des esclaves « naturels » et non des esclaves « légaux ». K. Inglis souligne bien la différence entre les uns et les autres : « Natural slaves are people whose natural constitutions make them disadvantaged, and disadvantaged in a way that actually makes it advantageous for them to be ruled and owned by another. This inferior natural constitution ... is found in non-Greeks: "Hence, as the poets say, 'It is proper that Greeks should rule non-Greeks,' on the assumption that non-Greek and slave are by nature identical" (*Pol.* 1.2 1252b4-1252b8). » (Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 1.)

⁶⁸ *Pol.* 1.13, 1260a12-14. Parfois, Aristote parle de ces actualisations déficientes de l'espèce humaine comme étant déformées/mutilées (*πεπηρωμένοι*) ou comme ayant un handicap (*ἀναπηρία*) (*GA* II.3, 737a25-29, IV.6, 775a15).

forme humaine idéale⁶⁹. Cela étant le cas, il est étonnant qu'Aristote parle souvent de la vertu de la femme et de l'esclave. Il semble que, pour Aristote, l'impossibilité de ces êtres humains déficients d'atteindre la vertu paradigmatique n'implique pas qu'ils ne puissent atteindre une vertu relative, une sorte de « vertu approximative⁷⁰ ». (Heureusement), les déficiences rationnelles des femmes et des esclaves ne les rendent pas obligatoirement vicieux : selon Aristote, c'est aux hommes, dans leur rôle de mari et de maître, qu'échoit la responsabilité de compenser les déficiences morales des femmes et des esclaves afin que ceux-ci puissent être vertueux⁷¹.

Selon Aristote, bien que l'esclave ne possède pas de *βουλευτικόν* (faculté délibérative) et que la femme en possède un mais sans autorité, tous les deux possèdent néanmoins une *βούλησις*, faculté qui identifie un *τέλος* souhaitable, et une *προαίρεσις*, qui identifie et se décide pour la meilleure manière d'atteindre la fin⁷². La *βούλησις* semble jouer un rôle intermédiaire entre la *βούλησις* et la *προαίρεσις*, car elle est la faculté qui délibère sur les divers moyens d'atteindre la fin identifiée par le souhait (*βούλησις*), parmi lesquels la *προαίρεσις* choisit le meilleur. Dans ce contexte, le rôle de l'homme eu égard à la vertu de la femme et de l'esclave se rapporte à leur faculté délibérative (*βούλησις*). L'esclave, ne possédant tout simplement pas de *βουλευτικόν*, dépend entièrement de la délibération de son maître relativement aux divers moyens possibles d'atteindre ses fins⁷³. C'est seulement grâce à cette délibération du maître que l'esclave peut effectuer des actions vertueuses. En revanche, la femme, dont la faculté délibérative fonctionne partiellement, semble pouvoir bien

⁶⁹ Nous avons vu que les hommes continents, incontinents et vicieux présentent aussi des degrés divers de privation dans l'actualisation de leur forme humaine, mais cette privation n'est pas en vertu d'une déficience congénitale comme celle de la femme ou de l'esclave naturel. Les hommes ayant des déficiences rationnelles congénitales seraient plutôt considérés comme des monstres (*τέρατος*) par Aristote. La privation dans la forme humaine qui résulte dans une femme ou un monstre est expliquée en *GA* IV.3.

⁷⁰ Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 4.

⁷¹ *Ibid.*, p. 170-181.

⁷² *EN* III, 1111b26-27. Cf. *Ibid.*, 165-167, 170-181.

⁷³ *Ibid.* p. 174.

délibérer dans la sphère du foyer⁷⁴, mais il lui manque la vision politique plus ample que son mari possède et qui inclut la finalité de l'*oikía* en tant que composante de la *πόλις* ; par conséquent, toute délibération que la femme effectue dépend de la délibération de son mari concernant la place et la finalité du foyer dans le contexte de la cité⁷⁵. Nous comprenons alors pourquoi Aristote attribue une vertu aux femmes et aux esclaves quoiqu'il les considère comme des déviations (privations) par rapport à la forme humaine idéale : la possibilité que la femme et l'esclave ont d'être vertueux (et donc heureux) dépend nécessairement du fait d'avoir un mari/maître vertueux qui puisse compenser leurs privations rationnelles. La vertu de la femme et de l'esclave est donc une vertu relative à celle du mari/maître et, si le maître/mari n'est pas vertueux, sa femme et son esclave ne le seront pas non plus⁷⁶. Cette analyse concernant la vertu de la femme et de l'esclave illustre bien comment la pensée éthique d'Aristote possède effectivement un fondement métaphysique correspondant à la théorie du mal comme privation : autant dans la sphère de l'action singulière que dans la sphère de l'accomplissement de l'âme rationnelle, le vice et le mal doivent être compris comme une privation dans l'actualisation d'un bien, c'est-à-dire comme l'absence de ce qui *devrait* être⁷⁷. En ce sens, nous pouvons conclure que la philosophie pratique d'Aristote ne peut être adéquatement comprise si l'on ignore sa fondation métaphysique : sans l'explication du mal en tant que la privation du bien, les théories éthiques et politiques du Stagirite demeurerait incomplètes.

Bibliographie

- Aristote (1943), *Generation of Animals*, trad. A. L. Peck, Cambridge, Harvard University Press, 688 p.
Aristote (1948), *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 309 p.
Aristote (1978), *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, J. Vrin, 236 p.

⁷⁴ *Pol.* III.4, 1277b24-25.

⁷⁵ Inglis, K. (2011), Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children, p. 177.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁷ Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 197.

- Aristote (2002), *Catégories*, trad. R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 322 p.
- Aristote (2002), *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 480 p.
- Aristote (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 574 p.
- Aristote (2010), *Partes de los animales*, trad. R. Bartolomé, Madrid, Luarna, 365 p.
- Aristote (2015), *Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 592 p.
- Aristote (2016), *De Anima*, trad. C. Shields, Oxford, Oxford University Press, 472 p.
- Beere, J. (2009), *Doing and Being*, Oxford, Oxford University Press, 382 p.
- Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children* [thèse de doctorat], Cornell University, 199 p.
- Irwin, T. (2001), « Vice and Reason », *The Journal of Ethics*, vol. 5, n° 1, p. 73-97.
- Jaulin, A. (2011), « Les catégories d'Aristote : Instrument ou doctrine », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 1, p. 3-16.
- Katz, E.M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 21, p. 233-242.
- Menn, S. (1994), « The Origins of Aristotle's Concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις », *Ancient Philosophy*, vol. 14, p. 73-114.
- Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 128 p.
- Sanford, J.J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », *International Philosophical Quarterly*, vol. 57, n° 2, p. 195-209.
- Saunders, T.J. (1995), « Commentary », *Aristotle Politics: Books 1 and 2*, Oxford, Clarendon Press, 212 p.
- Vegetti, M. (2002), « Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote », *L'excellence de la Vie*, Paris, J. Vrin, p. 63-74.
- Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca/London, Cornell University Press, 176 p.

Exploration du thème de la lecture chez Henri Bergson

Roxanne Deschesnes*

Résumé

L'intérêt que Bergson porte aux arts est bien connu. À travers l'ensemble de son œuvre, les exemples souvent inspirés par la littérature et la lecture semblent révéler une certaine affinité pour cette forme d'art. Pourtant, malgré sa récurrence, ce thème n'est jamais étudié frontalement ni profondément. Cette brève étude se veut un tour d'horizon du répertoire bergsonien, une recherche d'éléments qui permettraient peut-être d'articuler une pensée bergsonienne de la lecture. Plus précisément, nous examinons les exemples utilisés par Bergson pour illustrer les notions de suggestion, d'attention et de sympathie, pour déterminer si ces descriptions du phénomène de lecture ne sont que des exemples, ou s'ils ont une valeur philosophique propre.

Introduction

On sait que Henri Bergson a profondément influencé son époque. Intellectuel, professeur et homme politique, sa gloire s'étendait bien plus loin que sa salle de cours au Collège de France. Ses idées, ses écrits et ses actions ont fortement marqué la culture de la première moitié du XX^e siècle. Si on interroge encore aujourd'hui le degré d'influence de ses idées dans les œuvres de certains artistes, il est indéniable que l'air du temps respirait le bergsonisme. On pense à des artistes comme Marcel Proust, qui avait une proximité intellectuelle en plus d'une proximité familiale avec Bergson. On peut penser aussi à Virginia Woolf, qui a énormément expérimenté avec le langage pour

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Laval).

en faire ressortir des effets et des intuitions uniques en étudiant le temps. De manière plus générale, les artistes du mouvement impressionniste, comme Debussy ou Monet, ont trouvé dans la philosophie de Bergson une inspiration pour dilater la perception et entrer en contact avec le temps, autant en musique qu'en peinture. Un tel impact sur les arts ne peut pas se faire sans une réflexion artistique importante. De fait, on trouve chez Bergson des indices d'une théorie esthétique riche et complexe, captivante et inspirante. N'ayant jamais écrit de véritable traité d'esthétique, il développe néanmoins ses idées sur l'art, l'artiste et la création dans son livre *Le Rire*. Par contre, ces idées ne sont pas contenues dans ce seul livre, on peut trouver des passages qui enrichissent sa théorie esthétique dans l'ensemble de son œuvre. Souvent présentés sous la forme de digressions ou d'exemples pour servir le propos principal, ces brefs passages fréquents mettent en relief l'importance de l'art pour Bergson. C'est un thème qui revient si souvent qu'on pourrait être tenté de croire que l'art a un rôle actif à jouer dans sa philosophie.

Lorsque Bergson écrit sur l'art, c'est souvent pour exemplifier son propos principal. L'artiste, le processus de création et l'œuvre sont des exemples qui reviennent régulièrement pour mettre en image des concepts tels que la durée, l'intuition ou sa critique du langage. L'artiste aurait naturellement la capacité de saisir la durée par l'intuition, ce que la philosophie essaie justement de faire. Étonnamment, ces exemples sont très souvent présentés du point de vue de l'artiste, de sa création et de son œuvre, rarement du point de vue du spectateur. Considérant que, selon Bergson, les artistes sont des personnes exceptionnelles, uniques et rares, qui ne se rapportent pas au monde de la même manière que la majorité des gens, on dirait que ces exemples viennent miner la possibilité pour le reste d'entre nous d'accéder à la durée par l'intuition, qui est pourtant l'objectif de la philosophie de Bergson. Ceci étant dit, on trouve néanmoins quelques passages, quelques exemples à travers l'ensemble de l'œuvre de Bergson, où il décrit l'expérience de l'auditoire. Plus précisément, dans ces exemples, l'intérêt de Bergson semble privilégier l'expérience de lecture. L'ensemble des passages où Bergson fait état de la lecture nous donne l'impression qu'il s'agit d'une expérience particulière et importante. Dans cette étude, nous nous proposons de parcourir l'œuvre de Bergson à la recherche de ces passages marquants sur la

lecture. Ce thème ayant peu été exploré jusqu'à présent, nous souhaitons simplement faire état de la lecture chez Bergson, découvrir sa pensée sur ce sujet et déterminer si les exemples inspirés de la lecture sont simplement anecdotiques ou au contraire, si la lecture ajoute quelque chose d'important à la philosophie de Bergson.

La suggestion

Commençons notre recherche par l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dans ce texte, on trouve un passage sur la perception des œuvres d'art en général. Bergson explique que les œuvres naissent d'un sentiment de l'artiste, qui transpose ce sentiment en image. L'image créée, c'est-à-dire l'œuvre, est ensuite perçue par l'auditoire et produit chez nous un sentiment analogue au sentiment de l'artiste :

Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. En voyant repasser devant nos yeux ces images, nous éprouverons à notre tour le sentiment qui en était pour ainsi dire l'équivalent émotionnel ; mais ces images ne se réaliseraient pas aussi fortement pour nous sans les mouvements réguliers du rythme, par lequel notre âme, bercée et endormie, s'oublie comme en un rêve pour penser et pour voir avec le poète¹.

Le sentiment du beau, par exemple, est un sentiment suggéré, ce n'est pas un sentiment causé. L'œuvre ne cause pas des sentiments dans les lecteurs et les lectrices, elle les leur suggère : « l'art vise à imprimer en nous des sentiments plutôt qu'à les exprimer ; il nous les suggère² ». Le sentiment suggéré est puisé par l'artiste dans son propre passé et lui est entièrement unique. La personne qui reçoit cette suggestion expérimente un sentiment tout aussi unique puisqu'une infinité de sensations qui lui sont propres se mêleront à ce sentiment : « le sentiment du beau n'est pas un sentiment spécial, mais [...] tout sentiment éprouvé par nous revêtira un caractère esthétique, pourvu qu'il ait été suggéré, et non pas causé. On comprend alors

¹ Bergson, H. (2013), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

pourquoi l'émotion esthétique nous paraît admettre des degrés d'intensité³ ». Nous ne pourrions jamais revivre exactement la même émotion que celle qui a inspiré l'artiste. Par contre, l'artiste peut nous suggérer, nous faire éprouver une émotion semblable, qui nous habitera à différents degrés d'intensité selon les sensations qui l'accompagnent :

Mais la plupart des émotions sont grosses de mille sensations, sentiments ou idées qui les pénètrent : chacune d'elles est donc un état unique en son genre, indéfinissable, et il semble qu'il faudrait revivre la vie de celui qui l'éprouve pour l'embrasser dans sa complexe originalité. Pourtant, l'artiste vise à nous introduire dans cette émotion si riche, si personnelle, si nouvelle, et à nous faire éprouver ce qu'il ne saurait nous faire comprendre⁴.

L'artiste arrive à nous faire éprouver des sentiments en fixant la matière extérieure, comme la peinture ou le langage, afin de guider notre perception dans un mouvement semblable à son sentiment original. L'artiste nous fait entrer dans son sentiment : « Ainsi tombera la barrière que le temps et l'espace interposaient entre sa conscience et la nôtre ; et plus sera riche d'idées, gros de sensations et d'émotions le sentiment dans le cadre duquel il nous aura fait entrer, plus la beauté exprimée aura de profondeur ou d'élévation⁵ ». On voit donc que l'œuvre sert de guide et de pont entre le sentiment de l'artiste et le nôtre. L'œuvre nous permet d'entrer en contact avec la conscience de l'artiste littéraire en nous suggérant de parcourir les sentiments qui l'animent.

L'attention

Tournons notre exploration vers *L'idée de temps*. Dans ses cours au Collège de France, Bergson déplie l'idée de durée et les différentes raisons qui nous mènent à concevoir la durée selon les modalités de l'intelligence et de l'espace. Il y développe l'idée que le langage est le

³ Bergson, H. (2013), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 12-13.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

produit de l'intelligence. Étant des créatures sociales, les humains sont obligés d'utiliser le langage pour vivre et communiquer. Le langage découpe notre pensée en morceaux saisissables par l'intelligence, c'est-à-dire en morceaux fixes, immobiles et spatiaux. Dans la *Leçon du 25 avril 1902*, Bergson arrive à la conclusion que le langage est peut-être utile et nécessaire à la communication en communauté, mais qu'il n'est pas nécessaire à la pensée. La pensée lui est antérieure et est beaucoup plus riche et mouvante que ce que le langage peut exprimer :

Nous ne considérons en aucune manière le langage comme étant la pensée même, ni même comme étant indispensable à la pensée. Cependant il est incontestable que le langage étant le moyen de communication de la pensée, il en résulte nécessairement que la pensée se modèle, se fusionne autant que possible sur les nécessités du langage. Nous pensons, d'ordinaire, de manière à pouvoir exprimer le plus commodément possible ce que nous pensons. Sans doute c'est la pensée qui est la cause, et le langage n'est qu'un effet, mais la cause ici tient compte de l'effet. La pensée est la source, si vous voulez, d'où coule le langage ; mais le langage dès qu'il est formé, ou à mesure qu'il se forme, se creuse un lit, et dans ce lit il faudra bien que la pensée coule⁶.

Le langage est donc une simplification de la pensée, mais la pensée se laisse guider par le langage pour s'exprimer. Le langage guide la pensée vers l'expression, de la même manière que l'œuvre d'art guide l'auditoire vers l'intuition. Si le langage est le lit dans lequel le flot de la pensée coule, tout porte à croire que l'expérience de lecture implique de refaire pour soi le parcours de la pensée de l'auteur. Dans la lecture, notre pensée suit le chemin que les mots creusent devant elle et elle se laisse porter par le courant créé dans l'expression de la pensée originale de l'artiste. Cette idée est développée davantage dans les cours suivants de Bergson au Collège de France.

⁶ Bergson, H. (2019), *L'idée de temps, Cours au collège de France 1901-1902*, p. 113.

Dans l'*Histoire des théories de la mémoire*, on trouve plusieurs passages très intéressants sur les arts et sur la lecture. D'abord, dans la conférence du 11 décembre 1903, Bergson revient sur l'intuition. Il rappelle que l'intuition est une sorte de connaissance intime, profonde et intégrale de la chose étudiée. C'est une connaissance du simple, avant la réfraction en multiple par l'intelligence. C'est une connaissance tellement simple qu'elle échappe à l'expression en mots, car elle est une sorte de saisie du mouvant et fuyant. Si on veut expliquer la chose saisie intuitivement, on n'aura jamais terminé de la dire, il restera toujours quelque chose qui échappera au langage. Le rôle de l'artiste nous est donc très précieux, car les œuvres créées nous mettent en contact avec cette intuition paradoxalement inexprimable. Ensuite, dans la Conférence du 19 février 1904, Bergson parle de la lecture comme étant un mécanisme d'attention. Bergson nomme attention le phénomène qui augmente la clarté et la richesse d'une perception lorsqu'on se tourne vers elle. Par exemple, si je me promène dans la forêt, je perçois des plantes autour de moi, mais la perception que j'en ai est rapide et très incomplète. Si je m'arrête pour observer une fleur en particulier, la perception que j'en ai sera d'abord incomplète, mais plus je l'observe, plus elle semble dévoiler des détails, des nuances de couleurs, des motifs dans les feuilles, des plis dans les pétales, etc. L'attention est le mécanisme par lequel la perception s'enrichit par la mémoire simultanément que la mémoire s'enrichit par la perception. Étant donné que selon Bergson la perception est ouverte par nos souvenirs et que toute perception se transforme immédiatement en souvenir, il semble logique de dire qu'une perception est enrichie par les souvenirs qui se créent dans cette même perception. Les souvenirs qui se créent dans la perception viennent se glisser à l'intérieur d'elle, s'y superposent comme un filtre éclairant :

[Ces] souvenirs et cette perception se rendent mutuellement service : la perception voudrait se compléter, les souvenirs voudraient s'actualiser, ils vont à la rencontre l'un de l'autre : les souvenirs s'insèrent dans la perception et la complètent ; la perception, elle, étend quelque chose de son actualité, de sa matérialité sur les souvenirs ; il se forme un état mixte. La perception est alors plus complète, comme accrue et augmentée pourrait-on dire, d'une

hallucination, d'un état projeté du dedans au dehors. De là vient l'accroissement de la richesse que l'attention prêtée à une représentation lui donne⁷.

Dans l'attention, la perception reste tournée vers une chose en particulier, elle n'est pas sollicitée de part et d'autre par l'action. L'attention attentive à une perception ralentit le rythme de vie, ralentit le flux des perceptions qui exigent des réponses de notre part. Par le mécanisme de l'attention, on arrive à compléter graduellement la perception, on élargit notre saisie de la réalité. Bergson résume de la manière suivante :

Faire attention, cela consiste à établir entre la perception et le souvenir, ou des souvenirs, une relation telle que la perception fournisse le cadre et que le souvenir fournisse la matière à insérer dans ce cadre, c'est-à-dire tout ce qui complète ou peut compléter la perception commencée. Tel paraît être le mécanisme de l'attention⁸.

Dans le cas de la lecture, c'est le même mécanisme qui entre en jeu. Comme mentionné plus haut, le texte nous présente une intuition. L'artiste y a traduit en mots son intuition intime et dans la lecture, nous portons attention à cette intuition. Dans un premier temps, la lecture est une perception de mots, ou comme Bergson l'exprime, une perception de jambages sur du papier. C'est grâce à nos souvenirs de lectures précédentes, grâce à l'habitude intégrée de déchiffrer ces jambages et d'y voir des mots qu'on arrive à lire. Sur le plan matériel, la lecture est déjà une perception complétée par des souvenirs :

Si pour lire couramment des imprimés, par exemple un journal, nous prenions la peine de lire chaque lettre, de réellement voir chaque lettre, il faudrait la journée et peut-être davantage pour lire un journal, mais la vérité est que nous ne regardons pas chaque lettre, ni même dans certains

⁷ Bergson, H. (2019), *L'idée de temps, Cours au collège de France 1901-1902*, p. 169.

⁸ *Ibid.*, p. 171.

cas chaque mot, nous ne voyons que quelques jambages caractéristiques que nous regardons pour ne voir que cela, et alors tout le reste, nous le projetons, ce sont des souvenirs évoqués, reconstitués que nous projetons à l'intérieur de ce cadre. Cela va beaucoup plus vite que de lire lettre par lettre et d'épeler⁹.

Que la perception des lettres soit complétée par nos souvenirs permet de tourner notre attention vers autre chose. Plus précisément, cela permet de tourner notre attention vers l'intuition exprimée dans le texte. Les lettres et le texte agissent comme un support à l'expression de l'intuition. Là encore, le jeu de l'attention est d'enrichir la perception par la mémoire. Bergson précise que « pour avoir la perception de quelque chose, il faut en avoir déjà des souvenirs de même nature, capables de s'adjoindre à la perception actuelle¹⁰ ». Dans la lecture, on prête attention à l'intuition de l'auteur, qui nous présente quelque chose qui est déjà là, mais dont nous n'avons pas conscience, parce que l'action quotidienne nous occupe trop. Dans la lecture, on entre en contact avec la durée telle que suggérée par le texte. Les mots nous suggèrent un sens, un mouvement, et nos souvenirs personnels viennent compléter ce sens, ce mouvement, de la même manière que nos souvenirs de fleurs passés complètent la perception que j'ai de cette fleur-ci dans la forêt. Prenons par exemple la lecture d'un roman, comme *Harry Potter*. Dans ce roman, on suit les aventures de trois amies dans un monde magique, qui passent de l'enfance à l'âge adulte en développant des amitiés, en luttant contre l'adversité, en éprouvant la perte d'êtres chers, et en découvrant leur identité à travers ces épreuves. Si nous n'avons aucune expérience passée analogue à celle d'un monde magique, nous avons en revanche des expériences d'émerveillement, des expériences d'amitié, de lutte et de perte. Nous avons dans notre passé des souvenirs qui témoignent de notre passage de l'enfance à l'âge adulte. Dans la vie quotidienne, nous ne pensons pas nécessairement à ce genre d'expériences parce qu'elles ne sont probablement pas utiles pour les actions qui nous occupent. Par

⁹ Bergson, H. (2019), *L'idée de temps, Cours au collège de France 1901-1902*, p. 170.

¹⁰ *Ibid.*, p. 173.

contre, pendant la lecture, notre attention est tournée vers le vécu des personnages, auxquels on peut rapporter notre propre vécu. Donc la perception des aventures des personnages que nous avons dans la lecture est complétée par nos souvenirs, et du même coup l'expérience de lecture complète les souvenirs en leur permettant de s'actualiser. En ce sens, l'œuvre lue nous donne accès à quelque chose qui était là, mais dont nous n'avions pas conscience. De plus, si la lecture est attention, on peut comprendre pourquoi chaque lecteur et chaque lectrice interprètent différemment un même texte. On s'en souvient, le langage n'arrive jamais à exprimer complètement l'intuition de l'artiste littéraire. Il reste toujours quelque chose à dire, il y a toujours des espaces entre les indications du langage. Ces trous sont ce qui est complété par les souvenirs de la personne qui lit. On peut donc conclure que si les blancs dans le texte sont complétés par nos souvenirs, chaque personne ayant des souvenirs uniques qui lui sont propres, il est normal que ces blancs soient complétés de manières différentes. Ainsi, chaque expérience de lecture est unique, puisque chaque lecteur ou lectrice apporte quelque chose d'unique dans sa lecture pour compléter le sens offert par le texte. De même, une même personne fera des lectures différentes d'un même texte à différents moments de sa vie. Lire *Harry Potter* à douze ans n'offre pas la même expérience que de le lire à trente-deux ans. Entre les deux lectures, le passé s'est enrichi d'une infinité d'expériences, et la lecture à trente-deux ans offrira une profondeur d'interprétation que la lecture à douze ans n'a pas. Cela ne veut pas dire que la jeune lecture est moins bonne, cela signifie seulement que la lecture plus âgée sera différente et que les blancs du texte auront la possibilité d'être remplis par des souvenirs plus nombreux, plus variés et plus riches. Plus précisément, cela signifie que la lecture et l'interprétation du texte sont influencées directement par notre passé¹¹.

Nous avons donc vu que la lecture est une expérience d'attention qui complète la perception par les souvenirs. Nous avons aussi mentionné un autre aspect important dans l'attention, c'est-à-dire le ralentissement du flux des perceptions et des actions. Par ce ralentissement, l'attention ouvre un espace dans la conscience capable de recevoir l'alliage de perceptions et souvenirs et capable de recevoir

¹¹ Ardoin, P. (2013), « The Difficulties of Reading with a Creative Mind : Bergson and the Intuitive Reader », p. 537.

l'expression de l'intuition de l'artiste. Dans le cas de l'attention dans la lecture, cet effet de ralentissement est particulièrement fort. Pour lire, nous devons arrêter complètement toute autre action, nous devons bloquer tous les stimulus de perceptions extérieurs et nous devons nous concentrer sur les pages devant nous. Sans cet effort de concentration, la lecture sera vide, on lira peut-être la même phrase plusieurs fois ou on lira superficiellement sans vraiment enregistrer le sens des mots. Dès que notre perception est appelée ailleurs, nous devons faire un effort pour retourner notre attention sur les pages. Lorsqu'on lit, toute notre attention est portée sur le texte et c'est en le lisant que sa richesse se dévoile, que ses blancs se remplissent peu à peu, que le mouvement du texte apparaît et nous emporte. Donc la lecture est une expérience qui nous détourne de l'action par l'attention, et cette attention nous fait entrer dans le texte. On se souvient, l'artiste n'étant jamais capable d'exprimer complètement son intuition, le langage lui sert d'outil directionnel pour la pointer, pour guider dans sa direction. Le texte tente d'exprimer le mouvement, le sentiment qui habite et anime l'artiste, et si on y porte notre attention dans la lecture on peut soi-même entrer dans ce mouvement. Bergson explique que l'attention est un processus de réglage de nos mouvements sur le mouvement de la chose à laquelle on porte attention : « Le processus de l'attention, c'est un processus de réglage. Nous réglons le ton de l'attention, notre ton mental sur celui de notre interlocuteur. Ses paroles sont là constamment pour nous rappeler et pour nous remettre dans le droit chemin, pour nous rappeler la direction¹² ». Le texte guide notre attention, guide le chemin que nos pensées empruntent par la suggestion qu'il nous présente. Autrement dit, le texte guide le flot de notre pensée dans le lit qu'il creuse. Dans le texte *L'âme et le corps*, dans le recueil *L'énergie spirituelle*, Bergson explique que le texte guide notre pensée par le rythme qu'elle lui imprime :

En réalité, l'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots. L'harmonie qu'il cherche est une certaine correspondance entre les allées et venues de son esprit et celles de son discours, correspondance si

¹² Bergson, H. (2019), *Histoire des théories de la mémoire, Cours au collège de France 1903-1904*, p. 199.

parfaite que, portées par la phrase, les ondulations de sa pensée se communiquent à la nôtre et qu'alors chacun des mots, pris individuellement, ne compte plus : il n'y a plus rien que le sens mouvant qui traverse les mots, plus rien que deux esprits qui semblent vibrer directement, sans intermédiaire, à l'unisson l'un de l'autre¹³.

Les phrases du texte permettent aux ondulations de la pensée d'être portées par le sens mouvant qui traverse les mots, par le sens de l'intuition de l'artiste. Le rythme du texte reproduit le rythme de l'intuition de l'artiste et la pensée qui le lit suit ces mouvements, les parcourt pour elle-même, et de ce fait vit à l'unisson avec celle de l'artiste.

L'hallucination sympathique

Tournons maintenant notre attention vers *Le Rire*. Dans cette œuvre, Bergson s'intéresse principalement à la comédie, mais on y trouve de précieux passages sur les arts et la création en général. Plus précisément, on y retrouve des approfondissements d'idées que nous avons déjà rencontrées. Par exemple, Bergson revient sur l'idée que le langage berce notre conscience pour nous suggérer une vision particulière : « On peut, par certains dispositifs de rythme, de rime et d'assonance, bercer notre imagination, la ramener du même au même en un balancement régulier, et la préparer ainsi à recevoir docilement la vision suggérée¹⁴ ». Bergson nous rappelle que l'intuition de l'artiste littéraire ne peut pas s'exprimer autrement que par le langage, ce qui la limite et la réduit nécessairement. Par contre, si le langage parvient à hypnotiser la conscience de l'auditoire, à la berce grâce à des procédés rythmiques, l'expérience de lecture sera une expérience de vision de l'intuition suggérée. Le langage nous met en mouvement pour que nous puissions à notre tour entrer dans ce mouvement qui nous est proposé. Bergson précise que ce mouvement est un sentiment qui nous gagne peu à peu, au fil de la lecture. En suivant l'évolution des sentiments des personnages, ces sentiments nous imprègnent : « En général, un sentiment intense gagne de proche en

¹³ Bergson, H. (2017), *L'énergie spirituelle*, p. 46.

¹⁴ Bergson, H. (2012). *Le Rire, Essai sur la signification du comique*, p. 47.

proche tous les autres états d'âme et les teint de la coloration qui lui est propre : si l'on nous fait assister alors à cette imprégnation graduelle, nous finissons peu à peu, par nous imprégner nous-mêmes, d'une émotion correspondante¹⁵ ». Par la lecture, nous vivons des émotions qui ne sont pas les nôtres, mais qui nous habitent néanmoins entièrement. Un peu plus loin, Bergson ajoute que le but de l'art est de nous faire entrer en contact avec la réalité, c'est-à-dire de faire vibrer notre âme à l'unisson avec la nature. La vie pratique tend un voile entre nous et la nature, car l'action requiert seulement l'utile et écarte le reste du monde. Autrement dit, nous avons un accès au réel simplifié par les nécessités de l'action quotidienne, tout ce qui n'est pas utile, comme l'individualité propre des choses ou la complexité de nos sentiments, est filtré par notre intelligence. Les artistes sont des personnes qui ont la chance de naître détachés de l'action, capables de voir intuitivement le réel dans sa totalité, parce qu'une partie de leur perception est détachée du voile de l'utilité. Le rôle des artistes est donc de nous induire un détachement des nécessités pratiques, de nous inviter à voir ce qu'elles ont vu :

[Et] pour nous induire à tenter le même effort sur nous-mêmes, ils s'ingénieront à nous faire voir quelque chose de ce qu'ils auront vu : par des arrangements rythmés de mots, qui arrivent ainsi à s'organiser ensemble et à s'animer d'une vie originale, ils nous disent, ou plutôt ils nous suggèrent, des choses que le langage n'était pas fait pour exprimer¹⁶.

Par les personnages qui vivent dans les lignes du livre, nous détournons notre attention des exigences utilitaires de la vie quotidienne et nous nous berçons en harmonie avec leur vécu. L'artiste parvient miraculeusement à saisir le rythme de la vie, toujours fuyant et inexprimable, et à l'imposer à notre attention :

[Ainsi] qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et

¹⁵ Bergson, H. (2012). *Le Rire, Essai sur la signification du comique*, p. 107.

¹⁶ *Ibid.*, p. 119-120.

socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même¹⁷.

L'art nous amène donc à faire un effort sur nous-mêmes pour voir le réel, pour voir la durée. L'art nous fait voir ce qui est là, mais dont nous n'avions pas conscience.

Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, on trouve un passage frappant qui montre bien le pouvoir de la fiction à nous détourner de l'action pratique. Bergson y décrit l'imagination fabulatrice : « On appelle imaginatives les représentations concrètes qui ne sont ni des perceptions ni des souvenirs¹⁸ ». Les artistes littéraires créent des personnages et inventent des histoires qui peuvent être inspirés par des souvenirs, mais qui n'en sont pas, et qui peuvent être perçus de manière vive sans être une véritable perception. Pour l'auditoire, ces personnages et ces histoires se rapportent à une expérience d'hallucination volontaire. Par une faculté un peu mystérieuse, nous nous laissons emporter par le roman que nous lisons et nous sympathisons avec des personnages imaginaires¹⁹. Comme des enfants, nous jouons avec notre imagination pour vivre des émotions inventées aucunement liées à nos vies quotidiennes. Bergson détaille cette faculté dans le recueil *La pensée et le mouvant*, dans l'*Introduction à la métaphysique*, où il décrit l'expérience de sympathie avec un personnage. Lorsque les personnages sont bien écrits, la lecture nous permet de coïncider avec eux et de voir la source de leur personnalité. Nous saisissons le personnage tout d'un coup, dans son intégralité, comme si nous étions à l'intérieur de lui : « Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable²⁰ ». La sympathie avec un personnage est ce moment dans notre lecture où le texte nous absorbe, nous fait oublier tout ce qu'il y a autour de nous et où nous avons l'impression de connaître depuis longtemps et intimement les personnages dont nous lisons les aventures. C'est ce drôle d'état dans lequel nous nous inquiétons du sort des personnages

¹⁷ Bergson, H. (2012). *Le Rire, Essai sur la signification du comique*, p. 120.

¹⁸ Bergson, H. (2013), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 205.

¹⁹ *Ibid.*, p. 206.

²⁰ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 181.

même lorsque nous ne sommes pas actuellement en train de lire. La sympathie c'est lorsque nous vivons nous-mêmes les émotions qui affectent les personnages, lorsqu'on se surprend à rire ou à pleurer en lisant. C'est la croyance à l'existence des personnages sachant qu'ils n'existent pas, c'est, comme l'a dit Bergson, une expérience d'hallucination volontaire.

La révélation

Terminons notre brève exploration en nous attardant sur le texte *La perception du changement*, qu'on trouve dans *La pensée et le mouvant*. Dans ce texte, Bergson explique, encore une fois, que le but de l'art est de nous faire découvrir ce qui est là, mais dont nous n'avons pas conscience :

À quoi vise l'art, sinon à nous faire découvrir, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, une foule de choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience ? Le poète et le romancier qui expriment un état d'âme ne le créent certes pas de toutes pièces ; ils ne seraient pas compris de nous si nous n'éprouvions pas nous-mêmes, au moins à l'état naissant, tout ce qu'ils nous décrivent. Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui, sans doute, étaient représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles : telle, l'image photographique qui n'a pas encore été plongée dans le bain où elle se révélera. Le poète est ce révélateur²¹.

Le rôle des artistes est donc de nous révéler ce qui est déjà là, c'est de lever le voile de l'utilité pour nous montrer la réalité. Dans l'expérience d'une œuvre, nous percevons plus, plus attentivement, plus fortement la réalité. L'art nous montre la possibilité d'étendre notre faculté de perception : « L'art suffirait donc à nous montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible²² ». En concentrant notre attention, en nous détournant de l'action pratique,

²¹ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 149-150.

²² *Ibid.*, p. 150.

en nous faisant sympathiser avec leurs intuitions du réel, les artistes arrivent à nous montrer comment nous pouvons élargir notre perception pour qu'on puisse nous-mêmes avoir une intuition du réel. Il n'est pas nécessaire d'être un grand romancier pour lire un roman ni d'être une grande musicienne pour écouter de la musique, il n'est pas nécessaire d'être né détaché des préoccupations quotidiennes utiles comme les artistes. Ce qui est nécessaire pour lire, c'est de tourner notre attention sur le texte avec suffisamment de concentration pour ralentir le flux de nos perceptions. Sans avoir tous et toutes nous-mêmes un talent artistique, tous les humains peuvent potentiellement faire expérience de l'art, car nos consciences sont toutes habitées du mécanisme de l'attention. Si nous acceptons que l'art étende notre faculté de perception, cela ouvre la possibilité que nous puissions avoir une intuition du réel, sans être nous-mêmes artistes, parce que, à travers leurs œuvres, les artistes remodelent notre manière de regarder le monde²³ et détachent notre perception de l'utilité. Cette dernière idée nous semble particulièrement importante pour la philosophie de Bergson. En effet, sa méthode philosophique repose sur l'intuition. L'intuition philosophique n'est pas la même que l'intuition artistique, mais il y a une familiarité indéniable entre les deux. Dans une entrevue donnée dans le *Paris-Journal* en 1972, Bergson va même jusqu'à dire que « la philosophie est un genre dont les différents arts sont les espèces²⁴ ». On se souvient, l'intuition est inexprimable, qu'elle soit artistique ou philosophique. Le langage sera toujours insuffisant pour rendre compte de ce qui est connu par intuition. À travers son œuvre, Bergson fait de son mieux pour nous guider vers l'intuition, pour nous faire voir le mouvement de sa propre intuition et pour tourner notre attention vers elle. Il faut cependant que la possibilité d'élargir notre perception existe pour nous, pour être justement capable de percevoir le réel avec la méthode qu'il nous propose. L'expérience artistique étant disponible à tous et à toutes, il nous semble logique, même nécessaire, que Bergson utilise les arts comme commencement, comme première étape pour nous guider vers la philosophie. Ce n'est donc pas pour rien que ses exemples sont souvent inspirés par l'expérience artistique et que les passages portant sur les arts, la création et l'expérience de

²³ Sarafidis, K. (2013), *Bergson : La création de soi par soi*, p. 97.

²⁴ Bergson, H. (1972), « Une heure chez Henri Bergson », p. 843.

l'auditoire sont aussi fréquents. Tout semble pointer vers une nécessité de l'art dans la philosophie de Bergson.

Conclusion

Nous arrivons à la fin de notre brève étude de la lecture dans l'œuvre de Bergson. C'est un thème marginal, qui n'est jamais étudié de plein front, mais qui revient fréquemment, par les exemples et les analogies, à travers l'ensemble de ses textes. En résumé, nous avons vu que l'œuvre guide notre perception vers un sentiment analogue à celui qui anime l'artiste lors de sa création. Nous avons vu aussi que dans le cas de l'œuvre littéraire, le langage est à la fois obstacle à l'expression et outil de création. Grâce à son intuition du réel, l'artiste parvient à faire dire au langage des choses qu'il n'est pas fait pour exprimer. L'artiste arrive à recréer le mouvement de son intuition à travers le texte, et dans la lecture nous recréons pour nous-mêmes ce mouvement, grâce au mécanisme de l'attention. La lecture est une expérience dans laquelle nous nous détournons des exigences pratiques de la vie quotidienne pour nous laisser porter par le mouvement que le texte nous suggère. La lecture est parfois tellement absorbante que nous hallucinons volontairement des vécus qui ne sont pas les nôtres, mais dont nous nous imprégnons pour les faire nôtres. Nous arrivons ainsi à la conclusion que l'expérience d'une œuvre d'art est une expérience qui nous permet d'augmenter les limites de notre perception et ultimement, d'entrer en contact avec la réalité dévoilée dans cette œuvre, c'est-à-dire la durée. C'est pourquoi nous croyons, finalement, que les arts, et la littérature en particulier en raison de son rapport au langage, sont une première étape nécessaire dans la méthode philosophique de Bergson. Nous croyons que la lecture est une porte d'entrée privilégiée vers l'intuition philosophique. Sans les arts, Bergson ne pourrait pas nous faire voir ce qu'il a vu, il ne pourrait pas nous guider vers sa méthode philosophique intuitive.

Bibliographie

Arbour, R. (1959), « Le bergsonisme dans la littérature française », *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 13, N° 48 (2), p. 220-248.

- Ardoïn, P. (2013), « The Difficulties of Reading with a Creative Mind : Bergson and the Intuitive Reader », *Philosophy and Literature*, Vol. 37, N° 2, p. 531-541.
- Ardoïn, P. (dir.) (2013), *Understanding Bergson, Understanding Modernism*, London, Bloomsbury, 346 p.
- Bergson, H. (1972), *Mélanges, L'idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, correspondance, Pièces diverses, Documents*, Paris, Presses Universitaires de France, 1692 p.
- Bergson, H. (2012), *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 352 p.
- Bergson, H. (2012), *Le Rire, Essai sur la signification du comique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 158 p.
- Bergson, H. (2013), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 282 p.
- Bergson, H. (2013), *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 693 p.
- Bergson, H. (2013), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 340 p.
- Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 612 p.
- Bergson, H. (2017), *L'énergie spirituelle*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 508 p.
- Bergson, H. (2019), *L'idée de temps, Cours au collège de France 1901-1902*, Paris, Presses Universitaires de France, 256 p.
- Bergson, H. (2019), *Histoire des théories de la mémoire, Cours au collège de France 1903-1904*, Paris, Presses Universitaires de France, 379 p.
- Lorand, R. (1999), « Bergson's Concept Of Art », *British Journal of Aesthetics*, Vol. 39, N° 4, p. 400-415.
- Najder-Stefaniak, K. (2010), « Cognitive Function of Art, The Bergsonian Approach », *Dialogue and Universalism*, Vol. 20, N° 3-4, p. 133-142.
- Read, H. (1954), « Art and the Evolution of Consciousness », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 13, N° 2, p. 143-155.
- Sarafidis, K. (2013), *Bergson : La création de soi par soi*, Paris, Éditions Eyrolles, 145 p.

Le concept de gouvernement privé : autorité et liberté en milieu de travail

Nicolas Lacroix*

Résumé

Pourtant en perte de vitesse depuis les années 1980, les débats ayant trait à la démocratie d'entreprise et au travail démocratique ont connu un regain d'intérêt au cours des dernières années. Intervenant dans le contexte de ces débats, Elizabeth Anderson a ainsi proposé de remobiliser et de redéfinir le concept de « gouvernement privé » afin d'appréhender dans une perspective politique les rapports sociaux en milieu de travail et de montrer en quoi ils constituent un problème. Cet article entend procéder à l'évaluation critique du concept de gouvernement privé. Il se propose de réinscrire le concept au sein de l'égalitarisme relationnel défendu par Anderson, de l'exposer à trois critiques qui permettent d'en saisir la portée et les limites, et de montrer qu'il permet de résoudre certains des problèmes que pose la théorie de la firme dans son appréhension des rapports sociaux en milieu de travail.

Pourtant en perte de vitesse depuis les années 1980, les débats ayant trait à la démocratie d'entreprise (« *workplace democracy* ») et au travail démocratique ont connu un regain d'intérêt au cours des dernières années, dans la foulée de la crise financière de 2008 et de la conjoncture socio-économique qui en a résulté en Amérique du Nord et en Europe occidentale. Un certain nombre de chercheurs et de chercheuses en sciences sociales et en sciences humaines se sont ainsi attachés à remobiliser les concepts de démocratie d'entreprise et de travail démocratique afin de se livrer à une critique des modes d'organisation des milieux de travail contemporains et de proposer

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

une alternative à ceux-ci¹. Intervenant dans le contexte de ces débats, *Private Government*² d'Elizabeth Anderson vise à rendre compte de la raison pour laquelle le discours public fait l'impasse sur les enjeux relatifs à l'autorité et à la liberté que soulèvent les rapports sociaux en milieu de travail. Dans son essai, Anderson remobilise et redéfinit donc le concept de « gouvernement privé » afin d'appréhender dans une perspective politique ces rapports sociaux et de montrer en quoi ils constituent un problème.

Le présent article entend procéder à l'évaluation critique du concept de gouvernement privé qu'a proposé Anderson. Il s'agira ainsi de poser la question suivante : le concept de gouvernement privé nous permet-il d'appréhender adéquatement les rapports sociaux en milieu de travail, et de répondre aux enjeux politiques qui y ont trait ? Et si oui, en quoi ce concept permet-il de réfuter le discours théorique et normatif sur les milieux de travail dont est porteuse la théorie de la firme ? En d'autres termes, en quoi le concept de gouvernement privé nous permet-il d'asseoir une critique valide des modes d'organisation des milieux de travail contemporains et des rapports sociaux qui leurs sont sous-jacents ? L'objectif de cet article n'est donc pas de critiquer les solutions esquissées par Anderson en réponse au problème que représente le gouvernement privé en tant que mode d'organisation des milieux de travail, mais bien de critiquer le concept en tant que tel et son opérationnalisation. Pour ce faire, l'article se divisera en trois parties. La première partie impliquera de revenir sur le concept de gouvernement privé. Il s'agira de montrer comment Anderson définit le concept et comment celui-ci s'inscrit dans le cadre plus large de l'égalitarisme relationnel qu'elle défend. La deuxième partie consistera à exposer le concept à trois critiques potentielles – soit une critique sur la base d'une conception libertarienne de la liberté, une critique sur la base de l'imprécision du standard d'égalité que présupposent l'égalitarisme relationnel et le

¹ Voir notamment, Gonzalez-Ricoy, I. (2014), « Firms, States and Democracy : A Qualified Defense of the Parallel Case Argument » ; Ferreras, I. et H. Landemore (2016), « In Defense of Workplace Democracy : Towards a Justification of the Firm-State Analogy » ; Cuquier, A. (2017), *Le travail démocratique*.

² Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*.

concept de gouvernement privé, et une critique sur la base des limites de l'analogie État-entreprise –, et ce afin d'évaluer la portée et les limites du concept. La troisième et dernière partie confrontera la théorie de la firme au concept de gouvernement privé afin de montrer en quoi il permet de dévoiler les points aveugles de cette théorie, à commencer par sa difficulté à appréhender politiquement les rapports sociaux en milieu de travail.

Elizabeth Anderson et le concept de gouvernement privé

Après s'être livrée à une enquête généalogique portant sur le modèle normatif de la société de marché dans le premier essai qui compose *Private Government* – modèle qui postule que l'existence d'un marché du travail suffit à préserver les travailleurs et les travailleuses des rapports d'autorité et de subordination, et qui échoue, par le fait même, à tenir compte de l'existence de ces rapports en milieu de travail³ –, Anderson sollicite le concept de gouvernement privé en soutenant qu'il nous permet de rompre avec ce modèle normatif. À l'encontre de ce dernier, le concept de gouvernement privé nous permettrait d'appréhender adéquatement, soit de manière politique, les rapports sociaux en milieu de travail. Ainsi, dans « Private Government », le deuxième essai du livre éponyme, Anderson définit le gouvernement privé comme un gouvernement sous lequel les sujets sont soumis à la volonté arbitraire d'une autorité qui n'a pas à se justifier (« *one's arbitrary, unaccountable will*⁴ »). Cette définition appelle deux remarques. D'abord, le gouvernement ne se confond pas avec l'État, l'État moderne n'étant qu'une forme de gouvernement. Un gouvernement existe *de facto* partout où certaines personnes ont l'autorité d'émettre des ordres, appuyés par des sanctions, dans un ou plusieurs domaines de la vie sociale⁵. Ensuite, le gouvernement est dit privé non pas dans la mesure où il relève de la sphère privée (opposée à la sphère publique, elle-même rattachée à l'État), mais dans la mesure où il tient d'une privation : « il est "privé" de l'obligation de

³ Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. xx, xxii, 35-36.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

rendre publiquement des comptes⁶». En d'autres termes, le gouvernement est considéré comme étant privé non pas relativement à l'État, mais relativement à ceux et celles qu'il gouverne⁷. Ces deux remarques sont importantes dans la mesure où elles permettent d'emblée de ne pas prendre en considération la critique formulée notamment par David Ellerman, en ce qui concerne le recours à la distinction du public et du privé afin de qualifier les formes de gouvernement démocratiques et non démocratiques. Selon Ellerman, l'un des problèmes que rencontre le recours à cette distinction tient au fait qu'elle peut facilement amener à faire l'impasse sur les rapports de domination situés dans la sphère privée : « Pour plusieurs personnes, dire qu'une entreprise est "privée" suffit pour impliquer que les droits à l'autogouvernement "ne s'appliquent pas"⁸ ». Or, comme le montre le déplacement effectué par Anderson eu égard au sens de ce qui est considéré comme étant « privé », le gouvernement privé l'est dans la mesure où les sujets qui lui sont soumis n'ont pas droit de regard sur celui-ci. Peu importe qu'il soit situé dans la sphère publique ou dans la sphère privée, un gouvernement peut ainsi être dit privé. Par conséquent, est sujet d'un gouvernement privé quiconque est subordonné à une autorité i) qui peut ordonner et sanctionner, et ii) qui considère que ledit sujet n'a pas droit de regard sur ces ordres et sanctions⁹ – et ce, indépendamment du domaine de la vie sociale au sein duquel cette autorité s'exerce¹⁰.

Il en ressort que le concept de gouvernement privé gagne à être compris à l'aune de son rapport à la liberté. Anderson affirme en effet

⁶ Pour emprunter les termes de David T. Bazelon (« The Scarcity Makers » (1962), cité dans Chamayou, G. (2018), *La société ingouvernable*, p. 79).

⁷ Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 45.

⁸ Ellerman, D. (2018), « Rethinking Libertarianism: Elizabeth Anderson's *Private Government* », p. 177. Nous traduisons.

⁹ Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 44-45.

¹⁰ Suivant cette définition, le gouvernement privé est à même d'être rapproché du concept de gouvernement autoritaire. En dépit de ce rapprochement, parler d'un gouvernement privé plutôt que d'un gouvernement autoritaire présente l'avantage de tenir à distance les conceptions statocentrées du gouvernement et, s'en suit, de permettre de souligner le caractère pluriel du concept de gouvernement.

que le sujet d'un gouvernement privé n'est pas libre¹¹. Comme elle le rappelle, le concept de liberté comprend trois acceptions distinctes, à savoir : la liberté négative, qui consiste à ne pas subir l'intervention délibérée d'un tiers dans l'espace au sein duquel un agent peut normalement agir ; la liberté positive, qui consiste pour l'agent à avoir un accès effectif à un ensemble d'options en fonction de ses ressources ; et la liberté républicaine, qui consiste à ne pas subir la domination d'un tiers, soit à ne pas être sujet à la volonté arbitraire d'une autorité qui n'a pas à se justifier. Si Anderson souligne que les deux premiers sens de la liberté peuvent être mobilisés afin de montrer la cohérence du concept (nous reviendrons plus loin sur la liberté négative), elle considère toutefois que le gouvernement privé représente, d'abord et avant tout, une atteinte à la liberté républicaine des travailleurs et des travailleuses : c'est dans la mesure où les travailleurs et les travailleuses sont dominés par l'autorité qu'incarne le gouvernement privé qu'ils et elles ne sont pas libres (« Il s'agit d'une situation de non-liberté républicaine, de sujétion à l'autorité arbitraire d'un tiers¹². »).

En ce sens, si le gouvernement privé pose un problème et est à critiquer en vertu d'une conception républicaine de la liberté, il semble que l'opérationnalisation du concept dépende également de la conception relationnelle de l'égalité que défend Anderson. Selon Anderson, l'égalitarisme s'oppose aux hiérarchies qui instituent des rapports sociaux inégalitaires entre des agents dits supérieurs et des agents dits inférieurs. Face à ces hiérarchies, l'égalitarisme implique, dans un premier temps, d'affirmer l'égale valeur morale de tous les agents. Cette affirmation donne ainsi lieu à un rejet des distinctions de valeur morale basées sur la naissance ou sur l'identité sociale, et présuppose que tous les adultes compétents sont des agents moraux égaux. L'égalitarisme implique, dans un deuxième temps, que les revendications en faveur de l'égalité sociale et politique prennent appui sur le fait de cette égalité morale universelle. Ces revendications visent donc à abolir l'oppression, soit les formes de rapports sociaux

¹¹ « La plupart des milieux de travail contemporains sont des gouvernements privés. Par-là, [...] je fais référence [...] à une forme particulière de gouvernement, en vertu de laquelle les sujets ne sont pas libres. » (*Ibid.*, p. 41.) Nous traduisons.

¹² *Ibid.*, p. 64. Nous traduisons.

en vertu desquels certains agents sont dominés, exploités, marginalisés, rabaissés et violentés par d'autres agents, et ce afin d'établir un ordre social au sein duquel les agents entretiennent des rapports sociaux égalitaires¹³. L'égalitarisme consiste ainsi à établir une communauté d'égaux, par opposition à une communauté hiérarchique : deux agents sont considérés comme égaux « lorsque chacun accepte l'obligation de justifier ses actions par des principes acceptables pour autrui, et [lorsque] chacun tient pour acquis la consultation mutuelle, la réciprocité et la reconnaissance¹⁴ ». Par conséquent, l'égalitarisme relationnel s'oppose aux rapports sociaux inégalitaires et présuppose l'existence de formes de redevabilité (la consultation, la réciprocité et la reconnaissance) entre les agents qui sont engagés dans des rapports sociaux égalitaires. L'absence de ces formes de redevabilité peut d'ailleurs être considérée comme le propre des rapports sociaux inégalitaires qui supportent les différentes formes de hiérarchies sociales, à la manière du gouvernement privé. Le gouvernement privé contrevient en effet à la liberté républicaine des travailleurs et des travailleuses en raison de son arbitraire, soit en raison de l'absence de redevabilité qui le caractérise.

Le concept de gouvernement privé donne ainsi à voir que les rapports sociaux en milieu de travail posent un problème relatif à la liberté des travailleurs et des travailleuses. Les contraintes qui s'exercent sur leur liberté apparaissent de fait comme étant illégitimes dans la mesure où elles sont essentiellement arbitraires, soit détachées de toute forme de redevabilité à l'endroit des personnes qu'elles affectent.

Critiques et limites du concept de gouvernement privé

Le concept de gouvernement privé renvoie, en ce sens, à l'articulation de la liberté et du gouvernement. En d'autres termes, il renvoie aux contraintes que le gouvernement peut exercer sur la liberté de ceux et celles qu'il gouverne, soit sur la liberté des travailleurs et des travailleuses. En vertu de ces contraintes et du problème qu'elles posent, il est possible de formuler trois critiques à

¹³ Anderson, E. (1999), « What Is the Point of Equality ? », p. 312.

¹⁴ *Ibid.*, p. 313. Nous traduisons.

l'endroit du concept de gouvernement privé à partir des débats au sein desquels il s'inscrit¹⁵, à savoir : i) une critique ayant trait à la légitimité des contraintes exercées ; ii) une critique ayant trait aux limites à imposer à ces contraintes ; et iii) une critique ayant trait au type de contraintes en question.

La première critique qui peut être adressée au concept de gouvernement privé relève de la légitimité des contraintes en question, et repose sur une conception libertarienne de la liberté. Selon cette critique, le concept de gouvernement privé ne permet pas d'appréhender et de critiquer de manière adéquate les rapports sociaux en milieu de travail dans la mesure où il fait l'impasse sur les implications relatives au principe de propriété de soi inhérent à la conception libertarienne de la liberté. Pour reprendre la typologie susmentionnée, la conception libertarienne de la liberté tient avant tout en une conception négative de la liberté : être libre consiste à ne pas subir une contrainte de la part d'un tiers. *A priori*, cette conception peut être prise en compte par le concept de gouvernement privé. Anderson soutient en effet qu'en plus de porter atteinte à la liberté républicaine des travailleurs et des travailleuses, le gouvernement privé porte atteinte à leur liberté négative. En contraignant leur liberté républicaine, le gouvernement privé se trouve également à contraindre substantiellement leur liberté négative : en vertu de l'arbitraire de son autorité, il peut contraindre la capacité d'agir de ses sujets, soit intervenir délibérément dans l'espace au sein duquel ces derniers peuvent normalement agir. Par exemple, un employeur peut arbitrairement refuser à une travailleuse de prendre une pause pour aller aux toilettes. Non seulement l'employeur n'a pas à se justifier (ce qui nie la liberté républicaine de la travailleuse), mais par son refus, il se trouve à empêcher délibérément la travailleuse d'agir sans être contrainte (ce qui nie la liberté négative de la travailleuse). Anderson rappelle d'ailleurs que la liberté négative

¹⁵ En l'occurrence, les débats ayant trait à la démocratie d'entreprise et à l'égalitarisme. Les différentes critiques soulevées dans la suite de cet article sont à cet égard ou bien des critiques qui ont été en partie adressées à Anderson (notamment dans les commentaires critiques qui complètent *Private Government*), ou bien des critiques qui ont été adressées à des auteurs et des autrices défendant des positions similaires à celles d'Anderson dans le cadre de ces débats.

dont la plupart des travailleurs et des travailleuses jouissent *de facto* dans leurs milieux de travail est moins le fait d'un droit légalement formalisé que des pressions du marché, des normes sociales, d'une absence d'intérêt et de la décence des employeurs et des employeuses qui les amènent à s'abstenir d'exercer pleinement l'autorité qui leur est légalement octroyée¹⁶. En d'autres termes, la liberté négative dont jouissent les travailleurs et les travailleuses n'existe pas tant en vertu d'une garantie légale qu'en vertu de la non-application de la garantie légale dont bénéficient les employeurs et les employeuses. Il est donc possible de considérer que la liberté négative dépend de la liberté républicaine, et que l'existence de la seconde conditionne celle de la première¹⁷.

Cependant, la conception libertarienne de la liberté va plus loin. Suivant cette conception, chaque agent est également propriétaire de lui-même, soit de sa propre personne et de ses capacités. Par conséquent, chaque agent est libre d'utiliser ses capacités, soit d'agir comme il l'entend à condition de ne pas contraindre, voire de ne pas aggraver autrui¹⁸. L'agent qui décide d'aliéner délibérément et sans y avoir été contraint sa propre liberté en vertu d'un contrat ne contrevient donc pas à sa liberté. Dans sa critique du libertarisme de Robert Nozick, Gerald Allan Cohen soutient ainsi que le point central de la conception libertarienne de la liberté est le principe de propriété de soi avant d'être la liberté en elle-même :

C'est parce que la propriété de soi est essentielle pour Nozick, et que la liberté (conçue en elle-même) ne l'est pas, qu'il ne considère pas l'apparente non-liberté du prolétaire sans propriété comme un contre-exemple [adéquat]. Car le prolétaire forcé de vendre quotidiennement sa force de travail est néanmoins propriétaire de lui-même, doit en fait

¹⁶ Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 63.

¹⁷ « Cette définition de la liberté [la liberté formelle, négative] néglige l'importance d'avoir les moyens de faire ce que l'on veut. » (Anderson, E. (1999), « What Is the Point of Equality? », p. 315.) Nous traduisons.

¹⁸ Cohen, G. A. (1995), « Self-Ownership, World-Ownership, and Equality », p. 67.

l'être pour pouvoir vendre sa force de travail, et est donc néanmoins libre, au sens [où l'entend Nozick]¹⁹.

En d'autres termes, dans la mesure où la conception libertarienne de la liberté fonde la liberté sur le principe de propriété de soi, l'agent qui s'engage dans une relation contractuelle sans y avoir été contraint par un tiers est considéré comme libre et ce, même si cette relation nie sa liberté négative²⁰. Si l'argument ne semble pas particulièrement problématique dans le cas de travailleurs et de travailleuses bénéficiant d'une importante mobilité sociale et économique à l'extérieur de leur milieu de travail, et d'une grande autonomie dans le cadre de leur travail, il l'est davantage dans le cas de ceux et celles qui bénéficient d'une mobilité et d'une autonomie moindres. Ainsi, une préposée à l'entretien ménager qui est payée au salaire minimum et qui bénéficie d'une autonomie marginale dans le cadre de son travail est considérée comme demeurant libre une fois son contrat d'embauche accepté même si ce contrat implique qu'elle se voit assigner un horaire irrégulier par son employeur. À la manière du prolétaire de Nozick, la préposée à l'entretien ménager doit en effet être propriétaire d'elle-même pour accepter le contrat et est, en ce sens, libre au sens libertarien du terme.

La critique que nous qualifierons de « libertarienne » du concept de gouvernement privé peut donc être reformulée de la manière suivante : la critique dont se fait porteur le concept de gouvernement privé est invalide dans la mesure où, en faisant l'impasse sur les implications relatives au concept de propriété de soi, elle porte atteinte au droit de contracter et au droit des travailleurs et des travailleuses sur leurs corps²¹. Cette critique libertarienne peut toutefois être rejetée et ce, pour deux raisons. En ce qui concerne l'atteinte au droit de contracter, il est en effet possible de soutenir que s'il a consenti au contrat, l'agent n'a pas consenti à tout ce qui n'est pas inscrit à même le contrat. À cet égard, Anderson souligne qu'avec le concept de gouvernement privé, elle cherche à mettre en lumière

¹⁹ Cohen, G. A. (1995), « Self-Ownership, World-Ownership, and Equality », p. 68. Nous traduisons.

²⁰ Lopez-Guerra, C. (2019), « Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It) », p. 538.

²¹ Silberzahn, L. (2018), « La dictature en entreprise ».

une forme d'autorité qui n'est pas exclusivement légale : « Ceci peut sembler tenir d'une conception positiviste de la *loi*. Mais un gouvernement n'a pas à gouverner par la loi – soit par le biais de règles générales de conduites. Il peut gouverner par le biais d'ordres ou de décrets, émis de manière *ad hoc* à une personne particulière en des occasions particulières²². » Le concept de gouvernement privé recouvre non seulement l'autorité légalement reconnue et formalisée dans le contrat, mais également l'autorité qui excède le cadre légal du contrat, soit l'ensemble des ordres et des règles non écrits et émis de manière *ad hoc* par l'employeur ou l'employeuse. La préposée à l'entretien ménager a donc peut-être accepté un contrat qui lui attribue un certain nombre d'heures par semaine, mais elle n'a pas nécessairement accepté que son employeur diminue ou augmente significativement ce nombre d'heures d'une semaine à l'autre sans préavis, alors même que ces changements ne sont inscrits nulle part sur son contrat. Le concept de gouvernement privé permet de souligner qu'un contrat de travail est par définition « incomplet », c'est-à-dire qu'il ne définit pas l'ensemble des scénarios possibles, et qu'en vertu de son incomplétude, il laisse davantage de place à l'arbitraire.

En ce qui concerne l'atteinte au droit des travailleurs et des travailleuses sur leurs corps, il est possible de soutenir que leur liberté et leur autonomie n'est pas indépendante des rapports sociaux qui existent en aval et en amont du moment où ils et elles signent le contrat²³. En d'autres termes, la critique libertarienne néglige le fait qu'un contrat n'est pas indépendant de ses conditions de possibilité institutionnelles et légales, soit qu'il ne s'agit pas simplement d'un rapport entre deux agents, encore moins dans le cas d'un travailleur ou d'une travailleuse qui passe contrat avec un employeur ou une employeuse. De fait, loin de négocier leurs contrats, la majorité des travailleurs et des travailleuses se contentent de les accepter et donc de les subir²⁴, d'autant plus lorsque les alternatives qui s'offrent à eux

²² Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 157. Nous traduisons.

²³ Anderson, E. (1993), « The Ethical Limitations of the Market », p. 165 ; Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 60.

²⁴ *Ibid.*, p. 53.

et elles sont réduites, voire inexistantes – ce qui n'est pas sans renvoyer à l'interdépendance des libertés négative et républicaine susmentionnée. Il faut néanmoins préciser que ce rejet de la critique libertarienne tient au rejet plus général du libéralisme qu'implique l'égalitarisme relationnel d'Anderson : « Les égalitaristes diffèrent ainsi des libertariens et des libertariennes en préconisant une conception plus large des conditions sociales de la liberté. Plus encore, ils et elles conçoivent les relations de domination privées, même celles conclues par consentement ou par contrat, comme des violations de la liberté individuelle²⁵ ».

La deuxième critique qui peut être adressée au concept de gouvernement privé relève des limites à imposer aux contraintes exercées, soit du standard d'égalité que présuppose l'égalitarisme relationnel dont dépend le concept. Selon cette critique, le concept de gouvernement privé ne définit pas de manière suffisamment claire et précise le standard d'égalité à partir duquel il est possible de considérer une relation comme étant égalitaire. En d'autres termes, cette critique soulève l'une des difficultés que rencontre toute forme d'égalitarisme relationnel : le caractère qualitatif qu'y revêt l'égalité semble propice à rendre davantage dépendant de son contexte d'application le critère nous permettant d'évaluer l'égalité ou l'inégalité d'une relation. La relativité du standard d'égalité que présuppose l'égalitarisme relationnel est d'autant plus importante que le concept de gouvernement privé concerne, comme nous l'avons vu, non seulement des rapports sociaux légalement reconnus et formalisés dans un contrat de travail, mais aussi des rapports sociaux informels qui sont permis, sans jamais être reconnus comme tels, par ce même contrat. Sans pouvoir être totalement écartée (notamment du fait qu'aucun standard d'égalité ne semble pouvoir être pleinement formalisé dès lors qu'il s'applique à des rapports sociaux plutôt qu'à des choses), cette critique peut être minimisée lorsqu'est pris en considération le critère de justification évoqué par Anderson. Si le problème est l'arbitraire qui caractérise le gouvernement privé, soit l'absence de justification des ordres et des sanctions qu'il émet, alors la solution semble être la mise en place de mécanismes de redevabilité (la consultation, la réciprocité et la reconnaissance) entre les agents

²⁵ Anderson, E. (1999), « What Is the Point of Equality ? », p. 315.

engagés dans des rapports sociaux en milieu de travail, soit la mise en place de mécanismes permettant, voire obligeant le gouvernement à se justifier auprès de ceux et celles qu'il gouverne. Ces mécanismes contribuent de fait à mettre en évidence les éventuelles inégalités découlant de l'arbitraire du gouvernement privé. Il importe alors de remarquer que le critère de justification permet de comprendre l'insistance d'Anderson sur la quatrième solution qu'elle esquisse en réponse au problème que représente le gouvernement privé, à savoir la reconnaissance de la parole des travailleurs et des travailleuses dans les instances qui les gouvernent (« Pour ces raisons, il n'y a pas de substitut adéquat à la reconnaissance de la parole [voice] des travailleurs et des travailleuses au sein de leur gouvernement²⁶. »). La prise en compte de la parole des travailleurs et des travailleuses jette en effet les bases d'un rapport dialogique entre eux et elles, et leur employeur ou employeuse. En outre, cette prise en compte de leur parole se montre plus adaptée aux dimensions contextuelle et informelle qui caractérisent les rapports sociaux en question. Elle permet ainsi une critique et une révision perpétuelle de ces ordres et de ces sanctions, quand bien même ils ne sont pas formalisés dans un contrat de travail.

La troisième critique qui peut être adressée au concept de gouvernement privé relève du type de contraintes exercées, et plus précisément des limites que rencontre l'analogie État-entreprise. Selon cette critique, le concept de gouvernement privé s'en remet à une analogie de l'État et de l'entreprise afin de critiquer les rapports sociaux en milieu de travail et fait ainsi l'impasse sur les nombreuses différences existant entre l'un et l'autre. La question que soulève Niko Kolodny en conclusion à son commentaire des essais d'Anderson est à cet égard exemplaire :

Qu'est-ce qui rend acceptable pour une entreprise ce qui serait inacceptable pour un État : incluant l'oligarchie et les violations économiquement productives de ce qui serait autrement considéré comme des libertés civiles ? [...] Une fois que nous avons souligné ces différences [entre l'État et l'entreprise], une fois que nous avons appliqué ces

²⁶ Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 9 ; voir aussi p. 143-144. Nous traduisons.

parenthèses, à quel point l'entreprise s'apparente-t-elle à l'État²⁷ ?

La question de Kolodny permet de préciser cette critique et ce, sans qu'il soit nécessaire de relever l'ensemble des différentes objections qui peuvent être opposées à l'analogie en question²⁸. Ainsi, le fait d'appréhender les enjeux politiques qui ont trait aux rapports sociaux en milieu de travail sur la base d'une analogie de l'État et de l'entreprise implique i) de faire l'impasse sur les nombreuses différences existant entre l'un et l'autre ; mais même lorsque ces différences sont minimisées, cela implique ii) de faire l'impasse sur le fonctionnement spécifique de l'entreprise et, s'en suit, d'échouer à critiquer les rapports sociaux en milieu de travail sur la base de leur spécificité, soit sur la base du type de contrainte qui y est exercée. En ce qui concerne les différences existant entre l'État et l'entreprise, Anderson s'accorde avec cette critique : elle considère que ces différences sont suffisamment nombreuses pour rejeter l'analogie entre l'État et l'entreprise lorsqu'il s'agit de critiquer les modes d'organisation des milieux de travail contemporains. C'est d'ailleurs ce rejet qui explique que la critique dont se fait porteur le concept de gouvernement privé n'amène pas Anderson à adhérer à la démocratie d'entreprise²⁹. En recourant à l'analogie de l'État et de l'entreprise, les partisans et les partisans de la démocratie d'entreprise ont en effet tendance à formuler l'argument suivant : si la démocratie est justifiée pour gouverner l'État, elle est justifiée pour gouverner l'entreprise³⁰. Or, il semble que faire reposer la défense de la démocratie d'entreprise et la critique des rapports sociaux en milieu de travail sur cette seule analogie rend l'argument particulièrement fragile à partir

²⁷ Kolodny, N. (2017), « Help Wanted: Subordinates », p. 107.

²⁸ Pour un exposé détaillé de ces objections et des contre-arguments qui peuvent leur être opposés, voir Ferreras, I. et H. Landemore (2016), « In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy ».

²⁹ Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 130-131.

³⁰ Gonzalez-Ricoy, I. (2014), « Firms, States and Democracy: A Qualified Defense of the Parallel Case Argument », p. 9.

du moment où l'analogie est réfutée³¹. C'est donc précisément cet écueil qu'évite le concept de gouvernement privé. Il importe, à cet égard, de réitérer le fait qu'en remobilisant le concept de gouvernement privé, Anderson cherche à solliciter une conception plurielle du gouvernement, soit à en pluraliser les champs d'application. En ce sens, le gouvernement renvoie moins à l'État, qu'à l'autorité – ce qu'écludent les conceptions statocentrées du gouvernement en rabattant l'autorité sur la seule autorité étatique, et que semblent reconduire certains partisans et partisans de la démocratie d'entreprise.

En outre, la mise à distance de l'analogie de l'État et de l'entreprise que rend possible un concept pluriel de gouvernement donne à voir que le concept de gouvernement privé permet de prendre en considération la spécificité du fonctionnement de l'entreprise et des rapports sociaux en milieu de travail. Les critiques d'Anderson ont ainsi tendance à négliger le rapprochement qu'elle opère entre son concept et l'essor des institutions totales, définies par leur régulation exacerbée des corps et des espaces, au XIX^e siècle : « Le XIX^e siècle a assisté à la diffusion des institutions totales à travers la société : la prison, l'asile, l'hôpital, l'orphelinat, l'hospice [*the poorhouse*], l'*usine*³². » C'est d'ailleurs en vertu de ce rapprochement qu'Anderson différencie le gouvernement privé de l'entreprise du gouvernement public des États démocratiques, et qu'elle identifie le type de contraintes spécifiques qu'exerce le gouvernement privé :

Je ne prétends pas que les gouvernements privés en milieu de travail sont aussi puissants que les États. Leur pouvoir de sanction est moindre [...]. Pourtant, les gouvernements privés imposent une régulation beaucoup plus minutieuse, contraignante et radicale des employés et des employées que ne le font les États démocratiques dans n'importe quel domaine autre que ceux de la prison et de l'armée³³.

³¹ Supiot, A. (2018), « De la citoyenneté économique », p. 54.

³² Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, p. 34. Nous soulignons et nous traduisons.

³³ *Ibid.*, p. 63.

Suivant le fonctionnement des institutions totales, les contraintes qu'exerce le gouvernement privé de l'entreprise sont donc à la fois moins puissantes, et plus envahissantes et contraignantes d'un point de vue physique et temporel que celles exercées par l'État.

La théorie de la firme face au concept de gouvernement privé

Nous avons jusqu'à présent affirmé que le concept de gouvernement privé, pourvu qu'il soit compris en fonction de son rapport à l'égalitarisme relationnel, d'une part, et aux institutions totales, d'autre part, permet d'appréhender politiquement les rapports sociaux en milieu de travail, et les enjeux qui y ont trait. Il n'en demeure pas moins que l'un des principaux obstacles que rencontrent toute appréhension et toute critique politique des rapports sociaux en milieu de travail est le discours théorique et normatif existant sur ces milieux. À cet égard, et comme l'a soulevé Anderson, la théorie de la firme développée depuis les années 1970 apparaît comme étant emblématique de ce discours et de l'impasse qu'il fait sur le fonctionnement interne des entreprises, notamment dans la mesure où elle prend appui sur certains des postulats du modèle normatif de la société de marché³⁴.

La théorie de la firme vise à expliquer pourquoi la production au sein des économies capitalistes contemporaines est principalement le fait des entreprises, soit d'organisations hiérarchiques, plutôt que le fait de travailleurs et de travailleuses individuelles organisées sur une base autonome. En d'autres termes, elle vise à expliquer pourquoi à un certain moment la production cesse d'être organisée par le marché pour l'être par l'entreprise. À travers la réponse qu'elle apporte à cette question, la théorie de la firme s'avère paradoxale. Elle tend à la fois à

³⁴ Il importe de préciser que la critique d'Anderson s'élabore contre les principaux représentants de la théorie de la firme, soit Armen Alchian, Harold Demsetz, Michael Jensen et William Meckling. Certaines théories de la firme seraient sans doute à même de tenir compte des critiques d'Anderson, soit de prendre en considération l'enjeu de la hiérarchie et le problème qu'elle soulève quant à l'autorité et à la liberté. C'est par exemple ce que suggèrent les travaux de Ronald H. Coase (*cf.* Coase, R. H. (1937), « The Nature of the Firm », p. 387-390) contre lesquels s'élèvent Alchian, Demsetz, Jensen et Meckling.

expliquer sur une base économique l'existence des entreprises et leur fonction au sein des économies capitalistes contemporaines, et à dénier sur une base juridique l'existence de rapports sociaux hiérarchiques qui ne relèvent pas du marché au sein de ces mêmes entreprises. Pour ce faire, la théorie de la firme soutient, d'une part, que les entreprises permettent de réaliser des économies d'échelle non négligeables et d'obtenir des gains de productivité en substituant au marché une autorité centrale qui coordonne la production, et d'autre part, que les rapports sociaux à l'intérieur des entreprises relèvent de rapports contractuels qui sont le prolongement du marché³⁵. Michael Jensen et William Meckling considèrent ainsi que la firme est « simplement une forme de fiction juridique qui sert de nexus pour des relations contractuelles³⁶ ». Le paradoxe tient au fait que la théorie de la firme entretient la confusion entre la société en tant que forme juridique, avec laquelle les travailleurs et les travailleuses passent contrat, et l'entreprise en tant qu'organisation socio-économique, soit l'ensemble des rapports sociaux qui permettent de produire ou de distribuer des biens ou des services³⁷. Par conséquent, la théorie de la firme pose un problème en ce que, en même temps qu'elle cherche à expliquer pourquoi l'organisation du marché et celle de l'entreprise diffèrent, elle postule que l'organisation de l'entreprise est similaire à celle du marché afin d'éviter d'avoir à se confronter à la question de l'autorité au sein de l'entreprise. En d'autres termes, elle postule cette similitude afin d'éviter d'avoir à se confronter à la question de l'autorité au sein de l'entreprise en des termes autres qu'économiques.

Le concept de gouvernement privé permet alors de critiquer la théorie de la firme de deux manières. Dans un premier temps, le concept permet d'appréhender la firme comme une organisation

³⁵ Anderson affirme en ce sens qu'Armen Alchian et Harold Demsetz « prétendent que chaque interaction en milieu de travail tient d'une négociation entre les cadres, et les travailleurs et travailleuses ». (Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It*, p. 56.) Nous traduisons.

³⁶ Jensen, M. et W. Meckling (1976), « A Theory of the Firm : Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure », p. 311. Nous traduisons.

³⁷ Eisenberg, M. A. (1999), « The Conception That the Corporation is a Nexus of Contracts, and the Dual Nature of the Firm », p. 827-830.

socio-économique et d'en faire un enjeu politique. Comme nous l'avons vu avec la critique de la conception libertarienne de la liberté, le concept de gouvernement privé nous amène à voir les limites que rencontre une conception strictement juridique de l'entreprise et des rapports sociaux en milieu de travail, et à dépasser cette conception. Sur cette base, le concept de gouvernement privé permet de résoudre le paradoxe de la théorie de la firme : lorsqu'elle est appréhendée à l'aune du concept de gouvernement privé, l'entreprise apparaît comme une forme institutionnelle de coordination économique alternative au marché, la société n'étant que l'entité légale qui en structure les activités. Puisqu'il s'agit d'une organisation au sein de laquelle l'autorité est exercée afin de coordonner la production ou la distribution de biens ou de services, les rapports sociaux en son sein diffèrent de ceux entretenus par les différents agents au sein du marché dans la mesure où ils sont encadrés et, en bonne partie, définis par cette autorité. En outre, même si l'émergence de la « *gig economy* » et les restructurations contemporaines des milieux de travail propices à leur fragmentation peuvent amener à remettre en question la pertinence du concept et à considérer que, dans un tel contexte, les rapports sociaux sont amenés à ressembler davantage à ceux que l'on retrouve au sein du marché³⁸, le concept n'en demeure pas moins valide. En effet, si les processus d'externalisation tendent à provoquer l'éclatement des entreprises en « refil[ant] aux sous-traitants les coûts des aléas de production³⁹ », ces entreprises gardent néanmoins le contrôle sur la production et les conditions de travail des travailleurs et des travailleuses – et ce, même s'ils et elles sont considérés comme des autoentrepreneurs et des autoentrepreneuses. En d'autres termes, la prétendue horizontalité de la « *gig economy* » qui suppose le retour à une forme de libre-marché où tous les agents économiques sont inscrits dans des rapports contractuels les uns avec les autres dissimule simplement une réorganisation des structures hiérarchiques, soit verticales, propres aux entreprises.

Dans un deuxième temps, le concept de gouvernement privé permet de dissocier la question de la hiérarchie de la question de

³⁸ C'est notamment ce qui amène Alain Supiot à considérer que les différences entre l'entreprise et l'État sont appelées à s'accroître (Supiot, A. (2018), « De la citoyenneté économique », p. 54).

³⁹ Pinard, R. (2018), « La revanche des précaires », p. 293.

l'autorité arbitraire, soit d'opérer une distinction entre une autorité légitime et une autorité illégitime. Sur cette base, le concept permet de critiquer le fonctionnement des entreprises sans faire l'impasse sur l'argument économique à partir duquel la théorie de la firme justifie l'existence des entreprises. Selon Anderson, au nombre des rapports sociaux inégalitaires que critiquent les égalitaristes se comptent les hiérarchies d'autorité⁴⁰, celles-là même que vise à problématiser et à critiquer le concept de gouvernement privé. Une hiérarchie d'autorité correspond à une forme de hiérarchie où les agents dits supérieurs émettent des ordres aux agents dits inférieurs, et où les seconds doivent s'en remettre aux premiers et leur obéir. Le problème des hiérarchies d'autorité tient, comme nous l'avons vu, au fait que les agents dits inférieurs y sont à la merci de la volonté arbitraire des agents dits supérieurs, ce qui porte atteinte à leur liberté et à leur autonomie. Cependant, il peut arriver que l'organisation du travail coopératif requière des rapports sociaux verticaux où certains commandent à d'autres en vertu de l'autorité qui leur est conférée. Une hiérarchie d'autorité est dès lors considérée comme légitime en vertu de principes bureaucratiques, le plus important d'entre eux étant l'instauration d'un état de droit attaché à un principe d'efficacité (« *The rule of law, tied to a principle of efficiency*⁴¹ »). En ce sens, les agents dits supérieurs exercent non pas une autorité arbitraire sur les agents dits inférieurs, mais plutôt une autorité qui est nécessaire d'un point de vue instrumental à l'atteinte efficace des objectifs poursuivis par l'entreprise. L'un des corollaires de cette forme d'autorité est qu'elle ne s'étend pas aux domaines de la vie sociale autres que celui de l'entreprise et que le devoir d'obéissance des agents dits inférieurs est limité, au sein du milieu de travail, par une description de tâches implicite ou explicite⁴². Cette limitation de l'étendue de l'autorité des agents dits supérieurs vient alors s'ajouter et compléter le critère de justification dont nous avons précédemment fait état.

⁴⁰ Anderson, E. (2008), « Extending the Egalitarian Toolbox – Equality and Bureaucracy », p. 144.

⁴¹ *Ibid.*, p. 155-156.

⁴² *Ibid.*, p. 156.

Conclusion

En somme, le concept de gouvernement privé permet d'asseoir une critique valide des modes d'organisation des milieux de travail contemporains et des rapports sociaux qui leurs sont sous-jacents dans la mesure où il donne à voir que ces rapports sont fondés sur une hiérarchie d'autorité illégitime, et dans la mesure où il ouvre à une problématisation de l'articulation de cette autorité avec la liberté des travailleurs et des travailleuses. En réinscrivant le concept dans le cadre plus large de l'égalitarisme relationnel que défend Anderson, il nous a d'ailleurs été possible de montrer la cohérence du concept. En effet, si l'on tient compte de l'interdépendance des libertés négative et républicaine, alors la critique basée sur la conception libertarienne de la liberté peut être rejetée ; si l'on tient compte du critère de justification inhérent à l'égalitarisme relationnel, alors la critique basée sur l'imprécision de son standard d'égalité peut être minorée ; et si l'on tient compte du caractère pluriel du concept de gouvernement, alors la critique basée sur le rejet de l'analogie entre l'État et l'entreprise peut être écartée. Au vu de la cohérence du concept, il nous a dès lors été possible de réfuter la théorie de la firme en montrant que le concept permet de dépasser une conception strictement juridique de l'entreprise et de dissocier les formes d'autorité légitimes des formes d'autorité illégitimes.

Il reste alors à savoir quelles sont les stratégies permettant de surmonter le problème que pose le gouvernement privé. La plupart des critiques adressées à ce propos à Anderson se sont concentrées sur son refus d'endosser pleinement la démocratie d'entreprise en tant que mécanisme permettant la prise en compte de la parole des travailleurs et des travailleuses dans les instances qui les gouvernent. Or, dans la mesure où l'émergence du syndicalisme d'entreprise et des mécanismes de prise de parole a été concomitante, en Amérique du Nord et en Europe occidentale, d'une minoration de la parole des travailleurs et des travailleuses à l'extérieur de leur milieu de travail, et donc de leur poids politique⁴³, il semble également nécessaire de s'interroger sur la stratégie alternative que représente la revalorisation du pouvoir de contrainte des institutions de la démocratie politique, d'une part, et des mouvements de travailleurs et de travailleuses

⁴³ Pinard, R. (2018), « La revanche des précaires », p. 315.

élargis à l'ensemble de la communauté, d'autre part. En d'autres termes, il semble que la réponse ne saurait se restreindre au seul domaine de l'entreprise, et qu'elle engage bien plutôt l'ensemble des acteurs sociaux qui sont aux prises avec elle.

Bibliographie

- Anderson, E. (1993), « The Ethical Limitations of the Market » dans *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Harvard University Press, p. 141-167.
- Anderson, E. (1999), « What Is the Point of Equality? », *Ethics*, vol. 109, n° 2, p. 287-337.
- Anderson, E. (2008), « Extending the Egalitarian Toolbox – Equality and Bureaucracy », *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, LXXXII, p. 139-160.
- Anderson, E. (2017), *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Chamayou, G. (2018), *La société ingouvernable*, Paris, La Fabrique.
- Coase, R. H. (1937), « The Nature of the Firm », *Economica*, vol. 4, p. 386-405.
- Cohen, G. A. (1995), « Self-Ownership, World-Ownership, and Equality », dans *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 67-91.
- Cuquier, A. (2017), *Le travail démocratique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Actuel Marx Confrontation ».
- Eisenberg, M. A. (1999), « The Conception That the Corporation Is a Nexus of Contracts, and the Dual Nature of the Firm », *The Journal of Corporation Law*, p. 819-836.
- Ellerman, D. (2018), « Rethinking Libertarianism: Elizabeth Anderson's *Private Government* », *Challenge*, vol. 2, n° 61, p. 156-182.
- Ferreras I. et H. Landemore (2016), « In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy », *Political Theory*, vol. 44, n° 1, p. 53-81.
- Gonzalez-Ricoy, I. (2014), « Firms, States and Democracy: A Qualified Defense of the Parallel Case Argument », <https://works.bepress.com/iigo-gonzales-ricoy/3/>, consulté le 20 novembre 2020.

- Jensen, M. et W. Meckling (1976), « A Theory of the Firm : Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure », *Journal of Financial Economics*, vol. 3, p. 305-360.
- Kolodny, N. (2017), « Help Wanted: Subordinates », dans Anderson, E., *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*, Princeton, Princeton University Press, p. 99-107.
- Lopez-Guerra, C. (2019), « *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)* », *The Philosophical Review*, vol. 128, n° 4, p. 537-541.
- Pinard, R. (2018), « La revanche des précaires », dans *L'envers du travail. Le genre de l'émancipation ouvrière*, Montréal, Lux, coll. « Humanités », p. 293-341.
- Silberzahn, L. (2018), « La dictature en entreprise », *La vie des idées*, <https://laviedesidees.fr/La-dictature-en-entreprise.html>, consulté le 5 décembre 2020.
- Supiot, A. (2018), « De la citoyenneté économique », *Esprit*, n° 3, p. 52-63.

Souffrance, corporéité et restauration du « vivre-humain » en situation de vulnérabilité

Ulrich Metende*

Introduction

La volonté de saisir les mécanismes de la douleur et de la souffrance préoccupe de nombreux philosophes qui se sont sérieusement penchés sur cette problématique. Il s'agit pour l'essentiel d'entre eux de comprendre ces deux phénomènes, mais aussi et surtout de voir comment les subir, les accepter ou s'en détacher notamment. Nous faisons ainsi l'expérience de la douleur et de la souffrance au quotidien et même, elles constituent à certains égards des socles de l'existence humaine. Cependant, il est courant de constater que douleur et souffrance, dans les imaginaires et les représentations de certains individus, signifient la même chose. Cela semble pourtant inexact si nous nous référons aux travaux de Paul Ricœur, pour qui il existe une différence fondamentale aux plans théorique, épistémologique et méthodologique entre ces deux dimensions du « vivre-humain ».

La douleur selon Ricœur se rapporte au corps, alors que la souffrance relève d'une altération réflexive et langagière, c'est-à-dire de ce qui est en rapport direct avec le soi. Suivant cette distinction, la souffrance constituerait le pont entre l'autre et moi, tout en contribuant à l'expression de l'empathie vis-à-vis de l'autre, dont la présence est à la fois effective et affective. Toutefois, même si la

* L'auteur est titulaire d'un Doctorat/Ph.D en Philosophie de l'Université de Yaoundé I (Cameroun) et actuellement Boursier Erasmus Mundus Europhilosophie à l'Université de Toulouse 2 Jean Jaurès (France).

souffrance ne détermine pas nécessairement l'empathie et qu'elle est également susceptible de me couper d'autrui, notre hypothèse est que c'est néanmoins à travers elle que le sujet se reconnaît, tout en reconnaissant l'Autre bien qu'altéré comme *alter ego*.

D'après l'IASP (International Association for the Study of Pain), la douleur renvoie à une « expérience sensorielle et émotionnelle désagréable, associée à des lésions tissulaires réelles ou potentielles, ou décrite en termes de telles lésions¹ ». La douleur relève fondamentalement de la corporéité, elle traduit ainsi une sensation réelle, vécue, exprimée et expérimentée. Toutefois, elle est également l'expression d'une émotion individuelle, raison pour laquelle elle « reste éminemment personnelle et liée aux circonstances de sa survie [celle du sujet]² ». La frontière entre la douleur et la souffrance ne nous semble pas si étanche. Au contraire, il s'agit de l'essentiel des facteurs de vulnérabilisation du sujet, de sa mise à l'écart du « système-humain ».

Le sujet en subissant aussi bien la douleur que la souffrance sous différentes formes, aspects et représentations, devient par là même un être passif, livré à toutes sortes d'instrumentalisations. Par conséquent, comment transformer cette passivité du sujet, vulnérable en parole, dans le souci de le réconcilier avec lui-même et avec le monde ? Voilà ainsi formulée la question à laquelle nous tenterons d'apporter des éléments de réponse dans cette réflexion. Suivant une démarche analytique, nous voulons déterminer les modalités de réparation des humanités récusées à partir d'une philosophie du soin (*care*). Cette philosophie du soin permettra ainsi de démontrer en quoi la « passivité » du sujet est la source de la relation éthique et par conséquent figure de l'empathie.

Douleur, souffrance et corporéité

L'épistémologie de la corporéité nous semble déterminante si l'on veut bien articuler le rapport entre la douleur, la souffrance et la possibilité d'une réparation de l'altération. Dans le platonisme et le cartésianisme par exemple, le corps ne jouait pas un rôle aussi

¹ Cette définition est consultable à l'adresse suivante : www.iasp-pain.org

² Svandra, P. (2012), « Douleur et souffrance. Sur les pas de Paul Ricœur », p. 12.

important qu'actuellement dans la compréhension du « phénomène humain ». En effet, le réductionnisme dont il est le symbole ne permet pas de saisir réellement l'intérêt qu'il représente en matière de construction d'un rapport aussi précieux et délicat avec la conscience. Le corps n'est pas simplement un « tombeau de l'âme », encore moins une « chose étendue », mais plutôt le lieu de nos affects, de nos émotions et de nos sentiments. Son rapport au psychisme est tout aussi important dans la mesure où toute souffrance se ressent au niveau du vécu, des relations intersubjectives, à travers les signes corporels.

Comme le souligne Éric de Rus, la définition de la dignité de la personne humaine est dépendante du statut de son corps, vu que « [l]e corps humain n'est pas seulement un objet matériel parmi d'autres mais est le signe de notre humanité et de notre subjectivité, d'où l'intérêt de réfléchir sur celui-ci notamment lorsqu'on cherche à comprendre ce qu'est l'homme³ ». Or, répondre à la question de savoir ce qu'est l'homme nécessite bien sûr une interprétation ontologique et métaphysique de sa structure ainsi que de sa texture. Mais au-delà de ce mouvement d'abstraction, il faut aussi prendre en compte la phénoménologie du sujet, c'est-à-dire l'étude de ses différentes manières d'être-au-monde, de se projeter et de se réaliser pleinement.

Le corps devient ainsi le lieu de manifestation de la vie. Si souffrir c'est exister, ladite souffrance se traduit par les blessures et les altérations dont est victime notre conscience, mais le corps y paye un lourd tribut. En souffrant, je me reconnais tout en reconnaissant l'Autre, que je situe dans un cadre précis, tout en définissant les rapports à promouvoir avec lui. Dans *Penser le corps*, Maria Marzano aborde cette question de la corporéité et plus précisément du message que porte et communique le corps. Elle relève ainsi que notre corps n'est pas qu'organique, il est aussi et surtout un « corps psychique », raison pour laquelle, « [...] la relation corps-personne peut être qualifiée comme un rapport de possession ontologique : une relation interne et particulière qui signifie que parmi les conditions qui font

³ de Rus, É. (2007), « Dignité de la personne humaine et du statut du corps humain : une approche pour un repérage éthique », p. 1.

que je suis la personne que je suis, il se trouve que je suis constitué de ce corps et non pas d'un autre⁴ ».

Suivant cette représentation du sujet, il faudrait désormais parler de dualité du corps, dans la mesure où ce dernier est à la fois objet – j'ai un corps – et sujet – je suis un corps. Cette double dimension inviterait par la même occasion à plus de considération envers les plaintes, envies, besoins et projets des différents corps – la souffrance, tout comme la douleur, n'étant rien d'autre qu'un mode d'expression de cette présence. Le moment du soin, qui constitue substantiellement un acte de réparation, nous rappelle ainsi qu'il est impossible de vivre indépendamment de notre corporalité. Une fois de plus, Éric de Rus nous rappelle que

[p]arler du corps engage bien l'intériorité humaine. Cela implique de reconnaître qu'il existe des exigences éthiques non négociables en matière de sort qui peut être techniquement réservé au corps, en particulier au corps fragilisé, et cela pour la simple raison que le statut du corps n'est plus séparable de la dignité de la personne⁵.

Si donc l'empathie vis-à-vis du sujet se construit autour de la notion de dignité qui, elle-même, devient dynamique en fonction des circonstances, des situations et des cas, cela amène à postuler une certaine « co-dépendance », une « co-appartenance » entre le corps et la personne humaine.

Dans un tel contexte, la douleur n'engagerait pas uniquement le corps, encore moins la souffrance de l'âme humaine en termes d'affects, de désunion dans le monologue entre le sujet et lui-même. Cette conversation avec soi-même, qui se trouve parfois altérée du fait d'un trouble émotionnel, affectif ou langagier, engage d'une manière ou d'une autre la personne humaine globale dans une situation de crise. Ainsi, dans le cadre médical, la réduction du malade au corps qui souffre aura comme conséquence le refus d'une prise en compte de ses intérêts, de ses exigences, de ses désirs et de ses volontés. Ce processus de déshumanisation situerait ainsi de tels êtres hors du « vivre-humain », étant donné que la dépossession du sujet de

⁴ de Rus, É., *op. cit.*, p. 7.

⁵ *Ibid.*

son corps et de toutes ses autres facultés l'exclut logiquement du cadre humain réel et authentique. Thierry Du Puy-Montbrun affirmera d'ailleurs qu'entre l'âme qui constitue l'intériorité de la personne et le corps qui est *physis*, il existe une union tellement solide au point que, si l'on voulait procéder à une désunion de ces deux entités, c'est l'humanité de l'homme, vulnérable ou non, qui serait ainsi mise en danger.

L'instrumentalisation de l'humain avec une focalisation sur le somatique crée ce que Thierry Du Puy-Montbrun nomme une médecine de l'échec. Ce qui, par extension, consacrerait aussi l'échec de la raison positiviste, dont les limites se font de plus en plus ressentir dans le rapport que les nouvelles pratiques médicales entretiennent avec les personnes vulnérables. En effet, la réparation de la douleur suivant la logique des soins dans la médecine moderne impose une séparation du corps d'avec la personne elle-même. Or, comme le pense Thierry Du Puy-Montbrun, « cette réduction à la matérialité permet de soumettre le malade-maladie à la question de l'analyse, de le décomposer en autant de parties nécessaires comme on le fait pour l'étude de n'importe quel objet. Cette modalité d'approche conforte le médecin dans son rôle de technicien⁶ ». Mais en travaillant sur le corps à la manière d'un technicien, d'un ingénieur ou même d'un mécanicien, le médecin ne se préoccupe généralement que de sa réparation au sens technique du terme. Il fonde ainsi son action autour d'une double performance : premièrement la sienne, mais aussi et surtout celle de la science dont il est l'un des agents.

La corporéité apparaît ainsi essentielle dans la construction des principes et valeurs en vue du progrès et du bien-être de l'humanité. Mais nous ne saurions totalement admettre le propos de David Le Breton, pour qui, « [s]ans corps qui lui donne un visage, l'homme ne serait pas. Vivre, c'est réduire continuellement le monde à son corps à travers la symbolique qu'il incarne. L'existence de l'homme est corps réel⁷ ». Notre désaccord sur certains points ne signifie pas que ces propos ne sont pas pertinents. Au contraire, le mérite de cette thèse de David Le Breton tient à remettre la corporéité au centre des débats anthropologiques, philosophiques, politiques, esthétiques et

⁶ du Puy-Montbrun, T. (2014), *Le corps-objet ou la médecine de l'échec*, p. 21-22.

⁷ Le Breton, D. (2010), *Anthropologie du corps à la modernité*, p. 10.

éthiques. Néanmoins, la formulation des identités et même de la citoyenneté à partir du corps, qui n'est en réalité qu'un reflet, amène à déplacer le débat vers d'autres horizons, car il se poserait par exemple la question de déterminer le statut qu'il s'agirait d'accorder à des êtres mutilés, handicapés, paralysés, entre autres. En somme, ces personnes dont l'existence n'est plus fondamentalement liée au corps mais à la conscience, à l'émotivité, à la sympathie et à l'empathie des soignants, aidants ou des accompagnateurs, notamment.

En fondant l'existence humaine autour de cette logique performative, il nous semble difficile de construire une véritable relation empathique, compte tenu des inégalités anthropologiques naturelles, accidentelles et culturelles qui subsistent. Le corps constitue certes l'« identité narrative » du sujet, comme le souligne Paul Ricœur, mais il faut aussi bien admettre qu'il n'est pas que corps, chair, gènes, cellules, et c'est pour cela que la médecine du corps-objet est problématique, en ceci qu'elle ne parvient pas à articuler toutes les dimensions de la personne dans la réparation de ses dysfonctionnements organiques. L'expérience douloureuse peut certainement permettre des utilisations sociales et culturelles, comme le défend David Le Breton dans *Anthropologie de la douleur*, « toutefois, dans le cadre de la maladie somatique ou psychique, la douleur peut souvent apparaître comme dépourvue de sens ; elle isole le malade et n'ajoute que du malheur au malheur. En envahissant le corps, la douleur devient souffrance globale⁸ ».

Revenons sur la distinction entre la douleur et la souffrance grâce à cet éclairage de Paul Ricœur qui, lors d'un colloque en 1992 expliquait ceci : « on s'accordera donc pour réserver le terme douleur à des affects ressentis comme localisés dans les organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement⁹ ». Cette distinction permet de préciser la différence entre les deux types de corps dont

⁸ Svandra, P., *op. cit.*, p. 13.

⁹ Il s'agit d'un extrait de la communication de Paul Ricœur lors d'un Colloque organisé par l'Association française de psychiatrie à Brest les 25 et 26 janvier 1992, sous le titre original de « Le psychiatre devant la souffrance ». Le texte en question a fait l'objet d'une publication dans le numéro spécial de la revue *Psychiatrie française*, juin, 1992.

nous parlions plus haut, à savoir : le « corps organique », c'est-à-dire le corps en tant qu'objet et le « corps propre », qui exprime le vécu du sujet à partir de tout ce qu'il ressent. Mais Paul Ricœur ne se limite pas à ce constat, il va plus loin dans son raisonnement en relevant que lorsque la douleur touche le corps physique, elle est susceptible d'envahir totalement le sujet en se transformant en souffrance, et que cette survenue de la douleur nous rappelle tout simplement notre corporéité.

À partir de cette réflexion, nous sommes en droit de questionner le sens que prennent les pratiques médicales contemporaines qui développent une sorte d'« algophobie » en prétendant transcender la condition humaine à partir de la vision utopique du posthumain, qui n'est en réalité qu'une volonté de reconfiguration des termes de notre existence. David Le Breton n'a sans doute pas tort de penser que

[l]es sondages révèlent que la peur de souffrir suscite un effroi nettement supérieur au fait de mourir. La douleur est aujourd'hui un non-sens absolu, une pure torture. Elle traduit l'irruption du pire que la mort dans une société qui n'intègre plus ni la souffrance ni la mort comme des données de la condition humaine¹⁰.

Si la douleur et la souffrance n'ont plus de sens, alors des notions telles que l'empathie, la solidarité ou la compassion perdent également leur valeur. De notre point de vue, ceci irait à l'encontre même de la condition humaine, puisque celle-ci est fondamentalement liée à l'existence, ponctuellement ou dans la durée. Et pour David Le Breton, « elle renvoie toujours à un contexte personnel et social qui en module le ressenti. Impossible dans la vie courante d'échapper un jour ou l'autre au mal de dos, à une migraine, à un mal de ventre, une angine, une carie, une écorchure, une brûlure, un heurt contre une porte, une chute¹¹... ». Dé-signifier la douleur et la souffrance reviendrait alors à emprunter une trajectoire vers la crise de la vulnérabilité en tant que socle éthique de l'humanité.

¹⁰ Le Breton, D. (1995), *Anthropologie de la douleur*, p. 165.

¹¹ Le Breton, D. (2009), « Entre douleur et souffrance : approche anthropologique », p. 322.

Il faut également prendre en compte la socialisation de la médecine, notamment ses effets sur la représentation du corps et de la douleur. Selon Mathieu Noury, « à partir de l'entrée de la santé dans le domaine du politique, se produit une socialisation de la médecine et la politisation du corps. C'est ainsi que débute l'histoire de la médicalisation¹² ». Il démontre ainsi que les nouvelles pratiques médicales empruntent des stratégies biopolitiques, en objectivant non seulement le sujet vulnérable, mais aussi en instaurant un contrôle sanitaire accru pour ce qui est des soins de santé, en mettant sur pied un cadre protocolaire avec des directives strictes qui ne tiennent pas toujours compte des souhaits de la personne malade. Dans ce cadre, la crise de l'empathie se manifeste par le fait que la réparation par le soin met de côté l'individualité de chaque corps souffrant avec son histoire et sa trajectoire. Suivant ces propos, il convient de souligner que le corps ne se perçoit pas dans sa double dimension. Comme mentionné précédemment, il n'est considéré ici que comme un « corps organique », et à d'autres échelles comme un bien collectif au sens productif, raison pour laquelle il est soumis aux règles de la médecine. Les soins deviennent ainsi un art par lequel il faut gouverner technologiquement le corps souffrant.

Dans un article intitulé « Le soin à l'épreuve de la cure », Alain-Charles Masquelet remet justement en question cette dichotomie autour de la pratique soignante, c'est-à-dire le fait de ne plus appréhender l'humain comme un tout, mais simplement à partir des cris, des douleurs et des appels à l'aide qu'il émet. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la compassion se fonde sur ces détails qui, malheureusement, trouvent comme réponse une solution technique. Pourtant, il ne s'agit là que d'une fragmentation du savoir médical, car comme le fait remarquer Alain-Charles Masquelet, le savoir médical dans ce contexte devient « une entreprise de simplification et de réduction qui gomme les aspects contextuels, réduit la complexité et donne de la médecine l'image d'une juxtaposition parallèle de connaissances spécialisées peu aptes à livrer accès à une vision synthétique [du sujet]¹³ ». La prise en otage de la médecine moderne

¹² Noury, M. (2010), « Entre autonomie et responsabilité. L'individu au cœur des nouvelles stratégies de gouvernement de la santé », p. 320.

¹³ Masquelet, A-C. (2010), « Le soin à l'épreuve de la cure », in C.-O. Doron et *al* (dir.), p. 55.

par des intérêts extra-médicaux (économique, politique, technologique, etc.) instaure une crise médicale visible. Par exemple, pour ce qui est de la médecine personnalisée, elle « donne l'illusion d'avoir affaire à des personnes, alors qu'il s'agit d'individualisation du biologique contenu dans un corps. L'idée de personne, qui pense, et se pense, n'est pas dans ce projet. La personne est ici sans visage et sans conscience. Elle apparaît à travers une identité génétique, voire numérique¹⁴ ».

La crise médicale dont nous parlions se manifeste à partir de cette disparition du visage de l'Autre, d'une absence de rapport entre soi et l'Autre. La reconnaissance de la « nudité du visage » de l'Autre dont parle Emmanuel Levinas dans *Totalité et infini* apparaît comme une urgence, dans la mesure où celui qui crie et souffre se sent plus que jamais étranger dans le monde dans lequel il vit. Le visage et la parole de l'Autre sont déterminants chez Levinas, et leur reconnaissance constitue une modalité de reconstruction du sujet et de reconsidération de ses rapports avec le monde. C'est l'un des principaux enjeux des sciences et techniques de la santé aujourd'hui, qui doivent chercher « à dépasser la routinisation des gestes et à stimuler un regard et une attitude qui favorisent une pleine reconnaissance de l'autre, au-delà de la composition biologique du corps souffrant¹⁵ ». Cela revient à renouer, et à tisser à nouveau les relations entre le sujet et lui-même d'une part et entre le sujet et le monde d'autre part, en considérant ses différentes réalités et représentations du monde et de l'existence. Par conséquent, il faut reconsidérer l'existence même des personnes vulnérables, à qui quelque chose est dû au-delà de leur état. Mais avant d'y arriver, réexaminons les deux axes du « souffrir » tels que systématisés par Paul Ricœur.

La souffrance comme modalité de la rencontre avec « soi » et avec l' « Autre »

Le « souffrir » chez Paul Ricœur se décline en deux principaux axes, à savoir : « l'axe soi-autrui », en tant que moment d'expression,

¹⁴ Noury, M., *op.cit.*, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*

de matérialisation de l'altération du rapport intersubjectif entre soi et autrui et l'axe de « l'agir-pâtir », qui consacre le « souffrir » comme un fait relevant de la diminution de la puissance d'action du sujet altéré. Analysant cette thèse ricœurienne, Philippe Svandra soulignera que « sur l'axe soi-autrui, il apparaît clairement qu'avec la douleur, la perception que j'ai de mon corps devient évidente¹⁶ ». La question anthropologique et philosophique visant à savoir si je dispose d'un corps ou bien si j'en suis un, trouve une réponse convaincante ici, car en effet, il ne souffre plus d'aucun doute que je suis effectivement un corps. En fait, les effets de la douleur nous rappellent notre corporéité, ce qui fait dire à Emmanuel Levinas que « [d]ans l'impasse de la douleur physique, le malade n'éprouve-t-il pas la simplicité indivisible de son être quand il se retourne dans son lit de souffrance pour trouver de la paix¹⁷ ? ».

Levinas démontre ainsi que le corps souffrant se transforme en lieu de vie de la personne malade, vulnérable, défaillante. Suivant la durée et l'intensité des atrocités auxquelles il est soumis, il change considérablement le statut de celui qui souffre. On ne saurait continuer à dissocier corps et âme dans la relation thérapeutique, étant donné que la finalité des soins est de réintroduire la vulnérabilité comme élément constituant du « vivre-humain », en procédant à une rencontre intime avec le sujet dans ce qu'il a de particulier et d'intime. La reconnaissance de l'Autre, de sa présence et de son humanité, impose alors une responsabilité vis-à-vis de lui. C'est autour de cette responsabilité que Levinas fonde d'ailleurs la possibilité d'une éthique médicale à partir de la notion d'asymétrie comme modalité de réalisation de ce lien empathique.

La souffrance, comme lieu de rencontre entre « soi » et l'« Autre », invite dès lors à une redéfinition des politiques et actions de soins en intégrant les différents aspects qui caractérisent la personne vulnérable, au-delà des simples représentations somatiques. La pensée lévinassienne précise ainsi ce que doit être la relation de soin à partir d'une réparation intégrale des maux de celui qui souffre et appelle à l'aide. Dans un article intitulé « Levinas et l'éthique médicale », Corine Pelluchon revient justement sur ces conditions en démontrant qu'il s'agit de « procurer à ces patients dépendants et

¹⁶ Svandra, P., *op. cit.*, p. 14.

¹⁷ Levinas, E. (1999), *Les imprévus de l'histoire*, p. 30.

particulièrement vulnérables un certain bien-être et s'opposant à la maltraitance qui consiste à les considérer comme les individus dont la vie n'a plus aucun sens ni aucune valeur, ou même à décider systématiquement à leur place¹⁸ ». Les concepts de transcendance de l'autre, du visage et de responsabilité doivent occuper une place de choix dans toute entreprise de soin, parce qu'ils font du soin une modalité de restitution et de réparation de l'humanité perdue.

Si la souffrance est susceptible de conduire à un enfermement et à une condamnation à soi, Levinas note à juste titre que « toute l'actualité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même¹⁹ ». Toutefois, ce rapport ne se limite pas exclusivement à soi, il est davantage ouverture à l'Autre en tant que condition *sine qua non* de l'intersubjectivité. D'ailleurs la méconnaissance de l'Autre, de ses cris, de ses attentes, de ses appels, montre bien l'altération à nous isoler des autres tout en nous séparant du monde. Hannah Arendt traduit cette idée en ces termes : « seule la douleur éloigne radicalement du monde commun²⁰ ».

Néanmoins, Paul Ricœur insiste sur le fait que l'isolement du sujet est relatif au degré et à l'intensité du « souffrir ». Ainsi,

Au plus bas degré s'impose l'expérience vive de l'insubstituable ; autre que tout autre, le souffrant est unique. Au degré suivant s'esquisse l'expérience vive de l'incommunicable ; l'autre ne peut ni me comprendre, ni m'aider ; entre lui et moi, la barrière est infranchissable : solitude du souffrir... [...] A un degré de stridence plus intense, l'autre s'annonce comme mon ennemi, celui qui me fait souffrir (insultes, médisance...). Blessure du souffrir [...] Enfin, au plus haut degré de virulence, se déchaîne le sentiment fantasmé d'être élu pour la souffrance. C'est de là que surgit la question : pourquoi moi ? Pourquoi mon enfant ? [...] Enfer du souffrir²¹.

¹⁸ Pelluchon, C. (2010), « Levinas et l'éthique médicale », p. 240.

¹⁹ Levinas, E. (1990), *Totalité en infini. Essai sur l'extériorité*, p. 263.

²⁰ Arendt, H. (2005), *Journal de la pensée*, p. 700.

²¹ Svandra, P., *op. cit.*, p. 14.

Pour celui qui souffre, le monde apparaît comme littéralement inhabitable. Il est le lieu d'expression d'une violence symbolique et réelle vis-à-vis des personnes vulnérables qui ne parviennent pas à se faire une place dans le monde commun. La perte de certaines facultés a de ce fait un impact considérable dans notre rapport à nous-mêmes, mais aussi dans notre rapport aux autres êtres vulnérables et au monde commun en tant qu'horizon de nos actions.

C'est pour cela qu'elle constitue un moment non seulement d'enfermement, de retranchement, mais aussi qui empêche la réalisation complète et réelle du sujet. La formulation de l'axe de « l'agir-pâtir » dans le rapport du souffrant au monde permet selon Paul Ricœur de rappeler que « [...] la souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme atteinte à l'intégrité de soi²² ». Cette diminution de soi s'exprime à travers un certain nombre d'incapacités, notamment celles de traduire en paroles, en actes et en faits nos désirs ou nos projets et surtout d'assumer nos responsabilités dans les différentes situations qui s'imposent à nous. La souffrance détruit donc toutes les normes éthiques, sociales et politiques. Elle ouvre, selon les termes de Philippe Svandra, une déchirure entre le « vouloir-dire » et « l'impuissance à dire ». En effet, dans ses termes, « lorsque l'on souffre, on ne peut plus être à la hauteur de soi et de son idéal. Le « souffrir » se retrouve bien à l'intersection de ces deux axes, une altération de son rapport à soi et aux autres et une perte plus ou moins importante de ses capacités²³ ».

Ne plus être à la hauteur de soi et de son idéal, c'est en quelque sorte ne plus être à la hauteur de l'humanité, de la communauté humaine et de ses exigences car pour Paul Ricœur, « ce qu'on observe d'abord, c'est le redoublement de l'extrême passivité d'un sujet rejeté sur lui-même par la perte du pouvoir-sur²⁴ » lui-même ainsi que sur le monde. Dans ces conditions, le « vivre-humain » impose d'aider le sujet, de le réhabiliter en transformant sa souffrance en parole. Cette aide peut à la fois être médicale, mais aussi éthique, sociale et politique. Il s'agit de développer de la sollicitude pour celui qui

²² Ricœur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, p. 223.

²³ Svandra, P., *op. cit.*, p. 15.

²⁴ Ricœur, P., *op. cit.*

souffre en lui proposant une aide, un refuge au sein de la communauté humaine. C'est d'ailleurs le moment opportun pour effectuer cette rencontre nécessaire et indispensable. Selon Emmanuel Levinas, « [s]eul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et la relation avec la mort se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible²⁵ ».

La passivité du sujet se transforme en vulnérabilité, faisant de lui la source du fondement de la relation de soin. Lazare Benaroyo, reprenant les propos de Levinas, souligne ainsi que « le corps souffrant est porteur d'une ambiguïté primordiale : alors que l'expérience physique de la souffrance enchaîne le sujet à soi, la vulnérabilité atteste que le sujet est débordé hors de lui, est en situation d'ouverture à autrui²⁶ ». C'est pour cela que la responsabilité pour l'Autre qui souffre devrait aboutir à une réhabilitation de son identité réelle. Le préalable à cette relation de soin autour de la sollicitude, de la compassion et de la réparation des blessures dudit sujet invite à admettre qu'« une science qui se penche sur la maladie, s'y penche parce qu'une réalité est d'abord vécue et parce qu'émerge du sens ou une interprétation. Et cette réalité renvoie à la vie humaine et non à la vie d'un organisme vivant tout court²⁷ ».

Reconstruire ce qui semble perdu en contexte de vulnérabilité, à savoir l'humain, le « vivre-humain », la singularité du sujet revient à comprendre avec Dominique Lecourt la chose suivante :

Il y a une médecine parce qu'il y a des hommes qui se sentent malades, et ce n'est pas parce qu'il y a des médecins que des hommes apprennent d'eux leurs maladies. Il faut concevoir que l'homme malade, soucieux de son état, préexiste à toute conception scientifique et médicale de la maladie. En bref, les systèmes médicaux et toutes traditions médicales (biomédicale y compris) secondent les réalités

²⁵ Levinas, E. (2011) [1979], *Le temps et l'Autre*, p. 64.

²⁶ Benaroyo, L. (2004), « Soins, confiance et disponibilité », p. 62.

²⁷ Noury, M., *op. cit.*, p. 24.

questionnées et signifiées qui prennent la forme de récupérations²⁸.

Ce que nous disons de la maladie comme situation de vulnérabilité nécessitant une réelle empathie est aussi valable pour le handicap, le vieillissement ainsi que toutes les formes « d'humanités récusées ». La réflexion philosophique sur ces différents axes ambitionne justement de restituer à ces êtres ce qui veut leur être enlevé. La réparation, dans ce cadre, signifie donc un retour à une norme non pas sociale, politique ou économique, mais à une norme essentiellement humaine. La souffrance sous toutes ses formes, des lésions corporelles aux défaillances qui s'en suivent, n'occulte pas la question métaphysique de la permanence de la conscience qui précède, accompagne et suit une situation vulnérable. Pour Bertrand Quentin, « nous commettons une erreur de raisonnement en jugeant la vie réelle et potentielle d'un individu en fonction de l'image extérieure qu'il nous renvoie²⁹ ». En effet, la réduction des représentations de l'existence à la productivité et à la performance constitue un ensemble de stéréotypes péjoratifs qui amène à banaliser l'existence des personnes vulnérables et dépendantes. Cela crée un malaise et un mal être généralisé auprès de ces individus, qui n'arrivent pas à s'accepter tels qu'ils sont.

Le fantasme autour de la notion de « qualité de vie », notion fondamentalement objective, nous semble à la fois dangereux et fallacieux, dans la mesure où rien n'empêche une personne paralysée ou déficiente de poursuivre des biens supérieurs. « La santé corporelle » seule ne détermine pas notre épanouissement. C'est justement à ce niveau que se situent les limites de ce que Bertrand Quentin nomme « l'empathie égocentrée », c'est-à-dire cette attitude qui voudrait que l'on s'accorde à dire que les personnes vulnérables ne sauraient être pleinement heureuses parce qu'elles sont précisément défaillantes sur un plan physique ou psychologique. La faute d'une telle démarche réflexive vient peut-être d'Abraham Maslow, dont on se rappelle la théorisation d'une pyramide des besoins échelonnés selon les nécessités. Tout d'abord les besoins physiologiques, ensuite les besoins de sécurité, puis les besoins d'appartenance, les besoins d'estime et enfin les besoins

²⁸ Lecourt, D. (2008), *Georges Canguilhem*, p. 37.

²⁹ Quentin, B. (2012), « Le geronmonde est-il accueillant à souhait ? », p. 2.

d'actualisation de soi. Cette classification conduira Maslow à affirmer que « la sécurité est un besoin plus urgent, plus fort, plus pressant, plus vital que l'amour, par exemple ; le besoin de nourriture est généralement le plus fort de tous³⁰ ».

Bertrand Quentin déconstruit en quelque sorte cette pyramide qui voudrait déterminer les conditions d'épanouissement des hommes. Il avance que les contemporains s'aveugleront en associant la qualité de la vie à l'absence de douleur. Pourtant, des situations comme la fin de vie révèlent avec étonnement que les patients ne fonctionnent pas selon une pyramide au sens de Maslow. Il réhabilite ainsi la douleur en démontrant que la qualité de vie ne se trouve pas forcément dans sa suppression chez les déficients. Cela révèle que, face à la souffrance qui isole ces sujets, il reste quelque chose en eux qui malgré tout nous réunit. Ce quelque chose, c'est notre vulnérabilité commune qui nous rassemble et nous fait nous ressembler, qui nous rapproche en même temps. Philippe Svandra s'interroge alors : « [n]e pourrait-on pas admettre que si j'éprouve de la sollicitude vis-à-vis de mon semblable lorsqu'il souffre, ce n'est pas parce qu'il est mon semblable et qu'il souffre, mais plutôt parce que sa souffrance m'en fait mon semblable ?³¹ ». La réponse à cette question nous semble positive. Étant donné que la souffrance fait partie intégrante de la vie, elle lui donne un sens. Ces interrogations de Philippe Svandra nous interpellent à partir de ce questionnement : « [u]ne existence sans souffrance serait-elle encore humaine ? N'est-ce pas elle qui me donne le courage de m'engager pour l'autre, pour ce semblable qui, comme moi, peut la subir ? Le sens de la souffrance n'est-il pas paradoxalement logé dans son refus même³² ? ».

La souffrance est donc ce qui détermine mon rapport à moi-même, ainsi que mon rapport aux autres dans une communauté de destin. Elle est active, permanente, et d'ailleurs, il existe des souffrances qui vont au-delà de la médecine, du soin et de l'instrumentalisation technoscientifique. Le désir manifeste de prolonger la vie à travers toutes les nouvelles techniques

³⁰ Maslow, A. [1968] (1976), *Vers une psychologie de l'être*, p. 173-174.

³¹ Svandra, P., *op. cit.*, p. 15.

³² *Ibid.*

thérapeutiques ne saurait enliser la souffrance. C'est ce que nous fait comprendre en ces termes Albert Camus dans *L'Homme révolté* :

L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours aussi injustement, même dans les sociétés parfaites, l'homme ne peut se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale³³.

Si le monde médical accorde plus d'importance à la notion de « qualité de vie » qui repose essentiellement sur des bases physiologiques, cela reste une approche dangereuse dans la mesure où cette option est non seulement superficielle mais aussi incomplète dans la description qu'elle livre de l'homme. La critique d'une définition « consensuelle » de l'humanité devrait aussi conduire à une remise en question du processus de mécanisation des soins qui voudrait substituer la technologie à l'humain. Et pourtant, notre corporéité nous rappelle avec Éric Fiat qu'

On ne touche pas un Leib comme on touche un Körper, on ne touche pas le corps d'une femme comme on touche une montre ; on le ferait, qu'immédiatement cette femme se sentirait violée dans sa pudeur [...] rien ne nous inquiéterait plus qu'une mécanisation des soins, qui conduirait à laver un être humain comme on laverait une chambre, et à réduire le fait de lui donner à manger au fait de remplir un ventre³⁴.

Lorsqu'on est déficient, on a nécessairement besoin de la présence de quelqu'un, mais pas forcément d'un robot. Peu importe le degré de performativité de la technologie, celle-ci remplacera difficilement la « chaleur humaine ». L'empathie en situation de vulnérabilité se fonde non pas sur la « froideur technologique », mais bien évidemment

³³ Camus, A. (1951), *L'homme révolté*, p. 363.

³⁴ Fiat, É. (2012), « L'accompagnement comme devoir de civilisation », in Emmanuel Hirsch (dir.), *Fins de vie, éthique et société*, p. 33.

autour de la « chaleur humaine », permettant ainsi de « se coller à l'expérience vécue dans les termes d'une phénoménologie sociale qui fait voir l'existence de chacun comme un lieu unique qui se déploie en un rapport au corps, au temps, aux autres et à l'espace³⁵ ». Réparer à travers le soin consiste alors en autre chose :

[à] toucher le malade, à chercher son regard et à lui parler, sans l'infantiliser, [ce] ne sont pas seulement une façon de rassurer un être qui a perdu la plupart de ses repères et de l'inviter à se reconnecter à ses émotions. [...]. Ce qui est premier pour le malade dément et pour la personne en fin de vie, ce n'est pas la liberté, mais l'humanité qui leur est témoignée³⁶.

L'activité soignante est de ce fait essentiellement réparatrice et restauratrice de l'humanité récusée.

Le soin comme modalité de restauration du « vivre-humain »

Le soin se constitue comme une modalité de reconstruction de soi et de l'autre, dans la mesure où l'engagement éthique du soignant réhabilite les personnes vulnérables dans leur humanité. Mais pour cela, il faudrait avant tout que l'on comprenne qu'il est un don, un acte gratuit et désintéressé – la raison pour laquelle il est empathique. Dans le cadre de la relation thérapeutique, la pratique soignante – attentive aux blessures, aux altérations, aux déficiences, etc., invite en permanence à une responsabilité vis-à-vis de l'Autre qui souffre. Cet appel qu'il nous adresse amène ainsi à faire don de soi pour qu'il se sente pris en compte par nous. Nous avons démontré plus haut que la souffrance éloigne, sépare et isole. C'est la raison pour laquelle le soignant qui dispose de certaines facultés comme la sensibilité, l'émotivité, une histoire à transmettre, devrait sortir du cadre purement normatif et prescriptif exigé par les techniques médicales, pour répondre avant tout à la souffrance de la personne en détresse. Il est question ici de repenser les pratiques de soin à partir de deux

³⁵ Noury, M., *op. cit.*, p. 26.

³⁶ Pelluchon, C., *op. cit.*, p. 241-242.

axes asymétriques : tout d'abord celui qui met en avant la relation « soi-autrui », en offrant la possibilité d'exprimer l'altération physique de la personne en crise. Et en second lieu l'axe « agir-pâtir », qui place le soignant face à la vulnérabilité du souffrant.

Dans le cadre du premier axe « soi-autrui », le fait que la douleur soit bruyante, parlante et porteuse d'un message nous rappelle sans cesse notre corporéité. Cela a certes déjà été dit, mais il conviendrait d'amplifier cette thèse afin que l'on comprenne que le corps n'est pas seulement un objet, et qu'on ne saurait le séparer des affects et des émotions. Dans ce sillage, l'engagement éthique dans le soin comme modalité de réparation invite à comprendre que le corps souffrant est un lieu, un espace et un cadre de vie pour celui qui souffre. Il se sent justement exister à partir de tout ce qu'il éprouve. Le nier reviendrait en d'autres termes à le réduire à un simple objet du système-humain. C'est ce que Paul Ricœur avance lorsqu'il parle de la solitude du « souffrir » comme élément d'éloignement vis-à-vis de la réalité humaine.

Le second axe de la relation asymétrique, à savoir l'« agir-pâtir » permet de comprendre que face à la passivité du sujet vulnérable, l'engagement éthique du soignant convertira cette souffrance en parole. Il faudrait alors offrir un refuge à cette personne, lui redonner un statut d'être actif au sein de la communauté humaine. La souffrance devient ainsi un facteur autour duquel se construit la relation de soin. À travers cette dernière, le soignant se retrouve investi du devoir de responsabilité à l'endroit de celui qui souffre. Le soin, de notre point de vue, répare parce qu'il signifie prendre l'autre en charge, le resituer dans le « vivre-humain » en le réintroduisant au sein de la communauté humaine. La sophistication des systèmes de soins, grâce au développement des outils techniques avec un degré de précision exceptionnel aussi bien en termes préventifs que curatifs voudrait à tout prix supprimer la douleur. Pourtant nous avons démontré que la douleur fait partie de notre histoire. Au-delà des prétentions et projets des nouvelles pratiques médicales, il faudrait prendre en considération ces propos de Philippe Svandra, pour qui « soigner signifie d'abord veiller sur la vie des autres³⁷ ».

³⁷ Svandra, P. (2013), « Sauver le corps pour que l'avenir demeure possible », p. 22.

Le soin conduit ainsi à la rencontre entre la souffrance et la vulnérabilité en devenant par ailleurs une modalité d'expression de notre « vivre-humain ». Relisons ces mots de Philippe Svandra : « [c]omme expression de notre humanité, le soin s'apparente à une sollicitude qui, ne restant pas au stade des sentiments, sait se traduire en actes, et notamment en acte de langage³⁸ ». L'une des premières conséquences de l'altération du sujet est la perte du langage, moyen par lequel il exprime pourtant ses peurs, craintes, attentes et besoins. On ne saurait donc réparer cette perte uniquement par des gestes techniques, mais aussi à travers un « colloque singulier », une rencontre asymétrique entre le soignant et le soigné autour de la relation de soins. Dans ce mouvement, le soignant rencontre une inquiétude, une vulnérabilité qui lui tend la main, qui voudrait trouver des réponses à ses attentes sans pour autant être capable de les exprimer convenablement. La relation de soin s'assimile de ce fait à la rencontre du visage de celui qui souffre.

« [Ce] visage m'intime un ordre, il attend de moi une réponse, même si celle-ci ne peut pourtant jamais satisfaire totalement celui qui m'appelle³⁹ ». Le mérite de cet engagement est qu'il impulse une dynamique animée par la volonté de l'empathie, du souci et de la considération pour l'Autre. L'éthique des soins que nous défendons ici fait du respect de la vie humaine le fondement de la pratique soignante. La « dévitalisation » des personnes vulnérables impose une reconsidération du rapport intersubjectif. Ce rapport, qui se traduit par l'engagement éthique dans les soins, se manifeste principalement au niveau du corps souffrant, le soin devenant dès lors une revendication du sens de la vie. Philippe Svandra souligne à cet égard que « le soin revient donc à nous lier les uns aux autres, à se faire du souci pour autrui et par conséquent à traiter l'autre avec sollicitude. Aussi l'engagement soignant, comme tentative de réponse à la souffrance et à la vulnérabilité humaine, ne relève ni d'une réflexion rationnelle, ni d'un sentiment affectif particulier, mais de l'expression de notre humanité. Le soin se traduit par cette expérience de reconnaissance mutuelle qui permet de passer de la dissymétrie à la

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

réciprocité⁴⁰ ». Cela revient par conséquent à redéfinir les modalités du soin car « soigner, ce n'est donc pas soigner "quelque chose", mais soigner quelqu'un, un autre qui nous ressemble⁴¹ ».

Didier Sicard traduit clairement cette intention en précisant que l'enjeu de la relation soignante est d'amener celui qui souffre à ressentir qu'il existe, qu'il est quelqu'un pour celui qui le soigne et qui l'observe au quotidien. C'est pour cela que les normes et protocoles de soins ne suffisent plus. Dans ce cas, les professionnels de soin devraient comprendre que « les métiers des soins sont toujours sur la brèche à guetter la souffrance, à la rechercher pour tenter de la garder dans le monde commun⁴² ». Le soin devient ainsi une dette à payer à l'endroit de celui qui se sent diminué par les effets de l'altération. Il s'agit donc de « re-possibiliser » l'existence de ces personnes, et le langage semble déterminant à cet effet, en tant qu'ensemble des signes qui rendent possible l'ouverture à l'altérité, altérée ou pas. Selon Antonio Rodriguez, « [l']une des missions du soignant serait, de ce point de vue, de rendre possible une démarche narrative afin de réinscrire la personne dans son existence et lui permettre de donner du sens à ce qui lui arrive. Cette démarche donne alors accès au malade, à son histoire comme récit de vie⁴³ ». Le soin permet ainsi de recréer des liens communs au sens lévinassien. Ces liens amènent la relation de soins à parvenir à la reconnaissance du statut véritable de ces êtres en crises. « [Le] langage se faisant soin devient ainsi hospitalité, ouverture à autrui dont on ne peut prévoir a priori toutes les conséquences⁴⁴ ».

Le soin comme modalité de réparation relèverait de l'ordre de l'impératif éthique car il se situe dans le sillage de la préservation des droits des personnes vulnérables « [...] qui, dépourvues de cette ultime sollicitude, erreraient sans refuge, démunies du moindre recours, jusqu'à ne plus avoir le sentiment d'exister, d'être reconnues quelque part au sein de la cité⁴⁵ ». Le soin exprime notre humanité et

⁴⁰ Svandra, P. (2013), *op. cit.*, p. 23.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Rodriguez, A. (2004), « La souffrance. Effondrement et refondation des valeurs », p. 65.

⁴³ *Ibid.*, p. 24-25.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Hirsch, E. (2011), « Le soin comme engagement éthique », p. 8.

requiert par ailleurs la rencontre entre deux consciences, dont l'une se trouve être en détresse et veut à travers ce geste d'attention se sentir homme. Le « prendre soin », ou « *care* » en anglais, ouvre justement à de telles possibilités en faisant du soin un don, comme nous l'avons déjà mentionné. D'après Claude Evin, le paradoxe hospitalier réside précisément à ce niveau, puisqu'il consiste à « accueillir chaque patient dans ce qu'il a de plus humain et être en permanence à la pointe de la technique. Or la technique ne saurait effacer l'homme. Se poser en permanence la question de l'autre dans la relation de soins est l'un des fondements de la démarche éthique⁴⁶ ».

Étant donné que le bien commun semble ne plus avoir de raison d'être dans le contexte technoscientifique où les incertitudes et la peur sont les maîtres-mots, de même que la responsabilité, le devoir d'humanité dans un tel cadre de transgression des valeurs humaines et du sens de la vie, où la liberté qui caractérise désormais l'être humain introduit des mutations sociales et individuelles, que peut signifier l'éthique du soin ? Comment mettre un terme à cette éthique calculatrice, utilitariste et même manipulatrice qui caractérise la médecine moderne ? Comment revenir à une hiérarchie des valeurs en plaçant justement l'humain au sommet ? C'est là tout l'enjeu de l'engagement éthique de la pratique soignante qui, de manière fondamentale, doit chercher à préserver la dignité et les droits des personnes vulnérables afin de réhabiliter leur « vivre-humain ».

La fonction de l'hôpital comme lieu d'empathie ne doit plus se résumer à administrer des soins. Il doit plus que jamais devenir un lieu d'exercice de l'empathie envers les personnes vulnérables. Cela signifie que leurs intérêts doivent être jugés supérieurs aux progrès technologiques et à la volonté politique. L'engagement éthique dans les soins vise à préserver la « primauté de l'humain ». En réalité, les nouveaux horizons des soins de santé sont tellement délicats que, dans ces nouvelles pratiques médicales, les professionnels des soins de santé doivent veiller attentivement au respect de la personne vulnérable. Au-delà de la réparation, de la réhabilitation de la corporéité de celui qui souffre, le soin devient tout simplement un devoir de civilisation. Il traduit de façon constante une invitation au

⁴⁶ Évin, C. (2002), « Préface », in Emmanuel Hirsch (dir.), *La révolution hospitalière. Une démocratie du soin*, p. 9.

dialogue, à un échange avec la personne qui souffre. Le soin redonne ainsi le désir de vivre puisqu'il symbolise un moment de rencontre et de promiscuité avec en prime une exigence d'humilité de la part de soignants. La pratique soignante appelle dès lors des compétences doubles, c'est-à-dire la maîtrise technique d'une part, et d'autre part la capacité à s'ouvrir à l'autrui, à s'exposer à la vulnérabilité afin de la dévulnérabiliser. Cette rencontre avec l'Autre qui souffre place le souci éthique devant un nouvel horizon, celui de la disponibilité du soignant disposé à accompagner la personne malade, vieillissante ou handicapée dans sa nouvelle vie. Ceci est d'autant plus pertinent dans la mesure où la dégradation du sens et de la figure des soins conduit inéluctablement à l'érection d'un ensemble de difficultés au sein de la pratique soignante contemporaine.

Conclusion

Penser les modalités du « vivre-humain » à partir des soins dans le contexte de vulnérabilité, voilà ce sur quoi portait notre réflexion dans ce bref exposé. Après avoir argumenté autour des liens entre souffrance, douleur et corporéité, nous avons ensuite déterminé en quoi le soin constitue une voie en vue de la réparation des altérations des personnes vulnérables. Au-delà d'un simple constat, il a fallu démontrer en quoi la souffrance permet justement la rencontre entre « moi » et l'« Autre » afin de fonder une relation éthique dans la pratique soignante comme cadre à partir duquel la dévulnérabilisation du sujet souffrant est envisageable. La téléologie de cette démarche n'étant rien d'autre que la construction du projet éthique, politique et social du « vivre-humain » à partir d'une reconsidération de la corporéité en tant que lieu où se vivent toutes les souffrances.

Dans ce contexte, le soignant se doit de ne pas abuser de ses connaissances scientifiques et techniques au détriment du respect de l'humanité de la personne vulnérable. Il s'agit plutôt pour lui d'entendre la plainte de celui qui souffre afin de lui porter secours. Pour Emmanuel Levinas, « dans ce secours à l'autre, à ce premier appel à l'autre, la première réponse est peut-être une réponse de médecin. [...] cette attente médicale de l'autre constitue une des

racines très profondes de la relation interhumaine⁴⁷ ». C'est donc dans cette relation éthique que surgissent l'empathie, la responsabilité et le souci pour l'Autre ainsi que la reconnaissance de son statut humain à partir des cris émis par son corps. Au final, la vulnérabilité nous situe au-delà de toutes considérations sociales, économiques, politiques et technologiques. Elle pose le « vivre-humain » de ces individus comme un impératif éthique.

Bibliographie

- Arendt, H. (2005), *Journal de la pensée (1950-1973)*, Paris, Seuil, 1969 p.
- Benaroyo, L. (2004), « Soins, confiance et disponibilité », *Éthique et santé*, Vol. 1, n° 2, p. 60-63.
- le Breton, D. (1995), *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métaillé, 237 p.
- le Breton, D. (2009), « Entre douleur et souffrance : approche anthropologique », *L'information psychiatrique*, N°4, Volume 85, p. 323-3228.
- le Breton, D. (2010), *Anthropologie du corps à la modernité*, Paris, PUF, 263 p.
- Camus, A. (1951), *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 384 p.
- Évin, C. (2002), « Préface », dans E. Hirsch, *La révolution hospitalière. Une démocratie du soin*, Paris, Bayard, 275 p.
- Fiat, É. (2012), « L'accompagnement comme devoir de civilisation », dans E. Hirsch (dir.), *Fins de vie, éthique et société*, Éditions érès, Coll. « Espace éthique », 856 p.
- Hirsch, E. (2003), « Le sens de l'engagement éthique », dans D. Sicard (dir.), *Travaux du Comité Consultatif National d'Éthique, 20^{ème} anniversaire*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », p. 988-1001.
- Hirsch, E. (2011), « Le soin comme engagement éthique », in *Éthique et Soins*, n° 77, p. 62-64.
- Lecourt, D. (2008), *Georges Canguilhem*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 126 p.
- Levinas, E. (1990), *Totalité en infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de poche, Coll. « biblio essais », 352 p.

⁴⁷ Levinas, E. (1986), « L'éthique est transcendante », entretien avec Emmanuel Hirsch, dans *Médecine et éthique*, p. 43.

- Levinas, E. (1999), *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Livre de poche, 189 p.
- Levinas, E. (2011) [1979], *Le temps et l'Autre*, Paris, PUF, 108 p.
- Marzano, M. (2002), *Penser le corps*, Paris, PUF, Coll. « Questions d'éthique », 192 p.
- Maslow, A. [1968] (1976), *Vers une psychologie de l'être*, Paris, Fayard, 276 p.
- Masquelet, A.-C. (2010), « Le soin à l'épreuve de la cure », dans C.-O. Doron, C. Lefève, A.-C. Masquelet (dir.), *Soin et subjectivité*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », p. 53-67.
- Noury, M. (2010), « Entre autonomie et responsabilité. L'individu au cœur des nouvelles stratégies de gouvernement de la santé », *Sociologie santé*, N° 31, mars, p. 317-329.
- Pelluchon, C. (2010), « Levinas et l'éthique médicale », *Cahiers d'Études Levinassiennes*, n° 9, p. 239-256.
- du Puy-Montbrun, T. (2014), *Le corps-objet ou la médecine de l'échec*, thèse de Doctorat en Philosophie pratique, Université Paris-Est Marne-La-Vallée, soutenue le 26 mars 2014.
- Quentin, B. (2012), « Le geronmonde est-il accueillant à souhait ? », *Technologie au service de l'avancée en âge*, *Revue Gériatologie et société*, n° 141, p. 1-7.
- Ricœur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 432 p.
- Rodriguez, A. (2004), « La souffrance. Effondrement et refondation des valeurs », *Éthique et santé*, n° 2, p. 64-69.
- de Rus, É. (2007), « Dignité de la personne humaine et du statut du corps humain : une approche pour un repérage éthique », *Revue de l'Institut Européen de Bioéthique*, n° 1, mai, p. 1-7.
- Svandra, P. (2011), « Le soin est-il soluble dans la bientraitance ? », *Gériatologie et société*, Vol. 33, n° 133, p. 23-31.
- Svandra, P. (2012), « Douleur et souffrance. Sur les pas de Paul Ricœur », *Soins psychiatrie*, n° 282, p. 12-15.
- Svandra, P. (2012), « Le don dans les soins », *La revue de l'infirmière*, n° 185, p. 32-33.
- Svandra, P. (2013), « Sauver le corps pour que l'avenir demeure possible », *Présence d'Albert Camus*, n° 4, p. 23-36.
- Worms, F. et G. Blanc (2006), « Introduction », *Revue Esprit*, n° 321, janvier, p. 77-79.

Face à la crise : le communisme ; à propos de Frédéric Lordon et de son essai *Figures du communisme*

Arnaud Saint-Cyr*

Résumé

Dans son plus récent ouvrage, Figures du communisme, l'économiste et philosophe Frédéric Lordon s'attaque au problème brûlant de la double crise, économique et environnementale, actuelle. Lordon désigne le coupable : le capitalisme, qui détruit la planète par son exploitation sans vergogne de la nature, et qui détruit la vie par son exploitation des êtres humains. Face à ce système mortifère, une sortie du capitalisme s'impose. Sortir du capitalisme, certes, mais pour le remplacer par quoi ? Lordon nous présente ici son alternative. Contre le capitalisme destructeur de monde, Frédéric Lordon veut la figure du communisme. En s'inspirant des travaux de Bernard Friot, Lordon nous expose son idéal de société communiste : salaire à vie, garantie économique générale, abolition du marché et de la finance, réduction du travail et accès généralisé à la culture et à l'éducation. Il s'en prend également aux obstacles de la révolution communiste, qu'il s'agisse de la bourgeoisie, des grandes institutions financières, des banques, des multinationales, des médias, de l'État, de son armée et de sa police, mais aussi de ceux que Frédéric Lordon appelle « les scouts », les Piketty et consorts, qui espèrent sauver l'humanité et la planète tout en sauvant le capitalisme. Une critique sans concession d'une actualité brûlante.

Frédéric Lordon est surtout connu du grand public comme un économiste hétérodoxe. Pour nous philosophes, il est davantage

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

connu pour ses travaux philosophiques, notamment sa synthèse entre les philosophies de Marx et Spinoza¹. Mais Frédéric Lordon reste dans toutes ses démarches un militant anticapitaliste particulièrement critique de la mondialisation et de l'idéologie libérale. C'est précisément cette motivation qui est au cœur de son dernier livre, *Figures du communisme*², qui vient tout juste de paraître en février de cette année. Le livre ne pouvait pas mieux tomber : en pleine crise économique généralisée, doublée d'une crise sanitaire, on sent bien la nécessité d'un *autre système*. C'est précisément à ce désir de changement, en réponse à cette double crise, que Lordon propose d'apporter une solution en réintroduisant sur la scène de l'histoire la figure du *communisme*.

Un réquisitoire contre le capitalisme

Dès son ouverture et sa première partie, le livre ne passe pas par quatre chemins. Frédéric Lordon y désigne directement le coupable, le responsable de cette double crise : le capitalisme. En détruisant les écosystèmes, par la déforestation, l'exploitation minière, et l'étalement urbain, le capitalisme force les animaux, et leurs pathogènes, à « un contact bien trop rapproché avec les humains, d'où résulte l'augmentation du risque de zoonose [maladies d'origine animale]³ ». Et la situation ne s'annonce pas meilleure alors que la fonte des banquises et du pergélisol menace de libérer une masse de virus inconnus. Sur le plan humain, le bilan du capitalisme n'est pas meilleur : une société hiérarchisée à l'extrême, où il est impossible de bien vivre parce que personne ne vit bien, et où l'existence même des individus est conditionnée par le marché du travail, c'est-à-dire par leur employabilité par les capitalistes. Ce qui amène Lordon à formuler l'inévitable conclusion que « le capitalisme est entré dans une phase où il *détruit l'humanité*, par conséquent l'humanité va avoir à choisir entre persévérer tout court et persévérer dans le capitalisme – pour s'y éteindre⁴ ». Alors que le capitalisme lui-même ne cessait de

¹ Lordon, F. (2010), *Capitalisme, désir et servitude*.

² Lordon, F. (2021), *Figures du communisme*.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

désigner ses propres lois comme « lois naturelles », voilà que la réalité en vient à nous montrer à quel point il est *contre nature*.

Désigner le capitalisme comme responsable de la crise environnementale, c'est aussi rompre avec toute une série d'euphémismes, comme le fait Frédéric Lordon. Cependant, lorsqu'on constate que « 100 entreprises sont responsables de plus de 70 % des émissions de gaz à effet de serre⁵ », le doute n'est plus possible : le capitalisme est bel et bien responsable. Nous ne sommes pas dans l'ère de « l'anthropocène », mais bien dans celle du « capitalocène »⁶. Dès lors, comment peut-on appeler à « changer de mode de vie » sans comprendre que cela implique de changer de mode de production ? Pire, comment fait *Le Monde* pour crier à l'urgence climatique d'un côté⁷, tout en prêchant la doxa néolibérale de l'autre ? Un écologisme conséquent se doit forcément d'être anticapitaliste – et pas seulement réformiste. Car le problème n'est pas le capitalisme « comme ceci » ou le capitalisme « comme cela », le problème n'est pas une phase particulière du capitalisme : son « état présent ». Non, « le problème est bien le capitalisme *tout court*⁸ ». Le capitalisme, en exigeant une croissance illimitée dans un monde fini, est par essence contre nature et hostile à l'environnement. C'est pourquoi la « décroissance » est également une autre forme d'euphémisme. « Il est précisé que “décroissance” est un autre nom pour “sortie du capitalisme”. Mais alors, pourquoi ne pas dire simplement... “sortie du capitalisme”⁹ ? » Ainsi, « décroissance ne serait qu'un euphémisme, qui évite la question centrale du capital. Ou bien, les “décroissants” envisagent la possibilité d'une décroissance, au sein même du capitalisme, ce qui est “techniquement possible”. Mais ça s'appelle la récession, et ça n'est pas beau à voir [...] entre 2008 et 2014, la Grèce perd 33 % de son PIB – une très belle performance de décroissance –, moyennant quoi son taux de

⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁶ « Le climat n'est pas dérégulé par “l'homme”, il est dérégulé par le *capitalisme*. Par conséquent : capitalocène » (*Ibid.*, p. 28).

⁷ « Le cri d'alarme de quinze mille scientifiques sur l'état de la planète », tribune publiée par *Le Monde*, 13 novembre 2017.

⁸ Lordon, F., *op. cit.*, p. 28-29.

⁹ *Ibid.*, p. 103.

chômage atteint 27 %. Oui, c'est l'ennui : dans le capitalisme, le rapport entre croissance et emploi est bien serré¹⁰ ». Encore plus illusoire est l'idée d'un « capitalisme vert », autrement dit « l'idée que le capitalisme, par *l'innovation*, est capable de régler ses propres problèmes¹¹ ». Or encore faudrait-il que le capitalisme y trouve un intérêt, ce qui n'est pas le cas. À l'heure où les glaciers fondent, la seule question que se pose le capitalisme est celle de savoir comment y exploiter les ressources trop longtemps ensevelies.

Cette réfutation des euphémismes et des formes inconséquentes de l'écologisme conduit Lordon à la *critique du scoutisme*. Mais qui sont les *scouts* ? Les scouts sont tous ceux qui rêvent d'une transition écologique pacifique que l'on réaliserait « tous ensemble », bourgeois et capitalistes compris. Or « [s]'il est une chose dont on peut être certain, c'est que l'histoire n'a jamais avancé "tous ensemble" – car l'histoire n'est pas un buffet. Croit-on vraiment qu'on va arrêter le capitalisme "tous ensemble" ? (...) Capitalistes inclus ? Bourgeoisie avec¹² ? » Non, la lutte est à l'horizon et il va falloir s'y préparer, nous dit Frédéric Lordon. Parmi ceux que Lordon désigne comme des *scouts*, on retrouve *Extinction Rébellion*, *Alternatiba*, *Le Monde*, mais aussi certaines figures qui attirent particulièrement la critique de Lordon. Parmi eux, les auteurs du *Manifeste du travail*¹³, qui appellent à « démocratiser le travail », mais dont les solutions ne vont pas au-delà d'une association des capitalistes et des travailleurs. « Il faut un bicaméralisme d'entreprise [...] la solution passe par un système de double chambre : le conseil d'administration classique, pour le capital, et un conseil ad hoc pour les salariés [...] En résumé, les capitalistes sont priés de continuer d'apporter leurs fonds, mais devront accepter qu'un nombre de salariés fasse veto¹⁴ ». Outre le fait que les capitalistes ne consentiront jamais à cette « solution », il s'agit en fait d'une vieille ruse des capitalistes : associer le travail aux intérêts du capital. « Par exemple, dans cette veine : l'actionnariat-salarié – le rêve du CAC 40 [indice boursier français] depuis la fin des années 1990,

¹⁰ Lordon, F., *op. cit.*, p. 103, 105.

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

¹² *Ibid.*, p. 61.

¹³ Ferreras I. et al. (2020), *Le manifeste du travail : Démocratiser, démarchandiser, dépolluer*.

¹⁴ Lordon, F., *op. cit.*, p. 52.

devenu horizon de la gauche “cucul” » qui permet « des économies de salaire en “payant” avec du papier de la boîte » et qui sert à « briser l’unité du salariat¹⁵ » en empêchant les ouvriers d’une usine de se porter au secours d’une autre lorsque sa fermeture est bonne pour le cours de l’action. En somme, les « solutions » de cette « gauche du rapprochement » (rapprochement entre les patrons et les ouvriers) ne vont pas plus loin que la cogestion à l’allemande que prône Thomas Piketty, autre grand adepte du scoutisme¹⁶. Enfin, parmi les scouts, on retrouve Jürgen Habermas, qualifié de « philosophe de service » par Lordon. « Le principal liquidateur de l’École de Francfort », « le barde tout terrain du “débat démocratique” et de la “délibération” », penseur de référence des journalistes incultes, Habermas, selon Lordon, rêve lui aussi d’une transition « pacifique », « tous ensembles », à la suite d’un « grand débat démocratique », d’un « processus de délibération » au terme duquel le meilleur argument aurait force de raison, une vision pleine de scoutisme qui hélas ne comprend rien à « la politique réelle, aux forces sociales réelles¹⁷ ». À la politique comme lutte des classes, Habermas préfère substituer sa vision de « la politique comme séminaire universitaire », imposant la discussion comme seul salut. Or désormais, l’heure n’est plus à la discussion, mais à la révolution. Face aux partisans du scoutisme, Lordon oppose la figure de Günther Anders, qui, bien que tout à fait bourgeois (marié à Hannah Arendt), avait au moins l’honnêteté intellectuelle, dans son essai *La violence, oui ou non*¹⁸, d’assumer la nécessité de la violence. « Un groupe de fous [...] a installé la possibilité de destruction complète de l’humanité : c’est donc eux ou nous. Ils menacent de nous tuer ? Nous n’avons plus d’autre choix que de les tuer. On est prêt ou on n’est pas prêt à tuer ceux qui veulent nous tuer : oui ou non¹⁹ ».

¹⁵ Lordon, F., *op. cit.*, p. 57-58.

¹⁶ « Le legs de l’histoire est là et on peut aller puiser ce qu’il y a de plus anticapitaliste : la cogestion à l’allemande – nous dit Thomas Piketty. » (*Ibid.*, p. 58.)

¹⁷ *Ibid.*, p. 185-186.

¹⁸ Anders, G. (2014), *La violence, oui ou non : Une discussion nécessaire*.

¹⁹ Lordon, F., *op. cit.*, p. 49.

Les partisans des euphémismes, des fausses solutions, du « tous ensemble » et du scoutisme, tous ces gens forment ce que Frédéric Lordon appelle les « forces de l'évitement » puisqu'ils évitent de désigner le capitalisme comme responsable de la crise actuelle. Leurs prétendues « solutions » ne sont qu'autant d'impasses et de voies de garage destinées à nous égarer de la vraie solution. Car, pour Frédéric Lordon, il n'y a qu'une seule solution : la révolution. « Il n'y a aucune sortie du capitalisme envisageable par “débat” et “consensus” dans les institutions de “la démocratie” (...) la démocratie du capitalisme exclut du champ de son débat la destruction de la propriété privée²⁰ ». Par conséquent, nous ne pouvons régler cette crise qu'en sortant du capitalisme. Autrement dit, le communisme est la seule alternative à l'effondrement capitaliste.

Sortir du capitalisme

Frédéric Lordon consacre la deuxième partie de son livre à la solution communiste et à la sortie du capitalisme. Les partisans d'une sortie du capitalisme sont souvent accusés de vouloir abolir, voire détruire l'économie. Or qu'est-ce que l'économie ? Frédéric Lordon nous propose une définition en s'appuyant sur Marx et Engels : l'économie est « l'ensemble des données sous lesquelles s'organise la production matérielle collective²¹ », autrement dit la production de tous les biens nécessaires à la reproduction de la vie. Or on voit bien par cette définition qu'une sortie du capitalisme n'équivaut pas à une « sortie de l'économie », mais bien à une réorganisation de la production sur des bases nouvelles. Par conséquent, la formule bourgeoise « l'économie ou la mort » n'a pas de sens. Ce que les partisans d'une sortie du capitalisme veulent, c'est échapper à « la tyrannie de la valeur d'échange autonomisée et fétichisée²² », comme le dit Lordon, à ce « primat du nombre » qui rend acceptable de sacrifier des vies humaines au nom d'une « réouverture de l'économie ». Pour ce faire, il faut réorganiser l'économie sur de nouvelles bases, des bases communistes, et ce sont précisément ces

²⁰ Lordon, F., *op. cit.*, p. 254.

²¹ *Ibid.*, p. 88.

²² *Ibid.*, p. 91.

bases du communisme que Frédéric Lordon établit dans la seconde partie de son ouvrage.

Le problème central auquel le futur mode de production communiste sera confronté est celui de la *division du travail*. Nous ne pouvons nous contenter de substituer au capitalisme un réseau (une « fédération ») de communes autonomisées, dont la production serait réduite à l'échelle locale, sans conserver un niveau de division du travail à l'échelle globale. « Le mouvement communaliste échouera s'il ne pense pas la division du travail²³ », nous dit Frédéric Lordon. La production d'une chose aussi simple qu'un stylo exige déjà la métallurgie, l'industrie extractive, la pétrochimie, etc. Par conséquent, il y aura à rejeter, mais aussi à conserver, une partie de la division du travail.

Déjà, le nouveau mode de production communiste entraînera la fin du « niveau de vie » capitaliste. « On ne pourra pas vouloir la fin du système qui nous promet le double désastre viral et environnemental, *et* la continuation de ses “bienfaits” matériels. C'est un lot : avec l'iPhone 15, la voiture Google et la 7G viendront inséparablement la caniculisation du monde et les pestes²⁴ ». Il s'agira d'une « décroissance » certes, mais d'une décroissance en dehors des rapports capitalistes qui entraîneraient à leur suite le chômage de masse et la ruine économique. Mais la vie ne sera pas pour autant misérable sous le communisme. En contrepartie des marchandises capitalistes, nous obtiendrons « la tranquillité matérielle pour tous, de vastes services collectifs gratuits, une nature restaurée, et peut-être par-dessus tout, *du temps*²⁵ ».

Une grande partie de la souffrance sous le capitalisme est causée par le *marché de l'emploi*, par la nécessité pour les prolétaires de vendre leur force de travail aux capitalistes. De cet échange résultent, comme on le sait, *l'exploitation* et *l'aliénation*. De même, l'existence du prolétariat est alors conditionnée au fait de se rendre *utile* à la bourgeoisie²⁶. Pour sortir de cette situation, Lordon propose de

²³ Lordon, F., *op. cit.*, p. 93.

²⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

²⁶ « L'emploi est une catégorie capitaliste. Qui suspend la rémunération, donc la vie matérielle, des individus à un lieu fantastique, nommé “marché du

détacher le salaire (la rémunération) de *l'emploi*. Pour ce faire, Lordon s'inspire du *salaire à vie* de Bernard Friot²⁷, qu'il renomme *garantie économique générale*. Mais en quoi consiste le salaire à vie ? Il consiste tout simplement à remplacer le salaire capitaliste par un salaire social. Ainsi, plutôt qu'un salaire versé par les capitalistes, le salaire à vie est versé à partir de caisses sociales qui sont elles-mêmes remplies à partir de cotisations prélevées sur la valeur ajoutée par le travail. Et plutôt que d'être versé en rémunération d'un travail, le salaire à vie est versé à vie, en fonction d'un niveau de qualification²⁸. Par ce double procédé, on émancipe donc le salaire à la fois de *l'emploi* (et de son *marché*), mais également du *travail*. De plus, par ce simple fait, on émancipe alors le travail. Cependant, s'il ne veut pas tomber dans les travers du scoutisme, le salaire à vie doit éviter de tomber dans l'écueil du « déjà là ». En effet, le salaire à vie est en quelque sorte « déjà là », puisqu'on le retrouve en France sous la forme de *l'assurance sociale* et du *statut de fonctionnaire*, créés en 1945 par les ministres communistes (Ambroise Croizat et Maurice Thorez) entrés au gouvernement après la libération. Le piège du « déjà là » consiste à croire qu'on pourrait imposer le salaire à vie sans passer par la révolution (et même en collaborant avec la bourgeoisie). Or l'assurance sociale et le statut de fonctionnaire (forme de « proto-salaire-à-vie ») n'ont pu être imposés que par un déchaînement de forces politiques sans précédent. « Pour imposer au capitalisme des constructions institutionnelles qui le contredisent – tout en le laissant persévérer quand même –, il a fallu une énergie de l'ordre de grandeur “guerre mondiale”. Avec liquidation des élites anciennes, poids symbolique, politique et militaire du vainqueur soviétique, constat d'échec accablant de la première mondialisation libérale, et table rase partielle²⁹ ». Par

travail”, transfiguration impersonnelle d'un lieu réel, l'arbitraire patronal. » (*Ibid.*, p. 112.)

²⁷ Friot, B. (2012), *L'enjeu du salaire* ; Friot, B. (2014), *Émanciper le travail*.

²⁸ « Le principe du “salaire à vie” est opéré par la cotisation collectée et redistribuée par les caisses, en particulier la “caisse de salaire” qui, comme son nom l'indique, reverse aux personnes leur rémunération sans égard pour aucune autre donnée que leur niveau de qualification » (Lordon, F., *op. cit.*, p. 113-114).

²⁹ *Ibid.*, p. 117.

conséquent, le salaire à vie n'est pas une manière d'éviter la révolution, mais *l'aboutissement d'un processus révolutionnaire*.

Pour ce qui est de la consommation dans le nouveau système communiste, Lordon propose de la constituer sur le même modèle de garantie économique générale. Pour ce faire, le salaire à vie doit être séparé en deux, une partie sera versée sur un compte courant et l'autre sur une *carte Vitale* (carte d'assurance maladie française) étendue. Ainsi dans le communisme « les individus ont accès à trois sortes de consommation : la consommation privée libre : la consommation privée “encadrée”, celle qui est permise par la carte Vitale étendue et “dirige” la demande vers des offres conventionnées, c'est-à-dire conformes à une norme politique de non-nuisance, donc soustraite aux dégâts d'indifférence des productions capitalistes ; enfin la consommation socialisée gratuite (santé, éducation) dont le champ pourra être étendu (transport, logement)³⁰ ».

Poser la question de la consommation, c'est inévitablement poser la question de *l'argent*, de la *monnaie*. Le communisme doit-il « abolir l'argent » ? Pour Frédéric Lordon, ceux qui souhaitent abolir l'argent commettent une double erreur. Premièrement, en abolissant l'argent, ils imaginent pouvoir abolir la violence qu'ils associent à l'argent³¹. Or, c'est faux, puisque la violence perdurera toujours, argent ou non. Deuxièmement, ils s'imaginent pouvoir remplacer l'argent par le troc et l'échange réciproque. Or si ce système peut fonctionner à petite échelle, difficile de l'imaginer à plus grande échelle. « Une entreprise qui fabrique des voitures, par exemple, ou des frigos, bref des biens complexes, composés de choses elles-mêmes complexes, elles-mêmes composées, etc., ne couvrira pas ses besoins par les voies de la réciprocité, voire du troc³² », auquel cas l'usage de la monnaie se révélera très utile. Il ne s'agit donc pas d'abolir l'argent, mais d'abolir le *marché*. Sous le capitalisme, le marché est « l'instance de la validation sociale *en tant qu'elle conditionne la survie matérielle des agents*³³ ». Il s'agit donc de sortir du capitalisme pour pouvoir sortir du marché. À

³⁰ Lordon, F., *op. cit.*, p. 114.

³¹ « L'argent, c'est la violence ; or il y a l'argent ; par conséquent, en supprimant l'argent, nous serons débarrassés de la violence. » (*Ibid.*, p. 123.)

³² *Ibid.*, p. 124.

³³ *Ibid.*, p. 126.

l'inverse du capitalisme, qui est une *économie de marché*, le communisme est une *économie planifiée*. Si la planification existait déjà à l'époque soviétique, force est de constater qu'« il lui a manqué la capacité brute de collecte et de traitement de données » et qu'« [à] l'évidence, sur ce front-là, on sait mieux faire aujourd'hui³⁴ ». En effet, la planification informatique serait incomparablement supérieure à la planification papier, tout en nous épargnant ses aléas bureaucratiques. Par ailleurs, la planification est déjà utilisée par des entreprises capitalistes telles qu'Amazon ou Walmart³⁵. La différence est qu'au lieu de maximiser l'expédition de colis, la planification socialiste nous permettrait d'organiser la production de manière à respecter l'environnement, tout en nous permettant d'échapper au marché de l'emploi.

De même que le communisme abolit le marché, il abolit également *la finance*, c'est-à-dire *la Bourse*. Dans le capitalisme actuel, la finance, sous la forme du capital actionnarial et de la créance, est devenue la force dominante de l'économie. La direction d'une entreprise capitaliste, désireuse de se prémunir contre toute OPA (offre publique d'achat) hostile, est obligée de satisfaire aux conditions des actionnaires pour maintenir le cours de l'action. Et « donc elle fera ce que l'opinion actionnariale lui demande – pour maintenir son cours le plus haut possible, et ainsi décourager les assaillants. L'opinion actionnariale demande-t-elle une rentabilité des capitaux propres de 15 % ? On la lui donnera. Demande-t-elle, en conséquence qu'on ferme les sites économiquement viables, profitables même, mais qui ne sortent que du 5 % ? On les lui fermera ³⁶ ». Les exigences imposées par la finance conduisent donc inévitablement à la destruction de la planète et à la misère humaine, et c'est pourquoi la révolution communiste doit impérativement abolir *toutes* les institutions de la finance. Dans l'économie capitaliste, la finance occupe la fonction de *l'avance* : elle avance ses capitaux, en échange de quoi elle exige le *retour augmenté* des capitaux avancés. Pour pallier cette fonction dans l'économie communiste, Lordon propose de remplacer la logique capitaliste de *l'avance* par celle de la *subvention*. Le système communiste créera une *caisse économique*, constituée par des

³⁴ Lordon, F., *op. cit.*, p. 114.

³⁵ Philips, L. et M. Rozworski (2020), « Walmart, Cheval de Troie socialiste ? »

³⁶ Lordon, F., *op. cit.*, p. 135.

cotisations prélevées sur le modèle de la garantie économique générale, qui sera chargée de subventionner la production. « Cette dernière on l'a compris, devient l'institution responsable du *subventionnement* des projets. Du subventionnement et non du financement³⁷ ». C'est ainsi qu'il est possible de nous débarrasser de l'actionnariat.

Le communisme de Frédéric Lordon se veut également un communisme *luxueux*, au sens originaire du mot, c'est-à-dire un communisme « lumineux ». Le capitalisme a trop longtemps fait main basse sur l'imaginaire du luxe, de la lumière et des couleurs, tout en nous dépeignant le communisme comme un régime gris et bétonné. Pour Frédéric Lordon, il faut subvertir cet imaginaire mensonger : « [s]i le communisme est une proposition grise, il perdra la bataille de l'imaginaire. Mais il n'a nullement à l'être³⁸ ». Le communisme luxueux de Lordon ne doit cependant pas être confondu avec le *Fully Automated Luxury Communism*³⁹ d'Aaron Bastani, vision utopique d'un communisme spatial entièrement automatisé à base d'imprimante 3D et de panneaux solaires. Le luxe ce n'est pas produire *plus*, mais produire *mieux*, ce que permet le communisme, car une fois « laissés à eux-mêmes, c'est-à-dire libérés des violences de la mise au travail capitaliste, les gens font, ils n'arrêtent plus de faire, et même ils font de mieux en mieux : car ils sont des êtres de désirs et d'activités⁴⁰ ». Ainsi le communisme de Lordon n'est pas *quantitativement*, mais *qualitativement* plus luxueux.

Enfin, le communisme doit permettre l'accès à la *culture* et à l'*éducation*. C'est pourquoi le communisme de Lordon vise « [l']accès élargi et permanent au plus grand nombre de savoirs possible pour le plus grand nombre d'individus possible⁴¹ ». Dans l'économie capitalise, la culture est vue comme quelque chose de superflu qui fait immédiatement les frais en cas de crise ou de pandémie, comme nous avons pu le constater. Sous le capitalisme, la *validation sociale* prend la forme pécuniaire et la culture ne peut survivre qu'à condition d'être

³⁷ Lordon, F., *op. cit.*, p. 140.

³⁸ *Ibid.*, p. 155.

³⁹ Bastani, A. (2018), *Fully Automated Luxury Communism*.

⁴⁰ Lordon, F., *op. cit.*, p. 154.

⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

rentable. Il en résulte une précarité et une misère généralisée des artistes, misère que la bourgeoisie encense sous l'idée de bohème « qui encourage celui qui ne veut pas subordonner sa création à la sanction monétaire du marché des œuvres à accepter la misère (...) contrairement à ce mythe, il y a beaucoup à douter que la précarité ait la moindre propriété avantageuse pour la créativité⁴² ». Du côté de la recherche, le CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) a longtemps été un modèle de salaire à vie, puisqu'il paye les individus pour faire ce qu'ils veulent, en l'occurrence de la recherche, sans aucune contrepartie⁴³. Mais cette situation a été mise à mal par la gestion néolibérale qui a décidé de mettre les chercheurs en *concurrence* pour l'accès à des ressources limitées, détruisant ainsi toute créativité intellectuelle. Le communisme, en mettant fin à la *précarité* des artistes et à la *concurrence* des chercheurs, en décorrélant la validation sociale de l'impératif de rentabilité économique via le salaire à vie, libère enfin les possibilités créatrices, intellectuelles et artistiques du plus grand nombre.

Les obstacles au communisme

Frédéric Lordon consacre la troisième et dernière partie de son livre aux obstacles qui barrent la route au communisme. En effet, la bourgeoisie ne lâchera rien de son pouvoir. Bien au contraire, elle mettra tout en œuvre pour défendre le capitalisme et faire dérailler toute tentative de changement. Faisons l'expérience de pensée d'un « gouvernement de gauche déterminé » qui arriverait au pouvoir. À quels obstacles serait-il immédiatement confronté ? Pour contraindre un gouvernement à courber l'échine, la finance dispose d'une arme redoutable : la dette. « Quand le marché n'est pas content, lui toujours faire ainsi : il vend les titres de la dette souveraine, fait baisser ses cours, donc monter ses taux d'intérêt⁴⁴ ». La finance internationale peut ainsi contraindre les États souverains à accepter ses politiques :

⁴² Lordon, F., *op. cit.*, p. 164-165.

⁴³ « Le CNRS en France a longtemps été une réalisation, sans doute approximative, mais néanmoins exemplaire, du "salaire à vie" et de ses vertus : des individus, certes sélectionnés, mais payés quasiment sans contrepartie, à faire pour ainsi dire ce qu'ils veulent. » (*Ibid.*, p. 165.)

⁴⁴ *Ibid.*, p. 177.

privatisations, déréglementation du travail, pas de déficits, pas d'inflation, baisse d'impôts, etc. Autre arme à disposition de la bourgeoisie : les médias. « Il faudra alors imaginer le concert médiatique, l'égout des chaînes d'information continue en plein débordement, la noria fulminante [...] la haine médiatique de classe ne se sentira plus aucune limite⁴⁵ ». Lorsque les médias deviennent la propriété de grands groupes capitalistes (Bouygues, Vivendi en France, Quebecor au Québec), ils deviennent autant d'armes au service de la bourgeoisie et de ses intérêts.

Mais sortons de l'expérience de pensée pour nous intéresser à un cas plus concret : le Chili de Salvador Allende. L'idée d'une « transition pacifique », d'une « voie démocratique » vers le socialisme, « [e]ntre 1970 et 1973, Salvador Allende s'y est risqué. Il en a résulté une leçon de chose politique d'une cruauté qui force la méditation – au moins pour ceux qui auraient le projet de recommencer⁴⁶ ». Les moyens employés par la bourgeoisie contre Allende sont plus drastiques en réalité que ceux envisagés par notre expérience de pensée. Le sabotage patronal (grèves, lock-out), l'inflation, la situation d'embargo économique, le retrait des institutions financières (FMI, Banque Mondiale), toutes ces mesures culminent finalement dans le coup d'État mené conjointement par les militaires chiliens et la CIA, qui débouchera sur la dictature de Pinochet. « Tout ça finit en bombardement aérien de la Moneda [le palais présidentiel chilien]. Et voilà le point de cruauté de la leçon de chose : jusqu'au dernier moment, Allende a voulu croire en la procédure “démocratique” et refusé l'option de la classe ouvrière en armes⁴⁷ ». Faute d'avoir voulu s'armer, les fusils ne se sont retrouvés que dans le camp d'en face. Voilà toute la tragédie du scoutisme, le « jeu démocratique » ne peut fonctionner que si l'on est deux et le problème c'est qu'en face, on n'y croit pas du tout. Tous les moyens sont bons pour maintenir la bourgeoisie en place. « Quand “la démocratie” est la démocratie *bourgeoise*, elle est d'abord *bourgeoise* avant d'être *démocratique*, c'est-à-dire qu'elle n'est démocratique *que dans les limites de sa bourgeoisie*⁴⁸ ».

⁴⁵ Lordon, F., *op. cit.*, p. 177-178.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 203.

Mais les obstacles au communisme ne s'arrêtent pas à l'échelle nationale, ils existent également sur le plan international. Face à l'hostilité internationale, la révolution communiste est immédiatement confrontée à un problème de taille. Ou bien le territoire administré est trop petit et se retrouve donc ignoré par le système d'échange international, ou bien il est trop grand pour être ignoré, ce qui fait qu'il devient inévitablement la proie des interventions impérialistes étrangères. « Tel est le problème des deux tailles critiques – économique et géopolitique : l'une est à dépasser l'autre surtout pas⁴⁹ ». Autre problème, un État qui deviendrait trop grand risque éventuellement de basculer dans le despotisme. Lordon se réfère ici à Kant, qui, dans son essai *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*⁵⁰, rejette l'idée d'un État mondial sous prétexte que ce dernier, en raison de sa taille, deviendrait forcément despotique. Enfin, parmi les autres obstacles inter-nationaux se trouve *l'Union européenne*. « Dépasser le capitalisme, on a compris que ce n'était pas son affaire⁵¹ », nous dit Frédéric Lordon. Mais l'Europe ne parvient même pas à dépasser l'État-nation, ce qui devait être son but. De plus, la seule façon de dépasser l'État-nation selon les européistes serait de former... un État-nation. Quoi qu'il en soit, Lordon nous l'assure, il n'y a pas de révolution communiste qui puisse se dérouler au sein d'une Europe capitaliste. Par conséquent, sortir du capitalisme exigera également une sortie de l'Union européenne.

Poser la question des obstacles internationaux au communisme, c'est également se poser la question de *l'internationalisme*. Comment réagir face à un Bolsonaro qui « se trouve dépositaire d'un bien commun mondial, la forêt amazonienne, qu'il met au saccage – parfaite alliance de la cupidité et de la bêtise à front de bœuf⁵² » ? Comment résoudre cette contradiction entre *bien commun mondial* et *souveraineté nationale* ? Mais il s'agit là en fait d'une contradiction purement capitaliste. Si des souverainetés nationales folles se lancent dans la destruction d'un bien commun, la solution n'est pas de supprimer la souveraineté nationale, mais bien de supprimer la cause de cette folie :

⁴⁹ Lordon, F., *op. cit.*, p. 197.

⁵⁰ Kant, E. (1947), « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite ».

⁵¹ Lordon, F., *op. cit.*, p. 69.

⁵² *Ibid.*, p. 64.

le capitalisme⁵³. Mais un autre problème surgit quant à la question de l'internationalisme : celui de l'internationalisme à l'époque du changement climatique. En effet, comment organiser la lutte anticapitaliste sur une base internationale quand on prend en considération le bilan carbone des transports aériens ? « On est bien forcés de constater que l'internationalisme, sitôt qu'il se donne des contenus concrets, procède d'abord... par le contact international : les voyages. À gros bilan CO₂⁵⁴ ». Pour Frédéric Lordon, l'internationalisme est donc une erreur, une illusion héritée des normes de la mobilité capitaliste, qui n'a jamais vraiment existé et à laquelle il faudra renoncer. Pour Lordon, « on n'a jamais pu compter un seul soulèvement révolutionnaire authentiquement internationaliste (...) L'internationalisme n'est pas une forme politique, et si l'on suit Kant, il est même préférable qu'il n'en soit pas ainsi⁵⁵ ». Le communisme de Lordon rejette donc l'internationalisme, ce qui est une erreur flagrante. C'est bien parce que le capitalisme est *mondial* qu'il faut le combattre à l'échelle *internationale*. Le libre-échange (par exemple le projet de ZLÉA) ne peut être combattu qu'à l'échelle internationale. Les derniers mouvements populaires de masse possédaient d'ailleurs ce caractère internationaliste (printemps arabe, grèves climatiques et mouvement d'opposition à la brutalité policière). Lordon confond donc mondialisation capitaliste et internationalisme prolétarien, car si le premier doit être combattu, le second est un « devoir »⁵⁶. Les obstacles capitalistes (Union Européenne, FMI, OTAN, etc.), s'ils sont internationaux, doivent être combattus internationalement.

⁵³ « Qu'est-ce qui a, par conséquent, créé ce problème intordable entre souverainetés locales et introuvables régulations institutionnelles globales, sinon le capitalisme ? [...] plutôt que de chercher [...] une solution à la contradiction local-global [...] s'en prendre à la force même qui installe les externalités du désastre : le capitalisme. » (*Ibid.*, p. 67.)

⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁶ « L'internationalisme prolétarien est un devoir, mais c'est aussi une nécessité révolutionnaire » (Che Guevara, E. (1965), *Le socialisme et l'homme*, p. 106).

Malgré tous ces obstacles, le capitalisme semble également montrer des signes de faiblesse encourageants. La crise du personnel politique en est un exemple flagrant. Jamais, il y a dix ans, on n'aurait pu imaginer qu'un « personnage aussi insensé, vulgaire, agité, immature⁵⁷ » que Trump, Macron, Bolsonaro, Johnson ou autre puisse devenir président de son pays. Lorsque Muriel Pénicaud, ministre du Travail, appelle les employeurs à « ouvrir leurs chakras⁵⁸ », on se dit que la réalité a dépassé la caricature. Cette crise s'étend également au-delà du champ parlementaire avec des personnages aussi sordides qu'Alexandre Benalla (le conseiller de Macron qui se déguisait en policier). Mais la crise frappe également les partis avec la dislocation des formations politiques établies au profit de nouvelles (M5S, Podemos, UKIP, LREM). « Entre Trump, Bolsonaro ou Johnson l'époque semble décidément aux comiques, la seule différence étant que ce sont tous des comiques riches et involontaires⁵⁹ ». Pour Frédéric Lordon, nous sommes en présence de ce que Gramsci appelait une *crise organique*. Autrement dit une crise dans laquelle « les institutions politiques ne sont plus en état d'accommoder les tensions sociales engendrées par des contradictions économiques trop vives⁶⁰ ». La principale tâche d'un mouvement communiste qui souhaite rompre avec l'hégémonie capitaliste est alors la formation de ce que Frédéric Lordon appelle un *bloc contre-hégémonique*.

Anticapitalisme et antiracisme

Frédéric Lordon consacre la fin de son livre au problème de la constitution d'un *bloc contre-hégémonique*, destiné à mettre fin à l'hégémonie du bloc bourgeois. On a pu apercevoir les prémices d'un tel bloc dans les manifestations antiracistes de juin 2020 et dans l'effroi qu'elles ont suscité chez la bourgeoisie qui y voyait « la convergence des banlieues et de l'extrême gauche⁶¹ » ! Cette observation amène Lordon à poser la question de l'articulation des

⁵⁷ Lordon, F., *op. cit.*, p. 210.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 213.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 208.

⁶¹ *Ibid.*, p. 217.

autres luttes à la lutte anticapitaliste, autrement dit de la *convergence des luttes*. Pour Lordon, la question de la convergence des luttes s'est trop longtemps articulée autour de la *question de la « question centrale »*, les uns réduisant les autres luttes à un sous-produit de la leur. L'explication de Lordon est qu'il existe des réalités différentes pour chacune desquelles la « question centrale » sera différente. De même qu'il est impossible pour des jeunes de banlieues qui se font tirer dessus par la police de ne pas faire de l'antiracisme la « question centrale », il est également impossible pour des ouvriers en grève de ne pas faire de l'anticapitalisme la « question centrale ». Or, on sent bien que ces luttes sont liées, le racisme et le colonialisme ayant par exemple permis au capitalisme de réaliser sa phase d'accumulation primitive. « Le capitalisme ne cesse donc de produire des rapports de domination hybridés, composés, mais toujours sous le primat de sa grammaire de domination à lui [...] à savoir le rapport salarial⁶² ». Néanmoins, on assiste à des tentatives assez spectaculaires de *récupération* des autres luttes de la part du capital. Frédéric Lordon cite les exemples de « Jamie Dimon, PDG de JP Morgan, posant genou à terre devant le coffre de la banque⁶³ », mais on peut également penser aux réseaux féministes du CAC40⁶⁴.

Seulement, si le capitalisme peut volontiers accepter quelques banquiers noirs, pour peu que cela lui permette de détourner la lutte antiraciste de l'anticapitalisme, il ne renoncera jamais à son réservoir de travailleurs « indignes » qu'il destine à la surexploitation, et dont il maintient l'existence via un ensemble de rapports de dominations. Le capitalisme renforce donc sa forme particulière de domination à travers les autres dominations (racistes, sexistes, homophobes, etc.). Cependant, si « la domination salariale s'intensifie en s'appuyant sur les dominations racistes, et sexistes, dans l'autre sens, les dominations raciste et sexiste trouvent aussi à se renforcer dans la domination salariale⁶⁵ ». Cette situation engendre ce que Frédéric Lordon appelle des « *passions pénultièmes* » (du mot « pénultième » qui signifie « avant-

⁶² Lordon, F., *op. cit.*, p. 224.

⁶³ *Ibid.*, p. 225.

⁶⁴ Khider, M. et T. Raglaudre (2020), « Dans les réseaux “féministes” du CAC40 ».

⁶⁵ Lordon, F., *op. cit.*, p. 247.

dernier »), où des gens sont prêts à reconnaître la *hiérarchie structurale* propre au capitalisme pour peu qu'ils ne se trouvent pas au bas de la *hiérarchie salariale*. Cette position, qui exige d'avoir « encore quelqu'un plus bas », qui lutte pour une place « d'avant-dernier », est évidemment une impasse aussi monumentale en son genre que le scoutisme tant décrié par Lordon. Quant aux rapports de domination, la différence entre anticapitalisme et antiracisme, c'est que « le racisme et le sexisme sont *systémiques* » tandis que « [l]e capitalisme, lui est pleinement *institutionnel*⁶⁶ ». Si le racisme et le sexisme sont des *effets* du système, le capitalisme, lui, *est* le système.

Cet état de fait amène Frédéric Lordon à poser quatre principes de convergence des luttes pour l'organisation d'un bloc contre-hégémonique. Premièrement, *l'égalité des luttes* : toutes les luttes sont égales en *légitimité* et en *qualité*. « Il n'y aura pas de bloc contre-hégémonique hors d'une reconnaissance de l'égalité des luttes⁶⁷ ». Cependant, elles ne sont pas toutes égales en *quantité*, puisque les sphères de dominations varient chacune en diamètre et ne recouvrent pas les mêmes populations (la sphère de domination capitaliste étant à cet égard-là plus grande). Il arrive alors souvent que ces sphères se recouvrent. Lordon donne l'exemple des femmes de chambre des hôtels Ibis⁶⁸, triplement opprimées en tant que femmes noires et salariées, auquel cas la convergence des luttes doit servir à articuler ces superpositions. Second principe : *l'autonomie relative* des luttes. Le principe *d'autonomie* consiste à ne pas considérer les autres luttes comme un sous-produit d'une lutte donnée. « Reconnaître l'autonomie des luttes antiracistes ou féministes, ce n'est pas se raconter que, le capitalisme dépassé, ces oppressions en seraient *ipso facto* supprimées⁶⁹ ». Cependant, l'autonomie relative des luttes doit avoir pour corollaire le troisième principe, à savoir *la lutte contre la séparation absolue des luttes*. La bourgeoisie cherche à l'évidence à séparer

⁶⁶ Lordon, F., *op. cit.*, p. 238.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁶⁸ « Allez demander, par exemple, aux femmes de chambres noires des hôtels Ibis, de faire le tri de leurs « causes », ou de hiérarchiser. Ce sont des complexes, ou des agglomérats, de dominations qui se donnent en pratique, si bien que lutter contre l'une est *ipso facto* lutter contre les autres » (*Ibid.*, p. 240).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 241.

les luttes. C'est ce que fait Hilary Clinton lorsqu'elle demande : « [s]i nous brisons les grandes banques demain, ceci mettrait-il fin au racisme ? Ceci mettrait-il fin au sexisme⁷⁰ » ? Mais pourquoi choisir entre les deux luttes ? La bourgeoisie tente de nous faire croire qu'il n'est pas nécessaire d'abolir le capitalisme. Or lorsqu'on considère le salariat comme le substrat par lequel s'exercent toutes les formes de domination en les remobilisant à son profit, on ne voit vraiment pas pourquoi ceux qui ont tout intérêt au renversement du capitalisme n'en feraient pas autant. Le quatrième principe est un principe de *non-nuisance*. Les luttes doivent être menées sans se porter atteinte les unes aux autres⁷¹. On ne peut pas faire des « campagnes de sensibilisation » sur l'environnement ou l'homophobie main dans la main avec les marchands de luxe de chez Gucci, Cartier, LVMH, nous dit Lordon. On ne doit pas abandonner la lutte anticapitaliste pour pactiser aussitôt avec les ennemis du prolétariat. De même, il ne faut pas bazarder la lutte antiraciste pour aller s'allier avec les nazillons du Front National ou les « souverainistes des deux bords », sous prétexte de combattre l'euro. Si elles veulent aboutir et si elles souhaitent mettre fin à l'hégémonie bourgeoise, les luttes doivent être *solidaires* les unes des autres.

Critique

Le livre de Frédéric Lordon a le mérite de poser les bonnes questions à l'heure actuelle. Plutôt que de traiter d'un enjeu philosophique intemporel (comme « qu'est-ce que l'être », ou « qu'est-ce que la connaissance »), *Figures du communisme* s'attaque aux enjeux qui s'imposent à nous de la manière la plus *urgente* et *immédiate* : à savoir la crise environnementale, la pandémie, la crise économique et les violences policières. Le livre a également le mérite de désigner une cause commune à tous ces problèmes : le capitalisme. De plus, le livre évite l'écueil des pseudo « solutions » de réaménagement du

⁷⁰ Lordon, F., *op. cit.*, p. 242.

⁷¹ « Si donc, pour faire dans les grands mots, on devait formuler une éthique politique des luttes, ou de la coexistence des luttes, elle aurait pour premier principe de ne rien faire dans sa lutte qui puisse nuire aux autres. » (*Ibid.*, p. 246.)

capitalisme proposées par tous les « scouts ». Au contraire Lordon opte pour la solution radicale d'une sortie du capitalisme. On est forcé de reconnaître qu'il y a quelque chose de juste et de courageux dans cette position. Lorsqu'un système entraîne inévitablement la destruction de l'humanité, la solution n'est pas de « réparer » ce système, mais de le *détruire*. « Ceux qui font des révolutions à moitié n'ont fait que se creuser un tombeau⁷² », voilà une leçon que Frédéric Lordon a bien retenue. Pour autant, Lordon ne se limite pas à la critique négative : il s'agit également de se figurer le « monde d'après », de se figurer le communisme. En cela, le livre de Lordon est tout à fait réaliste, le communisme n'y étant pas présenté comme une utopie chimérique, mais comme un système économique concret. Les idées de Lordon, même si elles sont empruntées en grande partie à Bernard Friot, ont le mérite de nous aider à nous figurer plus clairement ce que serait une société qui aurait décidé de renoncer à la propriété privée : garantie économique générale, salaire à vie, planification économique et environnementale, suppression de la finance, etc. En cela le livre est remarquable par sa lucidité.

Néanmoins, après avoir lu tout le livre, force est de constater qu'on n'y trouve pas la moindre idée sur *comment* passer du capitalisme au communisme. Certes, l'honnêteté de Lordon le force à reconnaître la nécessité d'une révolution violente qui verrait le peuple en armes, mais pas plus. Or, savoir où, comment et par quels moyens la révolution doit advenir est précisément la question centrale qui a occupé les révolutionnaires des XIX^e et XX^e siècles. Grève générale, insurrection ouvrière ou lutte armée (guérilla) ? Lordon ne tranche pas cette question. La troisième partie de son livre énumère bien les obstacles auxquels le communisme se verrait confronté, mais il ne nous explique pas comment les déjouer. La chose qui s'en rapproche le plus est son chapitre « anticapitalisme et antiracisme », mais ce chapitre est davantage consacré à chercher quelles sont les forces révolutionnaires, plutôt qu'à expliquer comment ces dernières doivent faire la révolution. De plus, sa manière d'essayer de coordonner les luttes semble bien confuse, alors qu'il serait bien plus simple de présenter le racisme ou l'oppression des femmes comme les *superstructures* idéologiques du capitalisme, ce qui aurait pour mérite de

⁷² Saint-Just, L. A. (2004), *Œuvres complètes*, p. 667.

rendre évidentes les raisons pour lesquelles la lutte féministe et la lutte antiraciste *doivent* renverser le capitalisme. Le plus étrange, c'est que Lordon nous explique en détail pourquoi un écologisme conséquent doit *nécessairement* être anticapitaliste, sans prendre la peine d'expliquer en quoi un antiracisme conséquent ou un féminisme conséquent doivent également être anticapitalistes. D'autant que la question des liens entre racisme et capitalisme (ou entre patriarcat et capitalisme) a déjà été posée à la fois par les principaux représentants du mouvement ouvrier et du mouvement antiraciste (qui d'ailleurs sont souvent les mêmes personnes). Néanmoins, sur la question des moyens nécessaires à la révolution, force est de constater que Lordon a au moins le mérite de dire que c'est bien par la révolution qu'il faut sortir du capitalisme (quand bien même il ne précise pas les modalités de cette révolution). Quant à la question de la convergence des luttes, Frédéric Lordon admet lui-même ne vouloir qu'« ouvrir la discussion⁷³ ». De plus, toutes ces précisions seront peut-être amenées dans les prochains ouvrages du philosophe. Auquel cas nous serons ravis de continuer à le lire.

En conclusion, pour l'actualité aigüe des sujets traités par Frédéric Lordon, pour son diagnostic sans fards sur les causes de la double crise actuelle, pour son réquisitoire magistral contre le capitalisme qui détruit nos vies, pour son rejet sans concessions des pseudo-solutions, pour sa volonté inébranlable d'abolir le capitalisme, pour son portrait détaillé de la société communiste, pour toutes ces raisons et bien d'autres, il faut absolument lire *Figures du communisme* de Frédéric Lordon. Parce que cet ouvrage contient l'analyse philosophique la plus juste et la plus intéressante qui ait été écrite sur la pandémie et la crise climatique actuelle.

Bibliographie

- Anders, G. (2014), *La violence, oui ou non : Une discussion nécessaire*, Paris, Fario, 168 p.
Bastani, A. (2018), *Fully Automated Luxury Communism*, Londres, 288 p.
Che Guevara, E. (1965), *Le socialisme et l'homme*, Paris, Maspero, 132 p.

⁷³ « Maintenant la discussion peut commencer » (Lordon, F., *op. cit.*, p. 271).

- Ferreras I. et al. (2020), *Le manifeste du travail : Démocratiser, démarchandiser, dépolluer*, Paris, Éditions du Seuil, 216 p.
- Friot, B. (2012), *L'enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 202 p.
- Friot, B. (2014), *Émanciper le travail*, Paris, La Dispute, 151 p.
- Khider, M. et T. Raglaudre (2020), « Dans les réseaux “féministes” du CAC40 », *Le Monde diplomatique*, vol. 67, n° 801, p. 1, 20-21.
- Kant, E. (1947), « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite », *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier-Montaigne p. 57-91.
- Lordon, F. (2010), *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 216 p.
- Lordon, F. (2021), *Figures du communisme*, Paris, La Fabrique, 282 p.
- Philips, L. et M. Rozworski (2020), « Walmart, Cheval de Troie socialiste ? », *Le Monde diplomatique*, vol. 67, n° 792, p. 28.
- Saint-Just, L. A. (2004), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1248 p.
- Tribune (2017), « Le cri d'alarme de quinze mille scientifiques sur l'état de la planète », *Le Monde*, 13 novembre 2017, p. 6-9.