@

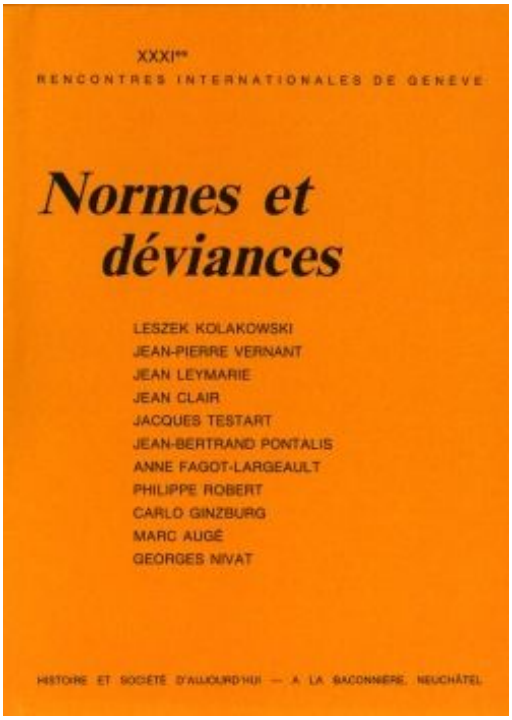
RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE

TOME XXXI
(1987)

NORMES ET DÉVIANCES

Leszek KOLAKOWSKI — Jean-Pierre VERNANT
Jean LEYMARIE — Jean CLAIR — Jacques TESTART
Jean-Bertrand PONTALIS — Anne FAGOT-LARGEAULT
Philippe ROBERT — Carlo GINZBURG — Marc AUGÉ
Georges NIVAT

Édition électronique réalisée à partir du tome XXXI (1987) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1988, 416 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



rencontres internationales de genève

Promenade du Pin 1**, CH-**1204 **Genève**

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

Introduction — Allocution d'ouverture

NORMES QUI COMMANDENT, NORMES QUI DÉCRIVENT

Introduction par Marc Faessler

Conférence de Leszek KOLAKOWSKI

Entretien

VERS LA NORME, PAR LA DÉVIANCE : LE CAS DES JEUNES A SPARTE

Introduction par André Hurst

Conférence de Jean-Pierre VERNANT

Entretien

INVARIANTS ET RUPTURES

Introduction par Claude Lapaire

Conférence de Jean LEYMARIE

LE NU ET LA NORME EN 1907. KLIMT ET PICASSO : LA RUPTURE DES CANONS ESTHÉTIQUES DANS LA MODERNITÉ

Introduction par Rainer Michael Mason

Conférence de Jean CLAIR

Entretien : Normes et déviances en art

MAÎTRISE DE LA PROCRÉATION ET DÉVIANCES

Introduction par Bernard Mach

Conférence de Jacques TESTART

Entretien

LA « DIVAGATION » FREUDIENNE

Introduction par Bertrand Cramer

Conférence de Jean-Bertrand PONTALIS

Entretien

BIO-ÉTHIQUE ET RÉGULATION DE LA RECHERCHE

Introduction par Georges Cottier

Conférence d'Anne FAGOT-LARGEAULT

Entretien

LE CRIME ENTRE DÉVIANCES ET NORMES

Introduction par Gabriel Aubert

Conférence de Philippe ROBERT

Entretien

PILLAGES RITUELS AU MOYEN ÂGE ET AU DÉBUT DES TEMPS MODERNES

Introduction par Lucie Bolens

Conférence de Carlo GINZBURG

Entretien

LA NORME DES AUTRES

Introduction par Giovanni Busino

Conférence de Marc AUGÉ

Entretien

DISSIDENCE EN UTOPIE

Introduction par Jean Starobinski

Conférence de Georges NIVAT

Entretien

Jean STAROBINSKI : Conclusion.

*

Index : Participants aux conférences et entretiens

@

Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats, et le volume qui transcrit le texte des conférences et les moments essentiels des entretiens.

Notre gratitude s'adresse tout particulièrement aux conférenciers et aux personnes invitées aux entretiens ; aux présidents de nos séances de travail ; à M. Denis Bertholet, qui a établi le compte rendu des entretiens et à Mme Marie-Claire Ducret, gui a veillé à la mise au point du manuscrit ; aux représentants de la Ville et du Canton de Genève, qui, par leur contribution financière régulière, permettent aux Rencontres de poursuivre leur mission ; au rectorat de l'Université de Genève, qui met généreusement à notre disposition locaux, moyens techniques et collaborateurs ; à la Radio Télévision Suisse Romande, qui, par ses retransmissions quotidiennes et ses interviews, nous permet d'atteindre un public très vaste ; aux journalistes de la presse locale et nationale, qui ont largement diffusé l'annonce de cette session et, par leurs comptes rendus systématiques, en ont fait connaître les travaux ; à tous ceux qui ont financièrement contribué à la publication de ce volume, plus particulièrement la Banque Hypothécaire et Commerciale Suisse, Caterpillar Overseas SA, la Compagnie de Gestion et de Banque Gonet SA, Nyon et Genève, le Crédit Suisse, la Fédération des Coopératives Migros, Hentsch & Cie, Pictet & Cie, Publicitas, l'Union de Banques Suisses ; à Mme Josiane Theubet, qui, depuis quelques années, fait bénéficier le secrétariat permanent des Rencontres de son enthousiasme et de sa compétence ; aux membres du comité des RIG, qui, tous les deux ans, mettent sur pied le programme de nos sessions.

BERNARD DUCRET
Secrétaire général

JEAN STAROBINSKI
Président

Une série de cassettes sonores complète très utilement cet ouvrage. Elles ont été enregistrées lors de la trente-et-unième session des Rencontres Internationales de Genève et contiennent les entretiens et les discussions entre les conférenciers et les invités. Ces cassettes peuvent être obtenues auprès de la Médiathèque de l'Université de Genève, 3, place de l'Université, CH-1211 Genève 4.

@

INTRODUCTION

@

p.007 De manière de plus en plus insistante, la question de la norme, presque en tous domaines, suscite aujourd'hui notre inquiétude.

Elle occupe nos pensées quotidiennes. Nous faisons appel à des normes, quand nous voulons accroître notre sécurité. Nous souhaitons qu'elles soient fixées et respectées : habitations, routes, outils, aliments doivent « répondre aux normes ». Il en résulte certes des gênes, mais c'est à ce prix que nous nous sentons protégés. Et nous voulons protéger la Terre. Qu'il s'agisse de limiter la consommation d'énergie ou de réduire la pollution, il nous arrive même d'exiger des normes plus sévères... Il en va tout autrement, lorsque la norme concerne les conduites ou les performances attendues de la part des individus. Qui n'a pas protesté contre les normes scolaires d'évaluation ou de passage ? Qui accepte sans difficulté d'avoir à remplir certaines « normes de productivité » ? Et si la plupart des groupes n'ont guère de ménagement à l'égard de ceux qu'ils tiennent pour « anormaux », la sensibilité d'un assez large public peut être conquise, au moins théoriquement, au bénéfice des malchanceux qui sont exclus pour cause de non-conformité à la norme. Ainsi apparaît non plus l'aspect protecteur, mais l'aspect arbitraire et oppressif de la norme. Les « normalisations » dont l'histoire récente nous a fait les témoins sont de nature à nous faire sympathiser avec les irréductibles qui expriment, à tout risque, leur dissentiment... Que faut-il en conclure ? Qu'en bien des cas l'on a fait un mauvais usage de la notion de la norme ? — Quel en serait alors l'usage pleinement légitime ? — Ou faut-il croire, plutôt, que la notion elle-même doit être récusée, sauf à la considérer comme une convention qui ne vaut que pour une société donnée, à un moment donné ?

La mode récente, en philosophie, a été d'intenter procès à la pensée normative, pour la réduire à n'être que l'expression d'une structure de pouvoir. L'on peut, toutefois, émettre un doute : instruire ce procès, p.008 décrire le jeu des structures de pouvoir, est-ce possible, sans introduire, tacitement, d'autres normes ? Lesquelles ? Celui qui conteste les exclusions formulées par la raison normative à l'égard du fou, du déviant, etc., peut-il se borner à déclarer toute

norme infondée ? Il en viendrait à désarmer sa propre critique en la privant de ses critères...

L'aventure de l'art contemporain est significative à cet égard. L'affirmation du style s'est opérée en vertu d'un écart délibéré — d'une déviance par rapport à un langage régnant ; l'innovation réussie instaurait un mode plus libre de composition, ou une expression plus complète de l'artiste, ou une relation plus intense avec le monde : par quoi de nouvelles normes — liberté, expression, vivacité de la relation au monde — supplantaient les anciennes pratiques devenues inopérantes, ou tenues pour telles. On notera toutefois que le refus des normes « établies », tel qu'il s'est manifesté dans les avant-gardes, n'a pas laissé subsister longtemps un même langage, si récent qu'il fût. Si bien que, jusque dans les styles de vie, l'obligation d'un perpétuel dépassement a prévalu — non sans que ce refus de la norme, passé lui-même à l'état de norme, ne finisse par apparaître épuisant et tyrannique. Pour en desserrer la contrainte, une réflexion s'ouvre aujourd'hui, à laquelle, depuis peu, on attribue le qualificatif de « postmoderne ».

Ce n'est là qu'un aspect partiel du problème que veulent aborder les Rencontres. Il en est d'autres qui touchent de près au destin du monde contemporain, et sur lesquels il est urgent d'ouvrir un débat. Car force est de constater que l'étendue des pouvoirs de la science, l'instabilité des comportements sociaux, les déséquilibres mondiaux de tout ordre, les formes diverses du besoin religieux, créent un véritable appel de normes ou de codes de moralité. En cette fin du XX^{e} siècle, il n'est plus possible d'esquiver le devoir de penser face à de nouveaux périls les conditions d'une éthique qui trouverait son champ d'application dans des domaines aussi divers que la recherche biologique et médicale, les mutations nécessaires du droit, les rapports entre peuples surarmés — bref, partout où des pouvoirs récemment développés risquent de devenir destructeurs s'ils ne sont contenus par des règles impérieuses et communément reconnues.

p.009 Sans doute la situation n'est-elle pas sans équivoque. L'appel de normes, dans le monde contemporain, a pu susciter bien des phénomènes que nous jugeons aberrants : sectes, fanatismes de tout type, etc. Mais si nous tenons pour aberrants ces nouveaux obscurantismes normateurs, c'est que nous les jugeons, pour notre part, selon des normes différentes, liées à un ensemble

de valeurs — rationalité, dialogue, pluralisme — que nous devons à la pensée des Lumières. Ces valeurs ne doivent pas échapper à la discussion. Nous n'entendons toutefois pas leur retirer notre confiance : il s'agit bien plutôt de mieux percevoir leurs fondements et leur légitimation, et surtout d'étendre leur champ d'action.

Jean Starobinski

@

ALLOCUTION D'OUVERTURE

DE LA XXXI^{e} SESSION DES RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE

par Jean Starobinski
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.011 Il y a quatre ans, en 1983, les Rencontres Internationales avaient consacré leurs débats à un ensemble de problèmes qui se rattachaient à la formule générale : *Ordre et désordre.*

Le sujet proposé à notre réflexion actuelle reprend une partie de ces problèmes — mais nous invite à les aborder sous l'aspect plus particulier des comportements individuels et collectifs, des règles que les acteurs sociaux instituent, des écarts qui peuvent susciter soit l'innovation créatrice, soit la mise en péril de la vie commune. Il n'y a pas de solidarité sans normes, pas d'invention sans irrespect pour les modèles transmis. Mais l'opposition n'est pas irrévocable. La norme peut prévoir des excès momentanés. La déviance peut se vouloir normative. L'histoire a beaucoup à nous apprendre à cet égard. Dans la situation présente, où la connaissance et la technique modifient rapidement nos moyens d'action, il reste malaisé de s'orienter. La réflexion doit être menée de plusieurs points de vue ; elle doit faire apparaître tout ensemble la complexité des problèmes, et leur urgence. Toutes les grandes disciplines contemporaines — dans le domaine des sciences humaines, et celui des sciences exactes aussi bien — ont voix au chapitre. Au début de cette série d'exposés, il appartient à un philosophe de mettre en lumière tout ce que le concept de norme donne à penser. Les repères que nous offrira Leszek Kolakowski nous seront précieux au long de ces prochaines journées. Je suis reconnaissant au pasteur Marc Faessler d'avoir accepté de présenter le conférencier.

@

NORMES QUI COMMANDENT, NORMES QUI DÉCRIVENT [1]

INTRODUCTION

par Marc Faessler
directeur du Centre protestant d'études de Genève

@

p.013 Le 10 septembre 1973, à cette même tribune des Rencontres Internationales, M. Leszek Kolakowski prononçait sur « La revanche du sacré dans la culture profane » une conférence qui à l'époque nous avait tous surpris car — au moment des débats les plus vifs sur la sécularisation et les théologies de la libération — elle défendait avec tranchant l'irréductibilité du sacré et la radicalité du mal, deux limites au sein desquelles l'humain — entre l'infini et la division — relie sa vie à l'acceptation conjointe d'un sens possible et de sa défaite inévitable. Peut-être fallait-il un philosophe venu de l'Est, ayant espéré avec le marxisme puis s'étant retourné contre lui dans une vive critique du stalinisme, s'étant vu retirer sa chaire d'histoire de la philosophie en 1968 à l'Université de Varsovie, pour nous rappeler dans les années 70 qu'on ne se défait pas sans risque de l'immémoriale dialectique du péché et de la grâce. Aujourd'hui, quinze ans plus tard, nous voici confrontés à l'urgente question des fondements de l'éthique à travers une interrogation sur les concepts de norme et de déviance. A nouveau M. Leszek Kolakowski va nous faire bénéficier de l'acuité de ses analyses, adossées — il faut le savoir — à des travaux sur l'histoire de la pensée, tant religieuse que marxiste, d'une ampleur incomparable. J'en mentionnerai deux, en lien avec notre thème. *Chrétiens sans Eglise,* paru chez Gallimard en 1969, étude qui tente d'ordonner en structure intelligible l'existence de mouvements religieux hétérodoxes dans la Hollande et la France du XVII[e] siècle et dont l'auteur nous dit : « Ce qui m'intéresse essentiellement, ce n'est pas que [ces hérétiques] soient *effectivement* des hérétiques mais plutôt qu'ils *doivent l'être* » (p. 12). Déjà tout entière pressentie l'interrogation sur la nature de la nécessité qui lie norme et

[1] Le 28 septembre 1987.

déviance ! Il faut en second lieu signaler un monumental ouvrage en trois volumes sur les principaux courants du marxisme, du jeune Marx à Ernst Bloch, qui, retraçant le calvaire de la pensée dans son travestissement normalisé en idéologie p.014 d'Etat, en appelle implicitement à la dissidence d'une réflexion susceptible de dépasser tant les impasses de l'utopie que la rationalité sans dépassement issue des Lumières. Déjà tout entière pressentie, une interrogation sur le nécessaire changement de plan seul capable de restituer la norme à l'intégralité de notre expérience cognitive.

Actuellement professeur à Oxford et à Chicago, M. Leszek Kolakowski va nous conduire sur le chemin des fondements, dans l'intervalle entre les normes techniques et les normes qui commandent, là où s'origine la distinction entre le bien et le mal. Nul doute que ce ne soit un chemin fécond, s'il est vrai que la dignité de l'humain est aujourd'hui plus que jamais à la recherche d'une vérité qui ne s'identifie pas au seul vérifiable.

@

LESZEK KOLAKOWSKI Né en 1927 à Radom (Pologne), a fait ses études de philosophie à l'Université de Lodz. Assistant de la chaire de logique de 1947 à 1949, il se tourna ensuite vers l'histoire de la philosophie et de la religion et devint professeur, chef de la chaire d'histoire de la philosophie à l'Université de Varsovie ; il perdit ce poste en mars 1968 pour des raisons politiques.

Obligé de poursuivre sa carrière à l'étranger, il est visiting professor à l'Université McGill (Montréal), 1968, puis à l'Université de Californie, Berkeley (1970). Il sera nommé cette même année Senior Research Fellow au All Souls College d'Oxford où il est établi. Après avoir enseigné à Yale, en 1975, il donne cours au printemps et en été, depuis 1982, au Committee on Social Thought de l'Université de Chicago. Prix de la Paix 1977. Prix Erasme 1983.

M. Kolakowski est l'auteur de plus de trente ouvrages qui font autorité (philosophie, histoire de la philosophie, histoire des religions, politique, quelques petits volumes littéraires) : *Cours sur la philosophie médiévale*, Varsovie, PWN, 1956 ; *Chrétiens sans Eglise*, Varsovie, PWN, 1965, Paris, Gallimard, 1969 ; *Culture et fétiches* : une série d'essais, Varsovie, PWN, 1967 ; *L'esprit révolutionnaire*, suivi de *Marxisme — utopie et anti-utopie*, Complexe, 1978 ; *Philosophie de la religion*, Fayard, 1985 ; *La clef des cieux : récits édifiants tirés de l'histoire sainte*, Complexe, 1986 ; *Le village introuvable*, Complexe, 1986, etc.

M. Kolakowski a participé à la XXIVe session des RIG, en 1973, sur « Le besoin religieux ».

CONFÉRENCE DE LESZEK KOLAKOWSKI

@

p.015 Je parlerai d'une distinction qui paraît à première vue évidente et incontestable. Sans qu'il soit besoin de citer Kant, le sens commun élémentaire suffit, semble-t-il, pour distinguer entre norme descriptive et norme prescriptive — c'est-à-dire pour différencier la norme au sens d'une description de fréquence relative (« il est normal que la température soit au-dessous de zéro en janvier à cette altitude »), et la norme au sens d'un commandement ou d'une prescription (« tu ne tueras pas »). Tout cela est simple. Et réfléchir sur les rapports entre ces deux sortes de normes peut paraître de peu d'intérêt — comme si on voulait discuter des relations entre deux objets reliés par le seul hasard d'appellations homonymes (la *bière* boisson et la *bière* cercueil, par exemple).

Mais à seconde vue, les choses sont moins simples. Non seulement parce que le mot *norme* n'est pas le résultat d'un hasard linguistique dans les deux expressions *normes qui commandent* et *normes statistiques,* mais surtout parce que la différence entre le « prescriptif » et le « descriptif » n'est pas aussi claire qu'il semble. Elle nourrit le même souci qui depuis plus de trois siècles torture l'esprit européen et se laisse résumer ainsi : si l'ordre dans lequel $_{p.016}$ nous vivons est un ordre qui ne dépend pas de nos décisions, cet ordre est-il ou non aveugle et indifférent à la distinction du bien et du mal ? Bref, il s'agit de savoir s'il existe une loi naturelle ou — ce qui revient au même — si la validité reconnue aux régularités immuables de la nature s'étend également aux définitions du bien et du mal. Pathologie (ou déviance) morale et pathologie au sens d'une anomalie statistique sont-elles des cas particuliers d'un désordre qui se laisse définir de façon générale en regard d'un ordre qui serait établi dans le fondement spirituel de l'univers ? Que de telles questions ne soient ni futiles ni négligeables, inutile d'en faire la preuve.

La « loi » — au sens où l'on parle de lois de la nature ou de régularités statistiques — dérive, bien sûr, du concept de loi au sens d'une régulation légale ou morale. Les lois naturelles se sont d'abord confondues avec les décrets et ordres divins, puisant leur validité à la même source et à la même autorité que les commandements moraux. Elles étaient donc valables dans le même sens. Toutefois des différences devinrent bientôt évidentes. D'abord les lois de la mécanique agissent. Elles sont donc valables et inviolables quoi que nous fassions. Ce n'est pas le cas des commandements : les gens peuvent les violer et le font en effet à chaque instant ! Ils peuvent donc se comporter d'une façon qui

paraît annuler ces prétendues « lois ». Il est ainsi évident que la validité ne signifie pas la même chose dans les deux cas. Par conséquent, se référer à un *fiat* divin n'a aucune signification dans l'étude de la nature et peut être négligé et mis de côté. En revanche, dans le cas des normes du bien et du mal, leur origine divine est d'une importance capitale et, sans le recours à cette origine, leur validité devient tout de suite fragile, douteuse, facile à mettre en question, peut-être injustifiable. Aussi était-il nécessaire, au cours du développement des Lumières, qu'une distinction fût tranchée, entre l'ordre naturel et l'ordre moral, dans l'admission, plus ou moins explicite, du principe que tout ce qui arrive est par définition « naturel » ou « normal », c'est-à-dire conforme aux lois de la nature, même si cela est « déviant », c'est-à-dire contraire aux règles normatives inventées par l'humanité pour maintenir la stabilité sociale.

p.017 Une fois cette séparation clairement établie, on dut conclure que l'ordre normatif n'est qu'un ordre dans un sens « pickwickien », puisqu'il ne s'agit pas d'un ordre découvert dans le monde, mais issu d'une collection de décisions arbitraires dont l'origine historique et la fonction sociale sont sans doute explicables, mais dont la « validité » n'a aucun sens palpable.

Le champ du normatif comprend apparemment aussi — à côté des règles morales — les normes de la loi positive et les normes techniques. Mais, pour poursuivre dans la même ligne, elles sont toutes deux à reléguer dans le domaine des normes qui cataloguent. Car les lois positives commandent, bien sûr, mais leur validité n'exprime rien d'autre sinon le fait qu'elles sont en vigueur dans un certain territoire et qu'à ne les point observer on risque le châtiment. Cela est une constatation descriptive. A moins qu'on

n'admette une règle morale qui nous obligerait à obéir aux lois quelles qu'elles puissent être. Peu d'entre nous, après les expériences de ce siècle, seraient sans doute prêts à souscrire à cette doctrine. Socrate, il est vrai, décida d'obéir aux lois de sa patrie même au prix d'une condamnation à mort qu'il estimait injuste. Et Pascal, il est vrai aussi, croyait nécessaire d'observer les lois telles qu'elles sont, non parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles sont des lois, en même temps qu'il admettait nécessaire de tromper le peuple en lui disant que les lois sont justes vu qu'il ne les observera qu'à la condition d'y croire. Ce fut d'ailleurs au XVII^{e} siècle, après les guerres de religion, une attitude répandue parmi les intellectuels : il vaut mieux, au nom de la paix, obéir aux lois même absurdes, plutôt que les défier au nom de croyances particulières. Je ne crois pas toutefois que la même attitude soit fort répandue et même bien recommandable de nos jours. Elle impliquerait en effet qu'il est juste d'obéir à des lois qui non seulement sont absurdes, inutiles ou mal élaborées, mais peuvent encore être hideuses ou criminelles. Par exemple dans certains pays totalitaires, l'obligation d'épier et de dénoncer à la police ses voisins, ses proches et ses amis ; ou les règles qui établissent discrimination religieuse et inégalité raciale, qui interdisent la parole et l'expression artistique libres, qui punissent toute activité sociale, politique ou culturelle non ordonnée par l'Etat. Aucune $_{p.018}$ règle morale ne peut contraindre à une telle obéissance. Au contraire. Dans les régimes oppressifs, il est juste d'obéir à la loi naturelle et — pour cette raison seulement — aux lois du régime qui y sont conformes. Mais il est également juste de désobéir aux lois qui elles-mêmes violent les droits de l'homme — tantôt en défiant ces lois ouvertement, tantôt en les déjouant pour

ne pas se faire pincer (par exemple : en exprimant publiquement des opinions interdites, en protégeant et cachant des gens persécutés pour des raisons politiques, raciales ou religieuses, en diffusant clandestinement et par contrebande des publications libres, etc.). Fait remarquable, dès que l'on critique ou accuse les régimes oppressifs qui violent eux-mêmes à chaque instant leurs propres règles juridiques, leurs chefs sont les premiers à invoquer le caractère sacré de la loi : « ceci est conforme aux lois du pays » affirment-ils ! Comme si l'extermination des Juifs n'avait pas été conforme à la législation du Troisième Reich ! Comme s'il n'avait pas été conforme au code pénal soviétique sous Staline de condamner à mort des enfants de 12 ans et d'exécuter ou d'envoyer aux camps de concentration, selon les cas, les familles des criminels quand bien même elles ne savaient rien du prétendu crime ! Comme si les noirs d'Afrique du Sud n'étaient pas privés des droits civiques conformément à la loi de leur pays ! Non, le respect pour la loi en tant que telle ne peut plus — hélas — faire partie de la constitution spirituelle du XX^{e} siècle. A moins que la loi positive ne converge avec la loi naturelle, si toutefois celle-ci existe. Et sinon ?

Les lois positives en elles-mêmes ne relèvent donc pas du même domaine que les règles morales. Elles définissent seulement les conditions sous lesquelles — d'après les décisions d'autorités élues ou despotiques — les gens ne sont pas menacés par la répression. Même lorsqu'il s'agit d'une législation établie par le biais de procédures démocratiques et qui peut donc se réclamer du support de la majorité — ces définitions légales peuvent être inefficaces (par rapport aux objectifs qu'elles visent), nocives ou moralement inacceptables. La majorité peut bien avoir tort (et

dans les pays où la chasse aux sorcières et, ultérieurement, la peine capitale, ont été abolies, il s'est agi en général de décisions parlementaires prises p.019 contre l'opinion majoritaire de la population). Les définitions légales ont un caractère semblable aux normes techniques. Elles sont normatives, certes, mais en ce sens qu'elles impliquent aussi la définition de ce qui est approprié, « normal » ou déviant par rapport aux buts recherchés. De même qu'il faut des normes à l'endurance des matériaux pour que les maisons, les ponts et les machines ne s'écroulent pas, ou des normes de pollution pour que les gens ne meurent pas en respirant de l'air empoisonné, de même faut-il aussi des normes ou définitions établissant un niveau scolaire minimum pour que les écoles puissent remplir les tâches qu'on leur assigne, ou encore un code délimitant ce qui est ou n'est pas acceptable en tant que preuve dans les procédures scientifiques. Déviance, pathologie, anomalie ou insuffisance sont définies du même coup.

Il faut une définition normative — au sens de : rapportée à un but supposé — pour que la déviance se laisse identifier. Une pathologie médicale est relative aux chances de survie de l'organisme : si le pancréas cesse de produire de l'insuline, l'organisme meurt ; le pancréas ne remplit plus alors la « tâche » nécessaire pour que l'organisme continue d'exister. La soi-disant pathologie sociale est identifiée de la même manière : par rapport à un but qui est d'assurer la stabilité de la société, de minimaliser les conflits, de maintenir le bien-être, bref, d'augmenter ses chances de survie.

Mais cette distinction entre le normal et le déviant n'engage pas la distinction entre le bien et le mal. Le pancréas fonctionne bien ou mal, mais ce qu'il produit c'est de l'insuline et non le bien ou le

mal au sens moral. Il est possible que ce qui contribue à la survie d'une société dans certaines conditions, se retourne contre elle dans un autre contexte. Mais en conclure que les critères du bien et du mal changent au gré des circonstances contingentes, revient à accepter la doctrine utilitariste qui réduit le moralement bon à l'utile. Ceci aboutit à la pure et simple élimination des qualités morales.

La « normalité » au sens purement descriptif ou statistique n'engage aucun jugement de valeur, ni même la distinction entre le normal et le pathologique. Ce que l'on nomme la « courbe normale » embrasse les phénomènes désignés comme pathologiques. Autrement dit, il est normal qu'il y ait des phénomènes anormaux, p.020 exceptionnels, maladifs. (Analogiquement saint Augustin dit que, quoique le mal soit le mal, le fait qu'il y a le mal est bon, autrement Dieu ne l'aurait pas permis.) Parmi les enfants nés chaque année, il est inévitable qu'un certain pourcentage soit mentalement retardé et un autre surdoué. Imaginons que durant toute une année, la cité de New York ne connaisse aucun meurtre. Cela nous frapperait comme une extraordinaire déviance, une monstruosité statistique et sociale, un inexplicable caprice de l'histoire. La même chose à Tokyo serait assez surprenant, mais non pas pathologique.

Mais les statistiques ne peuvent définir elles-mêmes le déviant. Ce qui est rare n'est pas *ipso facto* déviant ou pathologique. L'homosexualité n'est, ou n'était, pas considérée comme une déviance ou une aberration parce que les homosexuels sont une minorité — après tout, leur pourcentage est probablement plus élevé que celui des gens aux cheveux roux et personne ne considère les cheveux roux comme une déviance ou une

perversion —, mais parce qu'ils semblaient violer l'ordre naturel des fins et des moyens. La sexualité a été considérée dans le cadre d'un ordre téléologique et sa signification évidemment déterminée par la reproduction. Dans une civilisation où la reproduction n'est plus liée à la sexualité que d'une façon contingente, presque par hasard, et où l'ordre qui assigne son sens à la sexualité est exclusivement celui du plaisir, il n'y a pas plus de raisons de considérer l'homosexualité comme une déviance qu'il n'y en a pour qualifier de déviant un Français qui n'aime pas les escargots.

La rareté, en revanche, fait — dans n'importe quel domaine — partie de la définition de l'excellence. David Hume note que s'il n'existe que peu de femmes très belles, ce n'est point que la nature l'ait voulu ainsi, mais c'est que notre idée de beauté demande que la beauté soit rare. Et si toutes les femmes parvenaient au degré de beauté que nous admirons aujourd'hui chez une petite minorité seulement, nos critères auraient tôt fait de changer, de manière à rendre la beauté aussi rare qu'actuellement — la rareté demeurant, en chaque société, une composante essentielle de l'image de beauté féminine. C'est de même par définition, et non selon les effets d'un p.021 décret spécial de la nature, qu'il n'y a parmi nous que fort peu de génies, de grands athlètes, ou d'auteurs de chefs-d'œuvre.

Il existe donc trois sortes de « normalité », indépendantes les unes des autres.

Dans un sens purement descriptif, seuls comptent les degrés de fréquence. Le déviant — s'il apparaît — n'est ici que le rare, et non point ce qui rate une fin « naturelle » ou mérite d'être classé comme mal, au sens moral. Les guerres, les massacres, les tortures, les viols, les haines ethniques, sont, de ce point de vue, normaux.

Dans le deuxième sens, norme et normalité se définissent par un but : il s'agit tantôt d'un but quasi naturel (comme dans les phénomènes biologiques ou sociaux), tantôt d'un but établi par les décisions des hommes pour régler toutes les sphères de l'activité humaine conformément aux buts visés (normes techniques, normes légales, normes scolaires, normes scientifiques). Ici, lorsqu'il s'agit des comportements humains volontaires, les actes qui ratent un but naturel ou socialement établi peuvent être — mais pas nécessairement et pas dans tous les cas — qualifiés moralement.

Dans le troisième sens, les « normes » présupposent les critères du bien et du mal, ou s'identifient à eux. Si de tels critères existent, ils ne peuvent se confondre ni avec la normalité statistique, ni avec les standards légaux ou biologiques. Il n'est pas impossible que ce qui est conforme à la norme ici, soit rare, même très rare. Les normes de cette catégorie commandent, à proprement parler. Selon la tradition kantienne, elles ne disent rien sur la réalité, sur l'agir effectif des gens, mais elles indiquent ce qu'ils doivent faire d'après les exigences morales.

Ces distinctions posées, il convient de réfléchir un instant sur les critiques philosophiques qui les mettent en question ou, simplement, les rendent impraticables.

Deux visions du monde extrêmes, et radicalement opposées l'une à l'autre, semblent abolir les distinctions que je viens d'esquisser. Elles sont incarnées dans les deux philosophies de Leibniz et de Nietzsche.

Si la providence et la sagesse suprême s'étendent, comme le veut Leibniz, sur tous les détails de la vie des hommes et de

l'univers, et p.022 s'il est *a priori* certain que le monde tel qu'il est contient la masse du bien qui est optimalement grande ou aussi grande qu'il est logiquement possible, il faut penser que la notion même de déviance est douteuse. Il y a du mal moral dans les actes volontaires humains, bien sûr, de même qu'il y a des monstruosités naturelles, des malformations, des perversions, etc. Mais si de tels phénomènes nous paraissent déviants ou pathologiques, c'est uniquement parce que — notre savoir ne s'étendant que sur une menue parcelle du monde — nous sommes incapables de comprendre les objectifs finals de tels faits et donc de voir comment ils contribuent à la maximalisation du bien (— qu'ils y contribuent, on le sait apodictiquement grâce à la connaissance de la perfection de Dieu). Si la totalité était accessible à notre intellect, nous saurions empiriquement — et plus seulement *a priori* — que la déviance sert le même but que ce que nous considérons comme normal et que, par conséquent, elle n'est déviance qu'en apparence (conclusion de la métaphysique leibnizienne). Sur ce point, Leibniz est d'accord avec la tradition chrétienne. Tout ce qui arrive est non seulement nécessaire, mais aussi — puisque c'est une nécessité voulue par Dieu, conforme à sa bonté et à sa sagesse — bon et donc « normal », c'est-à-dire tel qu'il *doit* être (cela est vrai également, paradoxalement, en cas d'actions qui sont moralement condamnables, donc telles qu'elles ne doivent pas être).

D'après la même tradition, nul doute que la loi naturelle, ordonnée par Dieu, ne soit aussi normative, puisqu'elle commande. Mais elle n'est pas normative dans le sens d'un « arbitraire » ou d'une « indifférence à la vérité ». Elle ne résulte pas d'un acte de la volonté divine à bien plaire dont il faudrait

penser qu'il eût pu être différent (comme certains nominalistes l'ont cru, et Luther, et Descartes). Volonté et sagesse étant identiques en Dieu, ses lois — en particulier les commandements de la loi naturelle — sont *vraies* et pas seulement bonnes, utiles ou conduisant au salut.

Mais, si l'omniprésence de l'esprit absolu providentiel paraît — sans abolir la distinction du bien et du mal — abolir celle du déviant et du normal (la confiance en Dieu rendant tous les détails du monde acceptables), l'absence totale de l'absolu, elle, prive de p.023 signification les deux distinctions en même temps. Sade, Stirner — et surtout Nietzsche, bien sûr — ont révélé toutes les conséquences qu'il faut tirer de la vision d'un monde que Dieu a définitivement et irréversiblement abandonné. La nature ne produit plus ni critères de normalité, ni critères du bien et du mal. Aucune règle innée n'est inscrite par Dieu dans nos cœurs. Rien de ce qui arrive dans le monde — y compris le monde humain — ne se laisse appréhender comme « anormal » ou déviant. Tout est naturel par définition, donc « normal » — sauf que ce dernier adjectif n'est pas vraiment utilisable puisqu'il n'a pas son pendant, ou son contraire, en réalité. On ne peut dire d'aucune chose qui *est* qu'elle ne correspond pas à la norme, au modèle, ou qu'elle n'est pas telle qu'elle *devrait* être. On peut donc affirmer avec Sartre qu'il n'existe pas de situation inhumaine : tout ce que les hommes font est, par ce fait même, humain.

Nietzsche ne peut se soustraire aux antinomies typiques du nihilisme moral et du nihilisme épistémologique. Il voit le monde — notamment dans la collection d'écrits connus sous le titre *La Volonté de Puissance* — constitué par un nombre indéfini de foyers de cette volonté, chacun de nous en étant un. Il est dans la nature

des choses que chacune cherche à s'étendre au détriment des autres, et il est puéril, à cet égard, de condamner la nature. Mais en méprisant toutes les formes sous lesquelles les hommes ont, au cours de l'histoire, stigmatisé et condamné le naturel pour glorifier ce qui s'y oppose, Nietzsche demande en même temps que nous *approuvions* le naturel en tant que tel. Il prétend donc instaurer d'autres normes à l'instant même où il les rejette toutes. Il faut *adorer* l'expansion de la force et non seulement la connaître en tant qu'expression de la nature. Mais si, comme Nietzsche le répète à maintes reprises, la nature n'a aucun but, aucun sens et ne connaît aucune différence entre le bien et le mal, comment peut-on opposer l'expansion, la force, l'élan de l'énergie, la guerre, la volonté aveugle, à la décadence, à la faiblesse, à la moralité, au désir de la paix, aux vertus, à la compassion, à la science même ? Comment peut-on glorifier ceux-là et mépriser ceux-ci en les taxant de symptômes maladifs ? C'est pourtant ce que Nietzsche fait à tout moment. $_{p.024}$ L'énergie qui s'impose comme victorieuse n'est pas simplement victorieuse, elle *a raison*. Si le cancer dévore votre organisme, cela n'est pas seulement un fait naturel : le cancer *a raison* contre vous, il incarne une norme quand bien même il n'y a pas de normes. Le christianisme, la pitié, l'idée d'une dignité de l'homme en tant qu'homme, la protection des faibles — autant de signes de la dégénérescence, de la *déviation,* de la chute.

Mais comment peut-on concilier ce jugement avec l'idée majeure de l'innocence du devenir — *Unschuld des Werdens* ? Si l'agression, l'expansion sous toutes ses formes — y compris, je suppose, le génocide, le carnage des vaincus, les camps d'extermination — sont admirables parce qu'elles appartiennent à

l'ordre naturel, parce qu'elles *sont* tout court, pour quelle raison peut-on refuser le même caractère « naturel » aux énergies opposées : l'amour, la pitié, l'amitié, la crainte de Dieu, le respect de ce qui est humain en chaque être humain ? S'il n'y a rien dans la nature excepté une volonté de puissance qui embrasse tous les phénomènes, rien ne peut être jugé contraire à cette volonté puisque rien d'autre n'est possible. Mais si certaines choses sont condamnables, cela implique l'existence d'autres forces dans la nature que celle de la volonté de puissance. Rien de plus simple. Pourtant Nietzsche maintient à la fois la volonté de puissance en tant que principe universel et l'idée d'une dégénérescence du destin de l'humanité. C'est comme s'il voulait bâtir une parodie du péché originel que l'homme aurait commis en inventant l'idée de justice et le message de Jésus.

Une contradiction analogue ronge le refus nietzschéen des normes épistémologiques. L'idée de vérité, le savoir scientifique désintéressé, la volonté de connaître ne seraient que les symptômes de la même maladie. La vérité n'est que mensonge utile, sa signification est utilitaire. Croire qu'elle porte un surplus cognitif — le *vrai* dans l'acception courante — c'est tomber dans l'une de ces illusions produites par ceux qui veulent maintenir le confort d'une croyance en un ordre, plutôt que vivre dans l'impénétrable du chaos. Or comment savons-nous qu'il n'y a pas de vérité au sens courant ? Parce que la science le dit et que la science est *vraie.* Le darwinisme a en effet découvert que notre savoir n'est qu'un instrument de la $_{p.025}$ vie bien différent du savoir que nous imaginons dans notre auto-complaisance superstitieuse. Bref, il faut respecter la vérité de la science et la science dit qu'il n'y a pas de vérité et qu'il n'y a rien à respecter !

Contradiction, certes, mais pas triviale. L'homme existe à condition qu'il y ait une différence entre le comportement humain et les réflexes, à condition donc qu'il y ait des règles du comportement — y compris du comportement cognitif — qui ne soient pas simplement l'articulation de l'instinct. L'anarchisme épistémologique et l'anarchisme moral qui refusent d'admettre l'existence de telles règles proposent en fait un retour à l'état préhumain. Ils expriment notre « freudien malaise dans la civilisation » — notre vie en tant qu'elle éprouve l'inévitable conflit entre instinct et culture. Quoi que nous fassions en tant qu'animaux domestiqués — c'est-à-dire quoi que nous fassions tout court, puisque dès le premier jour de notre naissance et bien avant d'avoir proféré notre premier mot, déjà nous sommes domestiqués — nous obéissons à des normes. Il n'y a pas moyen d'y échapper. En parlant, en écrivant, en nous adressant aux autres, en mangeant, en faisant l'amour, en proclamant qu'il n'y a pas de normes — nous obéissons à des normes. Quand je dis : « il n'y a pas de normes », ou « abolissons toutes les normes », ce que je dis n'est pas qu'il n'y a pas de normes ou qu'il faut les abolir, mais qu'il faut remplacer les normes qui ne me conviennent pas par d'autres qui me conviennent ; je veux imposer mes normes imaginaires à tous et devenir le dictateur qui édicte des normes à son gré.

On voit cette contradiction à l'œuvre dans l'histoire des idéologies anarchistes qui proclamaient que la civilisation dans laquelle nous vivons est contraire à la nature, alors que leurs propres rêves ne l'étaient pas moins. Même à supposer que la guerre entre les segments de la même espèce n'est pas ce que la nature a voulu — hypothèse fort douteuse, hélas —, il reste que la

régulation naturelle de la population et l'élimination des individus biologiquement plus faibles appartient sans conteste à sa législation. La nature ne connaît pas la cruauté en tant que telle. Elle ne connaît pas non plus la pitié. Aider à survivre des individus biologiquement mal $_{p.026}$ adaptés est une rébellion contre les ordres de la nature. Il en va de même pour les idées d'égalité et de dignité humaine. Nietzsche le savait, mais autrement que ses lecteurs anarchistes. Car l'anarchisme bien intentionné fulmine certes contre la société qui viole l'ordre spontané de la nature, mais il veut garder et pratiquer toutes les idées conquises au cours du développement durant lequel les hommes ont pas à pas annulé les règles de la nature. Quant à l'anarchisme malveillant, il souffre d'une autre contradiction, plus dangereuse. Il veut, au nom de l'égalité parfaite, abolir toutes les normes techniques, légales et intellectuelles de la société moderne, étant donné que cette société a établi des critères d'excellence et de production qui créent naturellement des différences. Si égalité signifie « identité », il faut alors détruire cette société. Et si l'égalité parfaite ne se laisse établir que par la violence et le despotisme, tant pis, il faut y avoir recours. Ce sont là des schémas mentaux que nous connaissons bien : il faut abolir toutes les élites, mais pour y parvenir il faut une élite ; les élites existantes — méritocratiques ou ploutocratiques — ayant été formées d'après les critères de la société existante, la nouvelle élite se nommera elle-même et le mérite qui la rendra élite véritable consistera en ceci qu'elle possédera la vraie idéologie qui dit qu'il faut exterminer toutes les élites. Telle est la forme pure de la contestation globale des « normes ». On l'a vue en action dans la farce révolutionnaire de la fin des années 60. Ses idéologues proclamaient la guerre contre

l'ensemble des normes et des critères établis, contre les idées d'excellence et de mérite, mais ils demandaient en même temps pour eux-mêmes des distinctions relevant des mêmes critères (par exemple des diplômes et degrés universitaires, mais sans avoir fait la preuve d'un effort quelconque pour les mériter ; ou de l'argent pour combattre une société dominée par l'argent — un peu à la manière du concierge fou de Ionesco : « pour abolir l'exploitation de l'homme par l'homme, il nous faut de l'argent, de l'argent, de l'argent ! »).

Dire, en effet, que l'excellence n'existe pas, c'est affirmer en substance : « je suis aussi bon peintre que Rembrandt, aussi bon mathématicien que Gauss, aussi bon compositeur que Mozart ». De cette affirmation il est très facile de passer à la suivante : « donc p.027 donnez-moi toutes les distinctions dues à Rembrandt, Gauss et Mozart puisque je viens de prouver que je suis aussi bon qu'eux ». On a observé une confusion analogue dans certaines fractions fanatiques du mouvement féministe qui cherchaient leurs fondements, paraît-il, dans deux principes : « il n'y a aucune, absolument aucune, différence entre l'homme et la femme » et « les femmes sont infiniment supérieures aux hommes ».

Il ne faut pas croire qu'en mentionnant des idéologies grotesques de ce genre, on bat un cheval crevé. Elles peuvent s'être ridiculisées au point de n'apparaître que rarement sous cette forme caricaturale. Mais les conditions de la vie contemporaine peuvent les nourrir et les réanimer sans cesse. L'extraordinaire croissance du volume des normes techniques et légales à travers le monde civilisé, provoque souvent chez nous tous un sentiment de fureur impuissante. Nous nous voyons enserrés par un réseau de plus en plus épais de règles et d'interdictions sans réaliser que

nous en sommes nous-mêmes la cause, puisque nous réclamons de l'Etat une protection toujours plus circonstanciée. Le prix de cette protection est la masse toujours plus coûteuse des régulations et des normes. Il existe donc chez nous tous à la fois un côté anarchiste, une impulsion de révolte contre l'Etat quasi omnipotent, et un côté rangé, attendant une sécurité parfaite assurée du dehors — exactement comme les enfants qui aimeraient se débarrasser du contrôle des parents mais retenir toutes les formes de protection et de sécurité qu'ils leur donnent. Là gît une des sources de notre rébellion contre les normes. Il n'y a aucune raison de croire que cette source disparaîtra.

Il y a d'autres causes de révolte, plus puissantes peut-être. L'impression est fort répandue que les biens les plus désirés du monde — la richesse, la célébrité, le pouvoir — sont davantage distribués au gré du hasard que selon l'échelle des mérites, car il est souvent difficile de définir les « mérites » proportionnés à leur obtention. Ces biens et leurs bénéficiaires s'étalent cependant chaque jour à la télévision et dans les journaux, en sorte que le sentiment « pourquoi lui et pas moi ? » naît fréquemment et avec force chez ceux qui en sont privés. La frontière entre désir de justice et envie est difficile à $_{p.028}$ tracer. Ce qui ne veut pas dire qu'il vaut mieux abandonner la notion de justice distributive. Sans elle nous serions dans un désarroi spirituel encore pire que celui que nous connaissons actuellement. Il est pourtant notoire qu'aucun moyen fiable n'existe pour définir « ce qui est dû » à chacun et notre intuition — sauf cas extrême — est toujours contestable.

Quand on parle des normes de justice, il subsiste donc un immense espace d'incertitude dans lequel chacun trouve à se

plaindre que la vie ou les autres ne lui ont pas « rendu justice ». Les plaintes sont inévitables et nombreuses, car il n'y a par définition que peu de gens qui ont « réussi » selon les critères de cette société et il y en a encore moins qui ont le sentiment — cette fois pour des raisons psychologiques — d'avoir réussi, puisque la spirale des besoins n'a pas de limite. On a beau dire que c'est absurde ! Notre tradition religieuse l'a déjà répété des siècles durant en montrant que, pris en ce sens, le concept de « réussite » n'est qu'une des nombreuses expressions du désespoir et de la misère humaine. Notre siècle cependant, pour la plupart de nos contemporains, puise ses normes ailleurs que dans cette tradition. Il faut donc admettre que, quoi que le mot *justice* signifie dans une société donnée, les normes qu'il implique seront nécessairement attaquées comme « injustes ». C'est d'ailleurs l'une des raisons du succès de la propagande totalitaire dans les sociétés ouvertes : le marché n'est pas juste, du moins pas régulièrement juste, il comprend toujours des éléments de loterie — et qui peut prétendre avoir gagné « justement » à une loterie ? L'abolition du marché viendra ainsi remplacer une injustice spontanément produite, par une injustice définie par le caprice des despotes.

Dans l'éducation, la médecine ou la science, les normes sont de caractère technique. Elles visent à rendre ces instruments sociaux d'importance que sont l'école, les services médicaux ou l'activité scientifique, les plus efficaces possibles en regard des tâches que le développement historique leur a assignées. Elles ne prétendent donc pas être « justes » puisqu'elles se fondent sur des faits naturels et que la nature n'est ni juste, ni injuste. Les tests qui mesurent des capacités mentales ou physiques ne sont pas

arbitraires. Ils $_{p.029}$ définissent une « normalité » à l'aide de valeurs moyennes empiriquement établies. Qu'à l'échelle sociale ces résultats produisent des courbes normales est un fait naturel. Mais les normes de justice ne sont pas telles. Car elles portent sur la distinction entre le bien et le mal et sont « normatives » en ce sens-là.

« Donc » — les philosophes empiristes et naturalistes nous l'enseignent depuis trois siècles — « elles ne disent rien sur la réalité. » Elles exprimeraient — sous forme d'opinions sur ce qui « doit » être — nos désirs, nos émotions, nos préférences — individuelles ou collectives. Le normatif ne nous serait connu ici que tel un fait psychologique, historique, social. En soi il n'aurait aucun contenu cognitif. Il ne communiquerait aucun savoir. Logiquement il serait parfaitement arbitraire.

Cette vue — si fortement enracinée soit-elle dans la tradition empiriste banalisée et répétée à l'envi — ne correspond cependant pas du tout à l'intuition linguistique et sémantique de la grande majorité de ceux qui usent d'un langage normatif, c'est-à-dire de nous tous. Qui plus est, elle n'est tenable qu'à la condition d'admettre certaines prémisses philosophiques arbitraires auxquelles personne n'a l'obligation intellectuelle de se soumettre. Et bien peu parmi les grands philosophes qui ont arrêté ces prémisses peuvent se vanter d'être conséquents avec eux-mêmes.

Je reviens donc au début de mon exposé. La différence entre normes qui commandent et normes qui décrivent n'est pas contestable. Il s'agit seulement de savoir si elle consiste en ce que les premières — en contraste avec les secondes — ne diraient rien sur la réalité. Pour Kant, qui a fait cette claire distinction, il s'agit avant tout d'éviter l'erreur anthropologique. Ce qu'il est de notre

devoir de faire ne peut jamais être déduit de ce que nous faisons ou désirons faire, c'est-à-dire de faits historiques et sociaux. Mais cela n'implique nullement que les impératifs qui définissent les conditions dans lesquelles une norme morale spécifique est valide, soient des décisions arbitraires sans fondement dans la réalité. Ces impératifs ne tiennent pas leur validité d'une décision de Kant ou de qui que ce soit. Ils sont validés par la rationalité transcendantale de laquelle nous participons tous en tant qu'êtres humains. p.030 Quiconque, rejette, par exemple, le principe selon lequel chaque homme doit être traité comme une fin en soi et jamais comme un moyen, non seulement a tort, mais il se contredit lui-même. Il viole l'idée de la rationalité. Les impératifs catégoriques — sans décrire ce que font effectivement les gens — ne sont donc pas des commandements arbitraires. Leur validité dérive de la réalité, notamment de la constitution même de la rationalité qui n'est pas une œuvre humaine ou la propriété d'une espèce contingente.

C'est de cette façon que nous concevons habituellement nos jugements normatifs. Non que nous ayons nécessairement en vue la rationalité transcendantale kantienne. Mais nous nous référons à ce qu'être un homme signifie, à la nature humaine modèle. Un modèle dont nous ne sommes pas les auteurs. Quelque chose qui est simplement là, qui nous précède et que nous n'avons pas le droit de changer ou de refaçonner à notre bon plaisir. Quand nous disons : « c'est un acte inhumain », nous avons dans l'esprit la propriété de cet acte, une réalité que nous voulons décrire. En disant : « tous les hommes sont frères », nous ne pensons pas des rapports réels tels qu'on les constate entre les hommes. Mais nous exprimons plus que notre désir impuissant et capricieux. Nous

suggérons une « vocation » de l'homme qui est réelle. Et cela non seulement dans le sens d'une possibilité empirique (au sens où nous disons « Il est possible qu'il pleuve ce soir »), nous n'en savons rien, mais dans un sens quasi platonicien (je dis « quasi platonicien » puisqu'il s'agit d'une façon de penser ou d'une sensibilité sémantique qui ne présuppose nullement la connaissance de Platon).

Quand nous réagissons moralement à ce que les autres ou nous-mêmes faisons, quand nous exprimons nos réactions dans les catégories du mal et du bien, nos réactions ne se forment pas à partir d'une observation neutre à laquelle viendrait *s'ajouter* un jugement de valeur. C'est dans la perception elle-même que ces propriétés — le mal et le bien — sont données. L'acte de percevoir et l'acte de juger ne font qu'un. On a beau dire que nous identifions le bien et le mal en raison des habitudes de l'éducation. Ce n'est vrai que parce que c'est vrai de tout acte de perception. Si nous identifions la pierre comme pierre, le noir comme noir, le vent comme vent, c'est $_{p.031}$ aussi grâce à l'éducation qui nous a initiés à travers le langage, dans l'histoire de l'humanité, et nous a donné des moyens de distinguer et d'identifier les divers aspects du monde. Cela pourtant ne confère pas un caractère normatif à toutes nos expressions verbales.

On peut toutefois montrer avec vraisemblance que cette croyance platonisante spontanée a été utilisée à des fins pernicieuses et inhumaines par des utopies totalitaires dont les idéologues ont imaginé, à partir de Fichte, être les possesseurs bénis d'un modèle de l'homme « vrai » — en opposition à l'homme empirique. Ils fournissaient ainsi à leurs successeurs politiques le droit d'appliquer tous les moyens imaginables, y compris la

violence, la terreur et le génocide, pour achever l'objectif grandiose, l'objectif par excellence, de l'homme, à savoir la restauration de son humanité authentique. Il est exact que la mentalité utopique a cherché sa nourriture théorique dans cette notion d'humanité-modèle et qu'elle y a trouvé la justification de tyrannies totalitaires. Toutefois ce ne sont pas les rêves d'un homme meilleur, ni la croyance à une vocation humaine extérieure à ce que nous sommes empiriquement, qui ont rendu les utopies si pernicieuses. C'est avant tout la conviction de certains utopistes d'être en possession non seulement d'un idéal, mais également de la technique pour le réaliser. Vu l'état misérable de l'humanité telle qu'elle est dans sa vie réelle, il est fatal que cette technique ait viré au despotisme extrême. En outre, la mentalité utopique comporte une seconde composante qui en fait un organe du diable : son abandon des critères du bien et du mal dans tout ce qui se rapporte aux actes humains devant accélérer la marche de l'humanité vers la perfection. L'idée de l'homme « vrai » se retourne ainsi contre elle-même. Elle ne sert pas de mesure pour juger nos actions, mais devient le moyen miraculeux d'une alchimie sémantique pour transmuter nos crimes et notre saleté en or, en en faisant des signes annonciateurs de l'avenir radieux.

Quand je parle de notre quasi-platonisme non réflexif, j'ai au contraire en vue notre faculté de mesurer les actes particuliers en les référant à la norme qui définit ce que signifie être homme, ce que signifient la dignité humaine et le respect de cette dignité. Nous n'assignons nullement des fins ultimes à l'humanité et nous ne p.032 prescrivons aucun ordre social parfait. Mais dans cette perspective il est permis de dire : les normes non techniques que nous acceptons ou énonçons ne sont ni arbitraires, ni vides au

sens cognitif. Leur validité est établie par la réalité à laquelle elles se réfèrent, à savoir la réalité du bien et du mal. C'est cette réalité dont elles parlent. Et la distinction entre les normes de ce genre et les normes statistiques et techniques reste, évidemment, intacte. Il est d'une importance capitale pour notre culture qu'elle reste intacte.

Quand le Dieu biblique parlait à Abraham, à Moïse, aux prophètes, il édictait des normes sous forme impérative : « tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain ». Ces normes édictées divinement, les gens savaient qu'elles étaient valides, c'est-à-dire qu'il est mal de porter un faux témoignage par exemple. Dieu n'a pas l'habitude de s'expliquer. Certains propos rabbiniques interdisent aux juifs pieux de s'interroger ou d'interroger Dieu, sur les raisons de tel ou tel commandement. Dieu les a décrétés, ces commandements doivent être bons. Dieu n'est d'ailleurs pas nécessairement lié par les normes qu'il a établies. La plupart des commandements ne lui sont pas applicables (par exemple le commandement d'honorer ses parents ou l'interdiction de manger des huîtres). Quant aux normes qu'il a prescrites pour le monde physique, il peut les suspendre occasionnellement, pour le bien des hommes, en faisant des miracles. Source de toutes les normes, Dieu ne peut, par définition, produire quoi que ce soit « hors norme ». Mais par rapport à notre compréhension du monde, les miracles sont des cas de déviance. C'est ainsi que toute la civilisation européenne, durant près de vingt siècles, a été basée sur la croyance en un fait non seulement anormal mais absolument impossible dans l'ordre de la nature, à savoir la résurrection du Christ.

C'est en Dieu uniquement que la distinction entre norme et

déviance s'abolit et perd toute signification. Dans le champ des normes statistiques et de leurs dérivées, la déviance peut aussi bien être avantageuse que nuisible. Dans certains cas la frontière entre l'avantageux et le nuisible s'efface (un thème fréquent chez les romantiques, les néo-romantiques ou les surréalistes, consiste à chercher dans la folie une source d'initiation spirituelle particulière, p.033 un accès aux vérités « normalement », rationnellement, incompréhensibles — c'est la théorie du « génie et de la folie »). Toute évolution culturelle, toute mutation dans l'histoire des civilisations, est évidemment associée à la violation ou à la transgression des normes. Toute dégradation également. C'est pourquoi, par définition, nous ne possédons jamais de mesures fiables pour évaluer les changements que nous observons directement. Si ces derniers ruinent les normes qui nous obligent, ils nous paraîtront naturellement pernicieux. Mais ce ne sera plus nécessairement le cas s'ils sont vus, avec recul, comme un passé lointain par des gens dont la perspective historique se nourrit d'autres normes (dans l'art, dans l'organisation sociale, dans la loi, dans les coutumes).

Même après des siècles, nous tombons rarement d'accord sur le sens des mutations qui ont marqué le passé. On pourrait peut-être avancer que l'évaluation est possible quand il s'agit d'idées et de mouvements qui, non satisfaits par l'abolition des seules normes établies, s'efforcent d'abolir toutes les normes. Mais cet argument est douteux pour deux raisons. D'une part, comme je l'ai mentionné, on peut certes employer des slogans qui réclament l'abolition de toutes les normes, mais il s'agit en réalité et sans exception de remplacer les normes existantes par d'autres. D'autre part, à supposer qu'un mouvement qui accentue fortement la

nécessité d'abolir les normes soit pour cette raison condamnable, ne devrions-nous pas condamner le christianisme primitif qui, à l'origine, s'est défini surtout par son mépris de la loi judaïque ? Pour les juifs orthodoxes il doit être considéré, aujourd'hui encore, comme une dégradation. Mais il faut être juif orthodoxe pour prononcer un tel jugement. Et que fut la Réforme sinon un effort pour retourner aux sources du christianisme à travers l'abolition de toutes les normes instituées depuis par l'Eglise et condamnées désormais en tant qu'« inventions humaines » déformant la loi divine ?

Le sens historique de la Réforme est toujours objet de controverses. Nul doute. Mais c'est précisément ce qui prouve que nous n'avons en général que nos propres normes pour juger tantôt les normes des autres, tantôt les attaques dont les normes actuellement en vigueur sont l'objet. Puisque nous vivons tous dans un monde $_{p.034}$ qui se définit par un grand nombre de normes — et l'idée d'une « libération » hors des normes ne peut être qu'illusion d'adolescents —, le conflit entre les normes actuellement en vigueur et des nouveautés que d'autres veulent nous imposer — dans l'art, dans la science, dans les coutumes, dans la loi — ne se laisse que rarement résoudre par l'appel à des règles supérieures sur lesquelles on tomberait d'accord — hélas.

*

Entretien

@

M. MARC FAESSLER : Hier, M. Kolakowski a entrepris une belle méditation philosophique, au cours de laquelle il a cerné le concept de norme, en tant qu'il intègre celui de déviance ou s'en distingue. Il s'est appliqué à distinguer trois types de normalité. Une première normalité découle de la description statistique ; elle fait du déviant le rare, la rareté. Il s'agit donc, dans un premier temps, d'une norme statistique. Une deuxième normalité se définit par le but ou la tendance, quasi naturels dans l'ordre biologique, issus des décisions humaines dans l'activité sociale ; elle fait de ce qui dévie le résultat d'une erreur, d'une inadéquation, d'un échec. Il s'agit ici d'une norme que l'on peut appeler technique. Une troisième normalité découle de normes qui commandent, c'est-à-dire d'un ordre prescriptif, qui ne dit rien de la réalité, et exige une distinction entre le bien et le mal. M. Kolakowski a rattaché ce troisième ordre de normalité à la pensée de Kant, montrant soit la validité de ces normes dans une rationalité transcendantale — il faut traiter chaque être humain comme une fin en soi et non comme un moyen — soit, plus généralement, leur validité dans la distinction même du bien et du mal.

Cette conférence, dans son mouvement général, nous a montré que les normes prescriptives ne sont ni arbitraires, ni vides épistémologiquement. Elles sont validées par la distinction entre le bien et le mal, à laquelle elles renvoient : à la fin de sa conférence, M. Kolakowski rappelait que selon les rabbins, Dieu n'a pas à expliquer les raisons de ses commandements. Elles sont également validées par l'écart qu'elles maintiennent à l'égard des normes statistiques et techniques.

Nous avons invité les personnes suivantes à intervenir en priorité sur la conférence de M. Leszek Kolakowski avant que nous donnions la parole à qui voudra bien la demander : M. Gérard de Haller, professeur au Département de biologie animale de l'Université de Genève ; Mme Fawzia Assaad, écrivain, Genève ; M. Georges Cottier, chargé de cours au Département de philosophie de l'Université de Genève ; M. André-Louis Rey, assistant au Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève ; Mme Jeanne Hersch, professeur honoraire au Département de philosophie de l'Université de Genève.

M. GÉRARD DE HALLER : p.035 Je voudrais d'abord remercier M. Kolakowski pour sa remarquable conférence. J'aimerais lui poser quelques questions d'interprétation. Vous dites que si la notion du bien est fondée sur le principe d'utilité, sur des normes utilitaires, il n'y a plus de valeur morale. J'aimerais savoir si j'ai bien compris ce que vous vouliez dire ; si tel est le cas, pourriez-vous m'expliquer pourquoi vous êtes de cet avis, et quels sont selon vous les critères de la qualité morale.

Une deuxième question concerne les critères du bien et du mal, qu'il est impossible à votre avis de mettre en relation avec des normes biologiques. Pourquoi pas ? C'est en somme la question des relations entre normes descriptives et normes prescriptives. Ne pourrait-on pas les réunir en une seule catégorie ?

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Je dirai ceci — ce n'est pas mon idée particulière, c'est une opinion qui a une longue histoire, dans les controverses entre kantiens et utilitaristes, à propos de l'interprétation de la morale — : ce à quoi on pense, quand on parle de critères du bien et du mal dans un sens incompatible avec l'utilitarisme, c'est à l'idée de culpabilité. On peut être coupable d'avoir fait quelque chose de mal. Les critères utilitaristes n'impliquent pas nécessairement ce fait, et sont incapables d'opérer cette distinction, qui me paraît pourtant simple.

Pour les utilitaristes, la seule question est celle de la soi-disant maximalisation du bonheur — comme si le bonheur pouvait se mesurer. Prenons l'exemple le plus simple. Quand je dîne, je me fais un plaisir de manger les plats que j'aime bien. Selon la conception de l'utilitarisme, je ne me procure pas seulement un plaisir, mais me révèle moralement digne de louange, car je maximalise la somme totale du bien dans l'univers. Cela me paraît peu compatible avec ce qu'on pense normalement du bien et du mal. Autre exemple : si l'on pouvait mesurer quantitativement le bonheur, il deviendrait parfaitement admissible que je fasse quelque chose de désagréable ou de cruel à quelqu'un, pour peu que je puisse démontrer que j'en tire un plaisir plus grand que le désagrément ou la souffrance éprouvés par ma victime. La somme globale de bonheur dans l'univers s'en trouverait augmentée ; je serais donc moralement digne de louange. Dans les doctrines utilitaires, il n'y a pas de « coefficient *cogito* », pour ainsi dire — la différence, pour moi, entre ce que je

fais en tant que moi-même et les autres. On se contente de peser la somme globale du plaisir dans l'univers. Cela me paraît révoltant, et je ne suis ni le premier, ni le seul à l'avoir dit.

Vous demandez s'il y a un critère du bien et du mal qui ne se laisse pas réduire aux normes biologiques. Si nous étions entièrement réglés par nos instincts, bien sûr, il n'y en aurait aucun. Mon affirmation suppose, je l'avoue, que l'on admette que nous ne sommes pas régis par l'instinct. Il est plausible, par exemple, de dire que les normes des grandes religions sont dans un certain sens antibiologiques, c'est-à-dire contraires à l'idée de l'élimination des maladaptés. Comment peut-on expliquer biologiquement ou bien l'idée chrétienne de l'humilité, ou la prescription de ne pas p.036 s'opposer au mal direct, ou bien le mépris pour la vie que préconise le bouddhisme classique ? Cela me paraît impossible.

Mme FAWZIA ASSAAD : Vous avez traité de façon un peu cavalière Nietzsche, les jeunes et les féministes. Je pense que Nietzsche a posé la question de la transvaluation des valeurs de manière très importante pour notre société, et que cette question devrait être posée ici. Je pense aussi que les jeunes, aussi bien que les féministes, donnent un exemple de déviance nécessaire. Leurs pratiques, à force d'être cumulées, pourraient changer totalement notre société et notre système normatif.

Je suis une féministe, entourée de féministes, et nous ne répondons aucunement à la description que vous en avez faite. Nous ne pensons absolument pas à une identité absolue de l'homme et de la femme, nous croyons plutôt à leur différence ; nous ne croyons pas non plus à la supériorité de la femme sur l'homme, ce qui nous enfermerait dans un système absurde : nous parlons d'égalité dans le cadre de la différence. On ne peut donc pas nous écarter de façon aussi cavalière. Nous nous sommes posé depuis longtemps la question de la validité et du fondement des normes. C'est un des aspects les plus importants du féminisme, dans la mesure où ce sont toujours les femmes qui ont transféré les institutions d'une génération à l'autre, qui ont transmis les normes. La question se pose donc, pour elles, de savoir qui a fondé ces normes. Les réponses sont tout à fait personnelles. Si on est pieux, on peut penser que c'est Dieu qui a posé ces normes, et se soumettre. On voit beaucoup de femmes pieuses, aujourd'hui encore, se soumettre à des normes jugées divines. La

question qu'il faut se poser, dans de tels cas, est de savoir qui interprète ces normes divines ; selon certaines féministes, ce sont les hommes. On peut alors les réinterpréter, en leur conservant leur fondement divin. On y introduit de petites différences, et chaque génération y ajoute de nouvelles différences. L'ensemble de ces différences d'interprétation, finalement, peut amener un changement de valeurs total — qui pourrait se rapprocher du raisonnement de Nietzsche sur la transvaluation des valeurs. Si on n'est pas pieux, on peut se dire que ce sont les hommes qui nous imposent leurs valeurs, au nom de Dieu. Nous n'avons alors aucune raison de les respecter, et il faut imposer de nouvelles valeurs.

Ce sont ces petites différences, ces petites déviances qui se cumulent au cours des siècles, qui finissent par changer la société tout entière et l'ordre normatif — c'est pourquoi je refusais qu'on dispose de nous aussi cavalièrement.

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Il faut que je me défende ! En ce qui concerne Nietzsche, je crois avoir dit qu'il est plein de contradictions. Quand je parlais de lui, je pensais surtout à *La Volonté de Puissance.* Il y parle en effet de transvaluation des valeurs ; il attend un futur indéterminé, qui formera des valeurs nouvelles, mais est incapable de dire quelles seront ces valeurs ; tout ce qu'il affirme, pour l'heure, c'est qu'il $_{p.037}$ faut détruire tout ce qui est — et il le fait effectivement. C'est pourquoi on voit actuellement, assez souvent, une chose curieuse. Certains mouvements de gauche se sont approprié sa pensée. Il y a maintenant un Nietzsche gauchiste. J'admets donc absolument ce que vous avez dit. Mais tout ce que nous savons des valeurs à venir, à travers le message final de Nietzsche, c'est qu'il n'y a plus que l'expansion du pouvoir, et que celle-ci prive les autres valeurs, prétendument supérieures, de toute utilité, de toute efficacité et de tout fondement.

En ce qui concerne le féminisme, j'avoue avoir prononcé quelques phrases un peu méchantes, et comme toute phrase méchante, elles ne sont pas vraiment fidèles à la réalité. J'ai tout de même souligné qu'il ne s'agissait ni des femmes, ni même des féministes, mais d'une certaine mentalité extrémiste dans le féminisme, dont il serait surprenant de nier l'existence — vous avez certainement, comme moi, eu l'occasion d'en faire l'expérience. Ce que j'ai dit ne s'applique pas au mouvement féministe en tant que tel — si un tel mouvement existe.

Je suis prêt à admettre que le féminisme est nécessaire, parce qu'il pose la question des femmes comme une question à part ; les marxistes orthodoxes, qui résolvent toutes les questions possibles, ont jugé inutile d'isoler cette question, et ont nié son existence. C'est absurde. Il y a eu, il y a toujours une question des femmes, comme question séparée. Vous dites que le féminisme peut mener à un changement profond de nos valeurs : je n'en sais rien. A supposer qu'il en soit ainsi, il faut encore prouver qu'il s'agira d'un changement en direction du bien, ce qui n'est pas sûr d'avance.

Mme FAWZIA ASSAAD : C'est le défi de notre société.

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Oui, mais je ne crois pas qu'il faille défier la société pour l'acte même de défi. Le défi en lui-même n'a pas de valeur.

Mme FAWZIA ASSAAD : Je veux dire qu'il s'agit d'un défi essentiel, contre le très grand désordre qui règne actuellement. Il s'agit de réorganiser la société en fonction de ce grand désordre. Les mères qui ne sont plus à leur foyer, les pères qui restent à la maison pour s'occuper de leurs enfants, les femmes qui travaillent la nuit, les étudiants qui font des études très poussées en biologie moléculaire ou en physique des particules, qui sont amoureux, qui veulent se marier et fonder une famille, ce sont là des situations qui sortent de la norme sociale, et qui rendent nécessaire une réorganisation de la société. Ce ne sont là que quelques exemples pratiques.

M. LESZEK KOLAKOWSKI : p.038 Si je vous comprends bien, votre tendance va plutôt dans la direction de la restauration du rôle traditionnel de la femme. Vous parlez de désordre. Mais il y a des ordres qui sont bien pires que le désordre dans lequel nous vivons.

M. GEORGES COTTIER : J'aimerais demander à M. Kolakowski de nous donner quelques développements sur l'idée de loi naturelle. Si j'ai bien compris, il y a fait référence par deux fois. Il y a d'abord eu la loi naturelle elle-même, telle qu'elle a été pensée au siècle des Lumières. Il y a eu ensuite, après l'exposé sur la rationalité kantienne, deux mots sur la nature humaine. Il me semble que ces notions sont importantes. Elles sont d'ailleurs actuellement en crise.

Historiquement, l'idée de loi naturelle me paraît très intéressante, parce qu'elle a été à l'origine d'une innovation dans la société. Les fondateurs des Etats-Unis et les constituants de la Révolution française n'auraient pas pu parler des droits de l'homme, s'il n'y avait pas eu au fond de leur culture cette idée très forte d'une loi naturelle. On peut discuter la manière de concevoir cette loi naturelle, mais l'idée même est intéressante, dans la mesure où elle a été innovatrice. Pensez-vous qu'une réflexion sur les notions de loi naturelle et de nature humaine puisse nous aider à sortir de nos perplexités actuelles ?

M. LESZEK KOLAKOWSKI : L'idée de loi naturelle, au XVII^{e} siècle, n'était innovatrice qu'en tant qu'elle s'opposait à l'idée scolastique de la loi naturelle. Saint Thomas, dans sa discussion sur la loi naturelle, la définit comme l'application de la loi éternelle de Dieu dans les affaires humaines. Elle dérive de la loi divine. Dès le moment où on admit, non qu'elle était inventée par les hommes, mais qu'elle était indépendante de la loi divine positive, la situation changea. Grotius distingua la loi divine positive de la loi naturelle, immuable, absolue, que Dieu lui-même ne pourrait pas changer ; dès lors, il n'était plus nécessaire de faire référence à la loi divine pour justifier la loi naturelle. Mais on s'aperçut bientôt qu'il était difficile, dans ces conditions, de défendre l'idée que la loi naturelle fût immuable : puisqu'elle est notre invention, nous pouvons la changer si ça nous plaît. Au XVIII^{e} siècle encore, on crut qu'il existait une loi naturelle, divine selon les uns, humaine selon les autres. Bien sûr, l'idée des droits de l'homme n'aurait eu aucun fondement sans cela.

Mais je crois que l'idée de droit naturel — s'il vaut aujourd'hui la peine d'y penser — ne constitue que le revers des questions que nous venons de discuter. S'il n'y a pas de loi naturelle, comprise comme une loi qui nous oblige, que nous ne sommes pas en mesure d'abolir ou de modifier à notre gré, alors il n'y a rien sur quoi nous puissions nous appuyer pour dire : ceci est bon, ceci est mal. La question est de savoir si nous possédons encore les moyens conceptuels de combattre le relativisme total.

M. ANDRÉ-LOUIS REY : p.039 Parmi les diverses normes parmi lesquelles s'inscrira notre activité de cette semaine, se trouvera constamment un groupe de normes particulier, qui est celui du langage et de la communication. Il n'est peut-être pas inutile de s'interroger sur le ou les statuts de ces normes qui décrivent,

régissent ou commandent nos échanges d'idées. Le langage peut en effet être envisagé au sein des trois catégories de normes distinguées dans votre conférence. Tout d'abord, comme une simple norme descriptive de certaines formes de la communication entre individus et au sein d'une société, d'un groupe définis par l'usage d'un même langage, jargon, dialecte ou langue ; dans ce cas, la déviance sera simple différence de langage. Deuxièmement, il est possible de privilégier l'aspect fonctionnel et final du langage, qui est un instrument soumis à des normes techniques, au service de la communication de messages réels, qui constituent sa finalité ; la déviance sera dans ce cas jugée par rapport à l'adéquation des moyens mis en œuvre à leur fin : il y aura réussite ou échec de la communication, du raisonnement, mais pas encore de dimension éthique. Ainsi un message réussi, transmis et compris, pourra être un mensonge. Troisièmement, le langage peut être situé par rapport au bien et au mal, dans la mesure où il est un moyen de communication de l'un et de l'autre, et où il est un instrument de recherche de la vérité. Dans ce cas le langage pourra être dit bon — au service du vrai, au service du bien. Mais le langage est un objet très relatif, et il déclenche une certaine suspicion quand il sert à exprimer l'absolu ou la transcendance. Divers systèmes religieux ou philosophiques posent l'existence d'un stade où le rapport avec l'absolu, la grâce, l'illumination échappent à la communication par un langage formel et normé. Il en résulte l'infériorité du langage, l'accent mis sur ses imperfections, sur la possibilité du mensonge, considéré parfois comme inhérent au fait même du langage. Dans ce cas, le langage sera considéré comme mauvais par essence.

J'aimerais donc savoir quel aspect de la norme du langage privilégient les divers interlocuteurs de ces Rencontres, puisque c'est par cette norme-là que nous avons à communiquer.

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Franchement, ce serait plutôt à moi de vous poser cette question, puisque vous êtes linguiste. Sur cette question très importante, j'aimerais être plus assuré que je ne le suis.

Les linguistes affirment : toutes les langues sont égales, dans le sens qu'elles ont, au moins potentiellement, la capacité d'exprimer n'importe quoi. Il est donc possible, selon eux, de traduire les ouvrages de Hegel dans n'importe quel dialecte bantou : il se peut que personne ne soit actuellement en état de le faire, mais il est théoriquement possible que ce langage, sur la base de son état

actuel, se développe, s'enrichisse de manière à rendre concevable une telle traduction.

Peut-être. On ne peut donc guère dire d'un langage qu'il est privilégié, quoiqu'on puisse probablement parler de langages plus ou moins riches — à propos, finalement, de toute la famille des langues issues des langues dites p.040 « vulgaires », par opposition au latin classique, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours. Dans ce sens, je ne crois pas qu'on puisse parler de privilège essentiel.

Le langage n'est certainement pas neutre, par rapport à nos idées normatives, puisqu'il est toujours truffé de mots, d'expressions qui incluent des jugements de valeur. Il n'y a pas de langage purement behaviouriste. Quand je dis : quelqu'un a tué quelqu'un, je ne porte encore aucun jugement ; quand je dis : c'est un meurtre, j'inclus déjà une évaluation ; quand je dis : il a trahi son ami, j'inclus également une évaluation. Il est impossible de dire cela sous une forme moralement neutre, et le langage est inévitablement plein de semblables évaluations. On peut néanmoins réfléchir sur votre question, quoique je n'aie pas de bonne réponse à lui donner. Le langage, en tant qu'instrument de communication, est-il la prolongation simple de systèmes de communication préhumains ? Ce que nous faisons, quand nous communiquons par le langage, est-il analogue à ce que font les abeilles, quand elles communiquent par la danse, ou les animaux quand ils possèdent, comme l'affirment les éthologues, un système de communication avec une espèce de sémantique ? Notre langage, quoique mieux adapté et plus précis, procède-t-il de la même essence ?

Je ne sais pas. Mais il y a eu, à travers toute l'histoire de l'homme, l'idée d'une affinité magique entre la langue et la réalité, affinité qui est incluse dans le concept même, par exemple, de langage sacré qui n'est pas seulement un ordre de mots qui servent à la communication dans certains domaines de l'activité humaine ; et puis il y a la foi en la possibilité de retrouver le langage originel de l'homme, le langage d'avant la tour de Babel, dans lequel chaque chose porte son propre nom. On retrouve, dans l'histoire de la philosophie, cette croyance en la parenté magique de la langue et de la réalité. Aucun linguiste ne peut évidemment souscrire à une telle doctrine. C'est pourtant une sorte de nostalgie quasi philosophique, qui se répète, y compris chez Heidegger, dans ses spéculations sur la langue (dans *Unterwegs zur Sprache*). Là-dessus, je n'ai pas la bonne réponse. Je m'excuse.

Mme JEANNE HERSCH : Je voudrais d'abord remarquer que ceux qui ont parlé avant moi ont d'une certaine manière, chacun à sa façon, tenté de réduire l'irréductibilité qu'exprimait la conférence d'hier. Ce qui m'a fascinée, dans la conférence de M. Kolakowski, c'est la façon dont il a montré sans cesse comment norme et déviance s'impliquent et s'excluent, s'impliquent de nouveau et s'excluent, sans fin, de manière absolument irréductible. Il me semble que M. de Haller a essayé de réduire cette irréductibilité en se référant à une norme biologique ; que Mme Assaad a essayé de la réduire par l'espoir d'une réforme radicale de la société, qui serait en quelque sorte l'incarnation d'une norme. Le Père Cottier a parlé d'une loi naturelle, permanente, éternelle ; M. Kolakowski lui a répondu que s'il y a une loi naturelle, c'est la loi éternelle de Dieu. Si j'ai bien compris, M. Rey a dit qu'il n'y a pas de traduction adéquate en langage humain de la loi éternelle de Dieu. L'irréductibilité subsiste donc. Je pense p.041 qu'elle est quelque chose de fondamental et de constant dans la condition humaine, chaque fois qu'on a affaire à des termes antithétiques qui sont fondamentaux pour la condition humaine : ils s'impliquent et s'excluent sans fin. C'est là une caractéristique de la condition humaine. M. Kolakowski a prononcé le terme de désarroi. Je crois qu'il y a un élément de désarroi qui est constitutif de la condition humaine, qui est peut-être particulièrement visible dans le monde d'aujourd'hui, mais qui n'a jamais été absent, en réalité, de la condition humaine en général.

On peut prendre cela par toutes sortes de bouts. Mais il est évident qu'une norme, pour être une norme, veut être objective ; il est également évident qu'une norme, pour être une norme, c'est-à-dire posséder une « impérativité », doit s'adresser à une liberté qui doit l'accepter, et n'est par conséquent pas objective, parce que la liberté n'est pas objective. J'en arrive donc à ma conclusion : il fait partie de la nature de l'homme d'avoir la nostalgie de ne plus être un homme. Les hommes, fondamentalement, voudraient échapper à cette condition irréductible ; et pourtant, c'est une condition fondamentale et constante. L'essentiel de ce que nous avons à apprendre, c'est peut-être à aimer cette irréductibilité.

La déviance est dans la norme, parce que la norme commande pour que nous ne nous soumettions pas à autre chose qu'elle-même, notamment à la nature. J'ai toujours été frappée de constater à quel point les droits de l'homme sont, par nature, contre nature. Dans la nature, le plus fort mange le plus faible. Les droits

de l'homme, dans ce sens, sont contre nature. Il y a donc une déviance par rapport à la nature, dans la norme elle-même. De même, il y a une norme dans la déviance : qu'est-ce qui fait qu'on s'adonne à la déviance, sinon qu'on obéit à une norme qui nous fait dévier ? Tout cela constitue un tout qui détermine, je crois, la condition humaine ; et le trait fondamental de cette dernière, me semble-t-il, c'est son caractère temporel. Elle est dans le temps. La norme, elle, résulte du passé ; la déviance vise quelque chose qui n'est pas, au nom d'une norme qui n'est pas encore, ou pas encore réalisée ; elle est donc tournée vers le futur. Il n'y a pas moyen, en tant qu'être humain, d'échapper à cette dislocation entre le passé et le futur. Or, nous vivons exclusivement dans le présent — j'ai souvent dit que le présent est le seul rendez-vous que nous ayons avec le monde : nous ne pouvons rien faire hier et rien faire demain. Le présent est peut-être trop faiblement vécu aujourd'hui. Il est peut-être trop maigre pour nous aujourd'hui. Je voudrais savoir ce que M. Kolakowski en pense.

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Votre commentaire continue mon exposé, et je ne puis qu'exprimer mon accord. Nous sommes, en quelque sorte, continuellement à l'état naissant — *in statu nascendi* —, ce qui coïncide avec l'idée même de la liberté. C'est pourquoi nous ne sommes jamais totalement prisonniers des normes héritées, et jamais totalement libres. Ce que vous venez d'affirmer est très important : l'homme éprouve souvent la tentation de ne plus être homme. C'est aussi un thème de Freud, la nostalgie de l'état prénatal, voire préhumain. Puisque la vie, c'est la $_{p.042}$ tension, éviter la tension veut dire se suicider. On ne peut pas sortir de ce dilemme. Vivre, c'est vivre dans la tension.

Mme JEANNE HERSCH : Oui, mais vivre en homme, parce que pour les autres êtres, ce n'est pas pareil.

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Oui, je le crois.

M. MARC FAESSLER : Après ce tour de table, je donne la parole au public.

M. JUSTIN THORENS : J'ai remarqué que toutes les questions, tous les jugements étaient jusqu'à maintenant fondés sur notre culture. La question qui me préoccupe est de savoir, à propos de votre troisième norme, fondée sur le

bien et le mal, s'il existe des valeurs de bien qui soient universelles, voire même absolues. J'en doute de plus en plus. Plus je lis et écoute, plus je m'aperçois que nos jugements de valeur sont fondés sur nos seules valeurs, celles de notre civilisation et de notre culture. On peut naturellement prendre le problème sous l'angle religieux. Je crois que si on le considère du point de vue d'une religion révélée, d'une religion du Livre, on dévie, parce que la vérité y est apportée par Dieu, et qu'elle s'impose donc de manière absolue. En revanche, si on considère l'apport religieux comme un apport culturel, il entre dans le domaine de ce que j'appelle, de manière générale, la culture ou la civilisation. Peut-on, en ce cas, définir des valeurs en faisant totalement abstraction d'une civilisation donnée ? Peut-on échapper à l'ethnocentrisme, au fait qu'on ne peut juger qu'en fonction de ce qu'on a appris ? Il a été quelquefois justifié de tuer des hommes...

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Il n'est pas sûr que la différence entre le caractère absolu de la parole divine et le caractère relatif de ce qu'on croit, soit aussi grande que vous ne le pensez. Dieu, s'il parle aux hommes, ne peut pas parler dans sa propre langue, mais seulement dans celle des hommes ; tout ce qu'il dit est donc inévitablement soumis à toutes les discussions, et peut faire l'objet de toutes sortes d'interprétations, comme nous pouvons le constater à travers l'histoire de notre civilisation. Même si l'on croit qu'il s'agit d'une parole absolue, l'interprétation en reste ouverte. Les théologiens eux-mêmes l'admettent — hélas.

Peut-on échapper à l'ethnocentrisme ? Notre façon de poser la question, notre désir d'y échapper, d'avoir une vue neutre, objective, anthropologique, libre de préjugés, etc., c'est en fait une manière de penser, une sensibilité très fortement liées à une civilisation particulière, la nôtre. En devenant universels, nous suivons les routes et les normes qui se sont élaborées dans notre civilisation spécifique. Certains disent que celle-ci s'est p.043 tuée elle-même, de cette façon ; qu'elle renonce à ses propres fondements, quand elle s'efforce d'être absolument sans préjugé. Je ne le crois pas. Je crois au contraire que c'est là un des meilleurs aspects de notre civilisation. En nous efforçant de suivre les règles de l'universalisme, nous restons en elle. Nous n'échappons pas à notre propre histoire.

Mme JEANNE HERSCH : Vouloir échapper à la particularité d'une culture spécifique ne peut pas être une manière d'atteindre l'absolu. L'absolu ne se

confond jamais avec la généralité. Le général, c'est ce qui est valable pour tout le monde. L'absolu, c'est ce qui commande inconditionnellement. Ce n'est pas la même chose. Une expression allemande désigne parfaitement cela : *jeweils einzig* ; la valeur absolue à laquelle on obéit éventuellement, ou qu'on viole, ce n'est pas une valeur générale ; c'est une valeur qui a sa plénitude justement *hic et nunc,* à l'intérieur d'une tradition donnée, à un moment particulier de l'histoire, dans un contexte donné, avec un passé donné, mais avec l'énergie de l'absolu en elle. Elle ne relève bien entendu pas d'un choix entre plusieurs valeurs qui seraient offertes comme des objets juxtaposés sur une table ou un étal. On ne choisit pas : c'est *jeweils einzig.* Je crois que c'est la seule façon, pour des êtres libres, donc historiques, d'avoir accès à cette dimension que vous cherchez, d'échapper à la particularité.

M. CARLO GINZBURG : M. Kolakowski, vous avez dit dans votre réponse au Père Cottier, je cite : il faut combattre le relativisme total qui paraît bien fondé. Or vous avez dit, dans votre dernière intervention, qu'une sensibilité anthropologique, impliquant je crois un relativisme peut-être total, vous paraît une attitude positive, liée à notre propre civilisation. Il me semble qu'il y a contradiction entre les deux prises de position. Cette contradiction apparente repose peut-être sur une autre contradiction : le relativisme total, qui vous paraît à la fois bien fondé et à combattre, est pourtant impossible à vivre d'un point de vue existentiel. Il est facile d'être relativiste, intellectuellement ; mais vivre le relativisme implique la contradiction. Qu'en pensez-vous ?

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Je suis d'accord avec vous. C'est très facile d'être relativiste, c'est bien fondé dans ce sens que c'est un fait empirique qu'il existe des civilisations différentes, des systèmes de normes différents, qui ont bien peu de chose en commun, sinon l'interdiction de l'inceste, phénomène universel dans l'histoire humaine. Plus les gens connaissaient les autres civilisations, plus ils devenaient sceptiques quant aux valeurs absolues de leur propre civilisation. C'est ce qui a donné naissance au scepticisme, aussi bien pendant l'Antiquité que pendant la Renaissance. De ce point de vue, donc, le relativisme est facile et bien fondé. Mais cela ne veut pas encore dire qu'il est vrai. Il peut fort bien ne pas l'être, quoique bien fondé historiquement.

Mme JEANNE HERSCH : p.044 J'ai l'impression qu'il y a un malentendu quand vous dites « bien fondé ». M. Ginzburg prend cela dans le sens de vraiment fondé, alors que vous voulez dire que c'est facile à justifier.

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Oui, merci. Comme vous venez de le dire, c'est facile à proclamer intellectuellement, c'est difficile d'y croire vraiment. D'autre part, il nous est difficile d'échapper à la tentation de croire qu'il y a quelque chose de vraiment mal ou bon, indépendamment de nos fantaisies, nos émotions ou nos réactions, nos préférences ou nos opinions. Il y a une sorte d'acte de foi, essentiel pour notre existence en tant qu'hommes. Je ne crois pas qu'il y ait contradiction entre l'affirmation que nous n'abandonnons pas notre civilisation en nous efforçant d'être universalistes ou tolérants, et l'affirmation de notre foi dans des valeurs universelles ou, plus exactement, absolues. Mais, pour qu'il n'y ait pas cette contradiction, il faudrait peut-être admettre, avec Husserl qui a souligné cet aspect de notre civilisation, que celle-ci, avec son caractère spécifique, est privilégiée, et que nous n'avons pas à avoir honte d'y appartenir.

M. CARLO GINZBURG : Une question à Mme Hersch, à propos de sa distinction entre *bien fondé* du point de vue historique et *bien fondé* en tant que synonyme de vrai. J'ai eu l'impression qu'au fond, ce que M. Kolakowski voulait dire, c'est qu'il y a une contradiction, tragique, entre le fait que le relativisme est bien fondé, c'est-à-dire vrai du point de vue intellectuel, et le fait que nous reculons devant ses conséquences éthiques.

Mme JEANNE HERSCH : Il y a eu malentendu. Je crois que M. Kolakowski n'a pas voulu dire que c'était vrai intellectuellement, mais seulement que c'était vrai superficiellement, au niveau des données de l'histoire et de la géographie : on est bien obligé d'admettre la particularité de la culture à laquelle on appartient. Mais cela ne veut pas dire que l'appartenance à cette culture soit vraiment relative, parce que l'appartenance à une culture est autre chose que le simple fait d'être placé là et dans la dépendance de ça. C'est quelque chose d'infiniment plus profond, ça fait partie de l'essence d'un être humain, qui est toujours situé quelque part ; il est peut-être accidentellement situé là, mais il est toujours essentiellement situé. Il n'y a pas d'être humain général.

M. CARLO GINZBURG : Ce que j'ai cru comprendre, c'est que le relativisme total est le fruit le plus mûr de notre civilisation — notre regard anthropologique sur le monde — mais que nous reculons devant les conséquences de cette forme de relativisme. Il y a là une p.045 contradiction qui me paraît tragique, entre une vérité intellectuelle et ses conséquences morales, politiques, etc., qui peuvent être monstrueuses. Mais je pense que le relativisme ne peut pas être vécu au niveau de l'expérience, parce que chaque individu vit dans sa propre culture, et en perçoit les contraintes. Cette contradiction est gommée lorsqu'on affirme que *bien fondé* ne veut pas dire *vrai.* Elle reste entière, en revanche, si on admet que le relativisme est bien fondé, dans le sens de *vrai.*

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Il faut faire la distinction entre deux propositions ; 1° il est possible d'être anthropologue ; 2° le relativisme universel est vrai. La première est juste, c'est-à-dire il est possible de suspendre son jugement, de ne pas porter de jugement de valeur, face à une culture différente. C'est ce que les anthropologues essaient de faire. Cela implique-t-il que rien ne soit vrai en soi ? Non. Il y a des civilisations où, vraiment, rien n'est vrai en soi : les civilisations totalitaires. Le vrai s'y définit par le décret des autorités, et reste tel jusqu'au moment où il est annulé, ce qui peut avoir lieu le lendemain. L'idée même de vérité est ainsi presque éliminée. Je ne crois pas que nous soyons abandonnés au relativisme dans ce sens. Nous ne sommes pas privés de l'idée du vrai. Et d'ailleurs, si le relativisme est vrai, c'est que quelque chose doit être vrai. Cette antinomie, connue depuis l'Antiquité, rend impossible le scepticisme radical, dont les propositions se renversent elles-mêmes.

M. GEORGES COTTIER : Toute différence entre deux valeurs suppose-t-elle l'élimination de l'une par l'autre ? Selon la réponse qu'on donne à cette question, la conclusion n'est pas relative. De plus, il y a des éléments universels dans notre propre culture. La manière dont la science moderne et la technique sont peu à peu assimilées par l'ensemble du monde constitue, me semble-t-il, un fait massif qui va contre le relativisme. Cela veut dire que le cerveau des hommes est en quelque sorte fait de la même manière partout.

Mme FAWZIA ASSAAD : Je n'aime pas beaucoup le terme de relativisme ; je préférerais qu'on parle de pluralisme des valeurs. Chercher une valeur

universelle, c'est un peu être en porte-à-faux. Ce qui est vrai, ce qui est universel, c'est une problématique. Quels sont les fondements des normes ? En parlant, je ne me suis pas située sur un plan occidental ; j'appartiens à plusieurs civilisations, et ce que j'ai dit tout à l'heure valait aussi bien pour l'Islam que pour l'Occident. Pour la décennie de la femme, à Nairobi, nous nous sommes réunies entre représentantes des principales religions révélées, et nous sommes fort bien entendues sur la problématique du fondement divin, ainsi que pour la contourner dans un sens déviant. La problématique était la même entre hindouistes, juives, orthodoxes, protestantes, catholiques et bouddhistes. La pluralité des valeurs peut être assumée à partir d'une problématique fondamentalement universelle.

M. JEAN-PIERRE LEYVRAZ : p.046 La morale fait parfois une distinction entre le point de vue téléologique et le point de vue déontologique. Une morale téléologique donne d'abord une doctrine du bien, et parle ensuite des normes qui permettent de l'atteindre. Une doctrine déontologique définit d'abord des normes, indépendamment de l'idée du bien. La morale de Kant est un exemple de morale déontologique. Vous avez tout à l'heure quelque peu caricaturé la morale téléologique, en parlant de l'utilitarisme, qui fixe comme but le plus grand bonheur pour le plus grand nombre possible. Quelle est votre position par rapport à ce schéma ?

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Je m'intéresse plutôt au mal qu'au bien... Je crois toutefois qu'il nous est naturel de dire : ceci est bon, ceci est mal. Nous ne disons pas : ceci est bon, ceci est mal pour moi, d'après ma fantaisie. Ce que nous disons normalement, c'est que ceci est bon, ceci est mal en réalité, dans la réalité à laquelle nos paroles se rapportent. Quand je dis qu'un acte est moralement mauvais, inadmissible, révoltant, je dis quelque chose sur l'acte lui-même, et non sur moi-même. C'est une façon normale de s'exprimer. Dans ce sens, nous ne pouvons pas être relativistes conséquents, puisque le relativisme, si nous l'acceptions, nous interdirait de dire des choses semblables dans le sens normal. On devrait alors dire : c'est bon, c'est mal, mais je veux dire que j'ai une réaction, que mon jugement est psychologique ou culturel. Il est impossible, pratiquement, de vivre de cette façon.

La distinction entre les façons de penser téléologique et déontologique est

conceptuellement plus ou moins claire. J'admets qu'il n'y a pas une symétrie complète entre ce que nous affirmons sur le bien et le mal, et ce que nous affirmons devoir faire. Ce n'est pas la même chose, puisqu'il peut arriver que nous nous sentions obligés de faire des choses mauvaises, et puisqu'il est inévitable qu'il nous arrive, dans notre vie, de faire des choses moralement douteuses, voire condamnables, et ce pour des causes qui ne sont pas d'ordre privé ou subjectif. Vous vous rappelez sans doute l'article dans lequel Kant condamne absolument le mensonge, en toutes circonstances. Si un homme est poursuivi par un malfaiteur qui veut le tuer, et trouve refuge dans ma maison, je n'ai pas le droit de mentir à l'assassin qui vient me demander s'il est là. Nous éprouvons cela comme une espèce d'absurdité. Après les expériences de notre siècle, dire que le mensonge est absolument et totalement condamnable, est inacceptable et absurde.

Pourtant, si l'on affirme que le mensonge peut être justifié par les circonstances, voire moralement nécessaire, il ne s'ensuit pas que le mensonge soit bon dans certaines conditions et mauvais dans d'autres. Non. Il est mauvais : mauvais, mais parfois justifiable ou nécessaire. J'admets donc, sans grande joie, qu'il n'y a pas de symétrie entre l'ordre du bien et du mal et l'ordre des normes.

M. JUSTIN THORENS : p.047 Tout ce que nous venez de dire ne se ramène-t-il pas finalement, pour reprendre l'expression allemande, à une question d'*Interessen Abwegung,* de pesée des intérêts ?

M. LESZEK KOLAKOWSKI : Non, je ne dirai pas qu'il s'agit de peser des intérêts, puisque la pesée inclut le facteur moral. Il ne s'agit donc pas de l'intérêt de quelqu'un contre celui d'un autre, d'une somme d'argent contre une autre. Il s'agit de l'intérêt du bien et du mal, c'est-à-dire en dernière instance de l'intérêt de l'univers, du cosmos, parce que le cosmos veut avoir autant de bien que possible. Nous le supposons.

M. MARC FAESSLER : J'ai été frappé, dans les réponses de M. Kolakowski, par son retour, toujours, sur la fragilité humaine. Il a rappelé que la culpabilité existe, il a rappelé qu'il s'intéressait plus au mal, c'est-à-dire à la racine de quelque chose que nous ne dominons pas en nous, qu'au bien, c'est-à-dire à un

idéal de perfection. Ce qu'il a montré dans sa conférence nous rappelle aussi l'irréductibilité de la condition humaine face à la norme et à la déviance dans lesquelles elle se meut. Les distinctions que Mme Hersch a apportées tout à l'heure jettent une lumière particulière sur cette condition.

J'espère que nous poursuivrons ce cheminement réflexif, car nous en avons bien besoin pour aller vers les fondements de notre propre humanité.

@

VERS LA NORME, PAR LA DÉVIANCE : LE CAS DES JEUNES À SPARTE [1]

INTRODUCTION

par André Hurst
doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Genève

@

p.049 Pour beaucoup d'entre nous, le nom de Jean-Pierre Vernant, lié à l'étude de la Grèce ancienne, rappelle immédiatement le titre direct, aux connotations volontairement impertinentes sans doute qu'il a donné à l'un de ses textes : *Œdipe sans complexe.* Pour s'exprimer en termes tout aussi directs, on pourrait affirmer que si chaque être humain est comparable à Œdipe, Jean-Pierre Vernant est en outre comparable à cet Œdipe-là, dans la mesure où il se tient comme Œdipe à un carrefour, et qu'il s'y tient justement sans complexe, ce qui veut dire d'abord que la convergence des disciplines ne l'intimide pas, mais aussi qu'il se montre attentif à lever les ambiguïtés, à soumettre aux instruments d'une analyse rigoureuse un matériau qu'abordent souvent en ordre dispersé l'histoire, la sociologie, la psychologie, la critique littéraire ou l'histoire des idées.

Vous êtes ici pour entendre une nouvelle étape dans la réflexion d'un homme que sa carrière a mené au Collège de France, et non pour refaire le cheminement de son œuvre publiée. L'entreprise dépasserait d'ailleurs les limites de la soirée. Il n'est cependant pas inutile de rappeler quelques livres qui sont comme les jalons d'une recherche sur la société grecque antique conçue dans la perspective d'un apport à l'anthropologie en général.

Lorsqu'il publie en 1962 *Les origines de la pensée grecque,* Jean-Pierre Vernant a déjà une œuvre derrière lui, mais ce livre va signaler une direction neuve des études anciennes : trouver une cohérence à un ensemble de phénomènes qui ne s'expliquent pas isolément. En écartant dans toute la mesure du possible la notion de « miracle » des origines de la pensée philosophique et scientifique des Grecs, ce livre relance leur étude. Au fil des

[1] Le 28 septembre 1987.

ans, on assiste à la création de toute une équipe de recherche engagée derrière Jean-Pierre Vernant (il en sortira d'ailleurs des livres à deux voix ou à plusieurs voix comme *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs* avec Marcel Détienne, Paris, 1974, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* $_{p.050}$ avec Pierre Vidal-Naquet, Paris, 1977, *La cuisine du sacrifice en pays grec* avec cinq chercheurs venus de plusieurs pays d'Europe, Paris, 1979). On assiste également au développement d'un dialogue international dont l'un des interlocuteurs passionnés est le Genevois Jean Rudhardt, dialogue dont un moment fort s'est d'ailleurs déroulé à Genève, prenant la forme d'un volume des *Entretiens* de la Fondation Hardt consacré au sacrifice dans l'Antiquité.

Entre-temps, Jean-Pierre Vernant poursuit sur sa lancée, attirant l'attention d'une manière neuve sur les textes, leur formulation, leurs implications. Sur leur formulation lorsqu'il nous fait par exemple redécouvrir Hésiode (on ne lit plus le mythe des races sans prendre parti sur l'analyse structurale qu'il en propose dans *Mythe et pensée chez les Grecs,* Paris, 1965). Sur leurs implications lorsqu'il examine l'articulation de ces textes et des réalités sociales et religieuses : son étude sur l'*Œdipe Roi* de Sophocle (« Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe Roi* » dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*) constitue justement un exemple de la manière dont la parole poétique, prise à l'articulation de la religion et de la société, apporte pour Jean-Pierre Vernant sa contribution à ce discours du mythe dont l'analyse permet aussi, à travers le témoignage de ceux qui ont parlé, de faire parler ceux qui pour nous sont désormais dans le silence : le groupe d'où jaillit parfois, tributaire et distant tout à la fois, le penseur, le scientifique, le poète. *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris, 1974) est du reste un livre tout entier consacré au statut du mythe et aux instruments d'analyse dont nous disposons.

Ce soir, Jean-Pierre Vernant est de retour à Sparte. On peut dire « de retour » car il lui est arrivé d'y passer déjà. Quelques pages de son livre sur les origines de la pensée grecque tentent une entreprise paradoxale : la culture spartiate a viré à partir d'un certain moment vers le silence ou vers cette forme de silence que nous continuons d'appeler « laconisme » ; dans la ligne d'une analyse qui veut rendre compte du passage d'un système de pensée dominé par le mythe à un système de pensée dominé par la raison des institutions humaines, Jean-Pierre Vernant arrache aux Spartiates une contribution au développement de la pensée grecque sur le plan des institutions politiques.

Aboutissant au statut particulier de la parole à Sparte, il conclut : « Ce ne sont pas les Lacédémoniens qui sauront dégager et expliciter dans toutes leurs conséquences les notions morales et politiques qu'ils auront, parmi les premiers, incarnées dans leurs institutions. » Nous ne saurions mieux faire que de le prendre au mot et d'attendre de lui qu'il dégage et explicite pour nous ce que cette civilisation qui, aux yeux de beaucoup, fut un mirage de la norme, peut nous apprendre sur son rapport à la déviance.

@

JEAN-PIERRE VERNANT

Né en 1914 à Provins. Etudes supérieures à la Sorbonne. Agrégé de l'Université (philosophie), 1937.

Professeur de philosophie au Lycée de Toulouse, puis au Lycée Jacques-Decour, à Paris. Attaché, puis chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique, de 1948 à 1957. Directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, VIe et Ve sections, de 1957 à 1975. De 1975 à 1984, professeur au Collège de France, titulaire de la chaire d'Etude comparée des religions antiques. Directeur du Centre de Recherches comparées sur les Sociétés anciennes. Depuis 1984, professeur honoraire au Collège de France. Ancien chef des Forces françaises de l'Intérieur, du Sud-Ouest de la France, sous le pseudonyme de Colonel Berthier.

Dans l'impossibilité de présenter ici la liste impressionnante des publications de Jean-Pierre Vernant, nous nous bornerons à citer la première, parue en 1962, et traduite en douze langues : *Les origines de la pensée grecque,* coll. « Mythes et religions », 128 pages, Paris, PUF, et la dernière, publiée en 1986 : *Corps des dieux,* vol. collectif sous la direction de Ch. Malamoud et J.-P. Vernant, « Le Temps de la réflexion », VII, Paris, Gallimard, 408 pages.

CONFÉRENCE DE JEAN-PIERRE VERNANT

> Vous ne parviendrez jamais à faire des sages si vous ne faites d'abord des polissons : c'était l'éducation des Spartiates ; au lieu de les coller sur les livres, on commençait à leur apprendre à voler leur dîner.
>
> Jean-Jacques Rousseau
> (*Emile,* livre II, p. 362, Bibl. de la Pléiade)

@

p.051 Norme et déviance : ce pourrait être une des clés de lecture du panthéon grec. Après tout la frontière que Nietzsche établit entre Apollon et Dionysos suit une ligne de démarcation dont le tracé obéit à une opposition de ce type. Si l'on situe Artémis dans ce cadre, elle y trouve tout naturellement une place à sa mesure. Autant que Dionysos elle traduit l'écart par rapport à la règle. Puissance d'anomie elle rejette les liens sacrés du mariage, refuse le statut d'épouse. Patronne des confins elle siège sur les marges, loin des centres urbains et des terres cultivées, dans ces étendues désertes, inquiétantes, détournées, que la main de l'homme n'a pas touchées et où gîtent les bêtes sauvages.

Comme Dionysos elle est en pays grec, aux yeux des Grecs, une déesse *Xénè,* étrangère, p.052 barbare, sanguinaire [1]. Elle incarne la nécessaire présence de l'Autre au sein de communautés humaines dont les membres, en obéissant aux mêmes règles, en se pliant aux mêmes normes, se veulent tous taillés sur le même modèle, égaux et semblables entre eux.

Le paradoxe est que cette divinité marginale, maîtresse des différences, des écarts, des déviances assume la charge de l'éducation des enfants des hommes comme du nourrissage des petits des animaux. Artémis patronne l'*agôgè*, c'est-à-dire ce long cursus d'épreuves qu'il faut avoir suivi, de la première enfance à l'*hébé* — la sortie de l'adolescence et l'entrée dans l'âge d'homme — pour se retrouver au terme conforme au modèle de ce qu'on doit être : un citoyen adulte ayant accédé du même pas à la pleine identité sociale et à l'état d'homme accompli, devenu, de ce fait, un « animal politique », s'inspirant sans cesse de cette norme de la vie civilisée que Platon formule en ces termes : faire en toute circonstance ce qui est le meilleur pour la cité [2].

Posons le problème autrement. Si, comme le pensent les Grecs, la normalité, pour l'homme, c'est l'état adulte, les jeunes sont des déviants. Ils ne sont pas des humains en miniature, à échelle réduite, ils sont autres que les humains. L'éducation implique pour

---

[1] Cf. Pierre Ellinger, « Le gypse et la boue, I. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement », *Quaderni Urbinati di Cultura classica,* 29, 1978, p. 7-35 ; « Artémis », in *Dictionnaire des Mythologies,* sous la direction de Y. Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, vol. I, p. 70 ; « Les ruses de guerre d'Artémis », *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident,* 2, Cahiers du Centre Jean Bérard, IX, Naples, 1984, p. 51-67 ; J.-P. Vernant, *Annuaire du Collège de France,* 1980-81, p. 391-405 ; 1981-82, p. 407-419 ; 1982-83, p. 443-457 ; *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne,* Paris, Hachette, 1985, 2e éd. 1986.

[2] *République,* 413 de. — En ce qui concerne l'éducation des filles, dont nous ne traitons pas ici, on se référera aux analyses de Claude Calame, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque,* Rome, 1977, 2 vol.

eux un changement d'état, une rupture, l'entrée dans une condition d'existence nouvelle. Elle leur apporte ce dont le jeune est par nature dépourvu et qui appartient exclusivement à l'adulte dès lors qu'il exerce l'ensemble des activités liées à son statut de citoyen. En ce sens tant qu'il n'a pas franchi le seuil de l'adolescence pour entrer dans l'âge mûr le jeune doit être considéré comme un être différent et traité comme tel. Cette altérité se marque aussi bien sur le plan p.053 des conduites qui lui sont imposées que sur celui des normes, sociales et morales, qu'on estime appropriées à son âge. Les règles de vie du jeune doivent donc, tout au long de l'*agôgè,* se démarquer de celles des adultes dans la mesure même où elles ont pour fin d'y mener.

Mais regardons les choses de plus près. A Sparte, sur les rives de l'Eurotas, dans le sanctuaire suburbain d'Artémis Orthia, où pendant près d'un millénaire ont été célébrés les rites ponctuant le cours de l'*agôgè* des jeunes garçons, les fouilles de l'Ecole anglaise ont dégagé une riche série de masques votifs qu'on a classés en sept types [1]. En fait une ligne de partage nette sépare deux genres de masques et les oppose clairement. D'un côté, des figures d'hommes, adolescents ou mûrs, imberbes ou barbus, représentant des guerriers dans leur aspect « normal » de *couroi* et d'*andres* ; de l'autre, des figures qui, contrastant avec ces modèles réguliers du jeune et de l'adulte, présentent une gamme variée d'écarts ou de déviations traduisant la laideur, la vieillesse, la monstruosité, l'horreur, le grotesque — qu'il s'agisse de vieilles ridées et édentées, à la façon de sinistres nourrices, sorcières ou Grées (*graiai*), de Satyres, plus risibles encore qu'inquiétants, de

[1] C. Dickins, « The masks », in *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta,* éd. R. M. Dawkins, London, 1927, ch. V, p. 163-186.

Gorgones, avec leur face de terreur, ou enfin des diverses formes de Grotesques, aux visages enlaidis, déformés, caricaturés. Les trois catégories de masques les plus significatives, parce que massivement représentées et même quasi exclusives après 550 sont : 1. celle du guerrier adulte (l'idéal visé par le jeune à travers l'*agôgè*) ; 2. celle des Grotesques (exprimant les multiples façons d'altérer ce modèle viril adulte) ; 3. celle des vieilles (marquant l'extrême écart, l'altérité maximale sur le triple plan du sexe, de l'âge, du statut).

Si ces masques votifs rappellent ceux qui étaient portés au cours de mascarades ou de danses, quelle place, quel rôle faut-il leur reconnaître dans le dressage qui vise à transformer les jeunes en citoyens de plein droit, faisant de chacun d'eux, au terme d'un parcours marqué d'épreuves, un *Homoios,* un Egal parmi les Egaux ?

p.054 Après les travaux de H. Jeanmaire, A. Brelich, P. Vidal-Naquet, on serait porté à répondre que ces masques — Satyres, Gorgones, Vieilles, Grotesques — traduisent l'appartenance des jeunes à cette sphère du sauvage où, sous le patronage d'Artémis, ils demeurent relégués aussi longtemps qu'ils n'ont pas franchi, avec l'*hébé*, le cap qui les fait entrer dans le monde des adultes.

Qu'il y ait dans cette interprétation une part de vérité, nous ne le contesterons pas. Mais elle laisse subsister, nous semble-t-il, des zones d'ombre et sur plusieurs points elle fait problème. Le rôle d'Artémis n'est-il pas, à travers l'*agôgè*, de désensauvager les jeunes, de les acculturer pour en faire des adultes accomplis ? S'il en est ainsi ne risque-t-on pas de simplifier les choses en posant le jeune et l'adulte comme deux figures rigoureusement inverses, dont l'une représenterait la déviance du côté de la sauvagerie,

l'autre la norme civilisée ? Par son genre de vie, son aspect, sa conduite, le jeune se présente effectivement, d'après l'ensemble des témoignages qui nous sont parvenus, sous des traits faisant de lui, à bien des égards, le contraire du guerrier-citoyen adulte, un antihoplite, a-t-on pu dire [1]. Mais son statut, plus complexe, ne se définit pas seulement par son écart ou son contraste avec le petit groupe des *Homoioi.* Sa sélection dès la naissance par les Anciens à la *Leschè* [2], par les nourrices lors de l'épreuve du vin pur [3], l'éducation qui lui est réservée, son admission à sept ans dans les rangs d'une *agela,* son appartenance, de quatorze à vingt ans, aux diverses classes d'âge p.055 soumises à la dure discipline de l'éphébie [4] — tout fait de lui, dans la société lacédémonienne, un élu, choisi dès le départ, distingué et perfectionné pendant toute la durée de l'*agôgè,* de façon à devenir, s'il s'en montre continûment digne, ce à quoi il est destiné et qui l'oppose à la multitude des « autres » : un Spartiate authentique. En ce sens, d'entrée de jeu, il se sépare de la masse de tous ceux qui, exclus de l'*agôgè*, tenus à l'écart de l'autel d'Orthia, ne pourront jamais prétendre au statut de citoyens et resteront toute leur vie confinés dans l'état

---

1 Cf. Pierre Vidal-Naquet, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec,* Paris, La Découverte-Maspero, 1983, p. 161 et sq.

2 « Quand un enfant lui naissait, le père n'était pas libre de l'élever ; il le prenait et l'apportait dans un lieu appelé Leschè, où siégeaient les plus anciens de la tribu. Ils examinaient le nouveau-né. S'il était bien conformé et robuste, ils ordonnaient de l'élever et lui assignaient un des neuf mille lots de terre. Si, au contraire, il était mal venu et difforme ils l'envoyaient en un lieu appelé les Apothètes qui était un précipice du Taygète. » Plutarque, *Vie de Lycurgue,* 16, 1-2.

3 « Les femmes ne lavaient pas le nouveau-né avec de l'eau, mais avec du vin : elles voulaient ainsi éprouver (*basanon tina poioumenai*) leur constitution. On dit en effet que ceux qui sont sujets à l'épilepsie et maladifs, sous l'effet du vin pur meurent de convulsions, tandis que ceux qui ont une complexion saine en reçoivent une meilleure trempe et une vigueur plus grande. » *Vie de Lycurgue,* 16, 3.

4 Sur l'organisation en classes d'âge, le jeune étant successivement *rhôbidas, promikizomenos, mikizomenos, propaïs, païs, melleiren, eiren*, cf. K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta, A re-examination of the evidence,* Manchester, 1949, ch. 3 : « The ephebic organisation », p. 84-136.

subordonné et méprisé d'hilote. Le jeune occupe donc, entre l'hilote et le citoyen de plein droit, une position intermédiaire. Il n'incarne pas le « sauvage » ; il se tient, pour grandir, à la frontière de deux états contrastés. Par rapport aux hilotes, ces sous-hommes, ces sortes de bêtes [1], il est proche des *Homoioi* dont sa vocation est de faire un jour partie. Mais par rapport aux *Homoioi* auxquels il s'oppose aussi longtemps qu'il n'est pas encore « dressé » à leur pleine similitude, il est proche des hilotes dont il partage certains aspects de bassesse et d'ensauvagement.

Statut équivoque, ambigu, qui oscille, bascule et change de sens suivant qu'on se place à l'un ou l'autre des deux pôles extrêmes de la société lacédémonienne, laquelle au reste, comprend, comme on sait, toute une série d'échelons intermédiaires.

Face aux hilotes, la frontière tend à s'effacer entre les adolescents groupés dans l'*agela* et les hommes faits réunis en convives des syssities ; jeunes et adultes forment sur ce plan comme les deux aspects complémentaires d'un même corps social s'opposant en bloc à tout ce qui n'est pas lui ; face aux *Homoioi,* c'est avec les hilotes que la frontière tend à se brouiller — les jeunes devant, pour se démarquer des citoyens accomplis, endosser des traits d'altérité les rejetant en deçà du corps civique, hors de ses normes, sur les marges de l'honneur et de la vie civilisée.

p.056 On comprend mieux alors que les masques incarnent tantôt le modèle avec lequel le jeune doit s'identifier ; tantôt, sous les

[1] Selon le témoignage de Théopompe, les hilotes se comportaient « de façon extrêmement sauvage et rude, *pantapasi ômôs kai pikrôs* », FGr. Hist. 115 F 13.

formes du sauvage et du grotesque, de l'horrible et du ridicule, des zones extrêmes de l'altérité qu'il faut avoir explorées pour s'en détacher tout à fait ; tantôt enfin, sous la forme du masque de Gorgô, cette forme dernière et radicale de l'Autre, cette menace de chaos et de mort, qu'il faut avoir été capable de regarder en face pour devenir un homme.

Les glissements et les ambiguïtés dans le statut du jeune lacédémonien sont renforcés par le fait qu'à aucun moment au cours de l'*agôgè,* l'*aristeia* n'apparaît comme un état stable, où demeurer une fois atteint. Elle constitue un pôle idéal, une exigence d'autant plus impérative qu'elle reste toujours liée potentiellement à son contraire, l'opprobre, le déshonneur, menace sans cesse suspendue au-dessus de chacun. La noblesse n'est pas, à Sparte, pour le jeune, une qualité qu'il possède de naissance mais le prix d'une victoire qu'il lui faut indéfiniment confirmer s'il veut que sa valeur soit reconnue. De même que, dans l'*agôgè*, l'adolescent doit endurer une série d'épreuves probatoires pour obtenir le droit à une carrière adulte d'honneurs, de *timai,* le Spartiate peut toujours en être lui-même, au cours de sa vie, exclu et, dans sa déchéance, retomber, comme « trembleur » ou comme célibataire, au-dessous du seuil qui définit l'authentique membre de la Cité [1]. Seul l'hilote, encore qu'il puisse lui aussi, comme dans le cas des *Neodamodeis,* s'élever au-dessus de sa propre condition [2], se trouve, au moins dans le

[1] Sur la honte qui s'attache au qualificatif de *tresas,* cf. Hérodote, VII, 231, 4-5. Sur le statut infamant des *tresantes,* confinés dans une existence pénible et malheureuse, cf. Plutarque, *Lycurgue,* 21, 2 ; sur leur exclusion des magistratures, leur dégradation civique : Thucydide, V, 34, 2 ; Plutarque, *Agésilas,* 30, 2-4. Sur le caractère infamant du célibat, le mépris réservé aux hommes non mariés, les humiliations qu'ils devaient subir, cf. *Lycurgue,* 15, 2-4.

[2] Sur la participation des hilotes aux forces armées de Sparte, non seulement pour assurer le service personnel de chaque hoplite, mais comme auxiliaires, voire même, en

principe, voué par état, par nature, à ne pas franchir la frontière qui sépare les Egaux, les Semblables, de toute la masse inférieure des p.057 « Autres ». Aussi ne lui faut-il pas seulement porter, inscrites sur sa personne, bien visibles, les marques de son indignité, exhiber en quelque sorte aux yeux de tous son infériorité congénitale ; il doit encore, comme J. Ducat l'a compris [1], intérioriser cette dégradation au point de se sentir incapable, lorsqu'on le lui demande, de prononcer les paroles, de chanter les poèmes, d'effectuer les mouvements de danse — en bref d'adopter les façons qui sont, en propre, le privilège et la caractéristique de l'homme pleinement homme, du citoyen accompli [2].

Dans l'espace dont Artémis est la patronne, le jeune n'est pas, au cours de sa formation, réduit au même état d'avilissement ; il y touche cependant : ses cheveux rasés font contraste [3], comme le bonnet infamant des hilotes (la *kunéè* [4], avec la chevelure qu'au sortir de l'éphébie le Spartiate a le droit et le devoir de garder longue et sans coiffe [5]. Ses pieds nus, l'interdit de tunique qui le

---

cas de besoin, comme hoplites et sur le statut des *Neodamodeis,* c'est-à-dire des hilotes émancipés, cf. Pavel Oliva, « Heloten und Spartaner », *Index,* 10, 1981 (publié en janvier 1983), p. 43-54.

1 « Le mépris des Hilotes », *Annales,* 6*,* 1974, p. 1451-64.

2 Plutarque, *Vie de Lycurgue,* 28*,* 10 : « On raconte que, lors de l'expédition des Thébains en Laconie, les hilotes qu'ils avaient faits prisonniers, ayant été invités à chanter les poèmes de Terpandre, d'Alcman et du laconien Spadôn, s'y refusèrent en disant que leurs maîtres ne le permettaient pas. »

3 *Ib.,* 16, 11.

4 Sur la *kunéè* ou *kunè,* la coiffe en peau de chien ou le bonnet en peau de bête, comme marque distinctive d'une condition servile, inférieure, infamante, cf. J. Ducat, *l. c.* Selon Myron de Priène, F.G.H. 106 F 2 Jacoby = *Athénée,* XIV, 657 D, « on force les hilotes à porter un bonnet en peau de chien ». Même usage, à Athènes, pour les esclaves : Aristophane, *Les Guêpes,* 445 sq. ; également pour les paysans les plus démunis : *Nuées,* 268. Ce type de coiffure est attribué aussi aux barbares, comme les Milyens : Hérodote, VII, 77. Chez Homère déjà, en *Iliade*, X, 333 sq., Dolon, coiffé d'une *kunéè* en peau de martre « a l'aspect d'un vilain, *kakos* » comme Laerte, en *Odyssée,* 24, 231, avec sur sa tête une *kunéè* en peau de chèvre, ferait penser à un esclave, n'étaient sa figure et sa prestance.

5 « A ceux qui sortaient de l'éphébie Lycurgue enjoignit de porter les cheveux longs dans l'idée qu'ils paraîtraient ainsi plus grands, plus nobles, plus terribles », Xénophon, *Rep.*

p.058 frappe (*chitôn*), son manteau unique, usé toute l'année et en toute saison (*himation*), la crasse (*auchméros*) dont il est couvert, faute de bains et de soins [1], visent, comme les peaux de bête que les hilotes ont obligation de porter (*diphthera, katônakè*) [2], à

Lac., II, 3 ; cf. aussi Hérodote, I, 82 ; Platon, *Phédon,* 89 c ; Plutarque, *Lycurgue,* 22, 1 ; *Lysandre,* 1. A l'opposition jeune-adulte, marquée par le contraste : tête rasée-cheveux longs répond l'opposition hilote-citoyen marquée par le contraste : kunè-tête nue. Il est bien significatif, à cet égard que dans les trois traditions différentes de la fondation de Tarente, après le complot des Parthenies (cf. sur ces traditions P. Vidal-Naquet, « Esclavage et gynécocratie », *Le Chasseur noir*, p. 278 *sq.*), les Parthenies, ces « fils de jeunes filles » dont les pères ne sont pas vraiment des hommes, soit parce qu'ils sont des « trembleurs », soit parce qu'ils sont des « jeunes », soit parce qu'ils sont des hilotes — trois catégories qui en quelque façon se recoupent — décident de déclencher l'attaque contre les citoyens de Sparte à la fête des Hyacinthies, sur le signal que donnerait l'un d'entre eux. Or ce signal, d'après Antiochos, c'est « le moment où Phalarthos [l'un des conspirateurs] coifferait sa *kunè.* Les citoyens libres, composant le *demos,* se reconnaissaient en effet à leurs cheveux. » Strabon, VI, 3, 2, 13-15. Le même détail se retrouve dans la version d'Ephore : « les Parthenies, faisant alors cause commune avec les hilotes, ceux-ci conspirèrent contre leurs compatriotes et convinrent entre eux qu'un bonnet laconien hissé sur l'agora donnerait à tous le signal de l'attaque. » Strabon, VI, 3, 3, 19-22.

[1] Plutarque, *Vie de Lycurgue,* 16, 12-14.

[2] Comme le rappelle J. Ducat, *l. c.,* p. 1455, les textes concernant cet « uniforme » infamant, à Sparte et dans d'autres cités, ont été rassemblés par Jacoby (II B, p. 382-3, en commentaire à 115 F 176). Rapprochant la *katônakè,* portée par des dépendants ruraux à Sicyone, de la tenue des hilotes lacédémoniens, Pollux (VII, 68) note que cette vêture obligatoire pour certaines catégories d'« inférieurs » visait « à ce qu'ils aient honte de descendre en ville ». L'opposition entre la *klaina,* le manteau de laine marque d'un statut civilisé, et la *katônakè,* faite de la peau d'un animal écorché, marque de « sauvagerie » ou de « rusticité », est spécialement nette en Aristophane, *Lysistrata,* 1150-56. Lysistrata s'adresse aux Athéniens pour leur rappeler que les Lacédémoniens les ont assistés pour les débarrasser d'Hippias et de la tyrannie. « Ne savez-vous pas que les Laconiens, quand vous portiez la casaque servile (*katônakè*) vinrent en armes (...), qu'ils vous rendirent la liberté et, au lieu de la *katônakè,* firent reprendre à votre peuple le manteau de laine (*klaina*). » Cf. encore *Assemblée des femmes,* 721-4. Sur la *diphtera,* vêture elle aussi brute, non tissée, comme marque d'un statut inférieur, juvénile, servile, rustique ou barbare, cf. Aristophane, *Nuées,* 68 sq. ; *Guêpes,* 445. Entre la tenue du jeune, celles de l'esclave, du chevrier, du barbare, scythe ou autre, il y a des interférences : il s'agit toujours de se démarquer, d'entrée de jeu, par son apparence, du citoyen et de l'homme de la ville ; cf. Theognis, 54 sq., avec les remarques de Françoise Frontisi-Ducroux, « L'homme, le cerf et le berger », *Le Temps de la Réflexion* IV, 1983, p. 72-3. Sur la *baitè,* la *sisura* ou les *sisurnai,* vêtures de peaux écorchées, dans l'usage scythe, cf. Hérodote, IV, 64 et 109. Sur ces glissements ou recoupements, dans la représentation figurée, entre l'image du jeune éphèbe et celle du « barbare », cf. François Lissarrague, *Archers, peltastes, cavaliers. Aspects de* l'*iconographie attique du guerrier,* Thèse de 3e cycle EHESS, 1983, p. 205-210. Notant l'étrangeté de la coiffure des Abantes d'Eubée (cheveux longs, comme les adultes de Sparte, sur le derrière de la tête, mais rasés, comme les jeunes, par devant), Denise Fourgous y repère un des signes d'une marginalité qui les rapproche à la fois de certains peuples barbares, des Courètes et des adolescents d'Athènes au cours de l'éphébie. Leur coiffure gnomique et la robe longue dont ils sont vêtus traduisent, écrit D. Fourgous, « l'indétermination du statut ethnique, culturel, sexuel de ces peuples qui oscillent entre Grecs et Barbares, civilisés et sauvages, masculin et

« enlaidir » son corps, à déprécier sa personne, à lui donner l'apparence sordide d'un vilain. Deux exemples caractéristiques à ce sujet : la description de Laerte, dans l'*Odyssée* d'abord ; avec ses haillons p.059 sordides (*aeikea heimata*), son bonnet de peau (*kunéè*), sa saleté (*auchmeis*), on dirait un esclave [1]. La tenue imposée aux *tresantes,* aux trembleurs ensuite, comme signe de leur déchéance, comme marque d'un statut qui les rapproche désormais aussi bien des jeunes que des hilotes :

> Ils doivent se résigner à sortir sales (*auchmèroi*) et en tenue humiliante, à porter des manteaux rapiécés et de couleur sombre, à ne se raser qu'une partie de la barbe en laissant pousser le reste [2].

Comment faut-il comprendre cette barbe à demi rasée ? Serait-ce — au sens fort — qu'ils ont une joue rasée, l'autre barbue ? Ou — au sens faible — qu'ils laissent leur barbe pousser sur les deux joues, mais à moitié seulement, de sorte que sans être imberbes comme les jeunes gens ils ne sont pas non plus complètement barbus, comme les vieillards ? Un passage d'Hérodote, que nous a rappelé Ann Carson, prouve sans ambiguïté qu'il faut l'entendre au sens fort et qu'en imposant aux « trembleurs » cette obligation, on entend défigurer leur visage, imprimer sur leur face la marque visible de l'infamie qui frappe leur personne. En II, 121, Hérodote raconte comment un des voleurs du trésor de Rhampsinite réussit à récupérer le cadavre de son frère et complice, dont il avait coupé

---

féminin » (« Gloire et infamie des seigneurs de l'Eubée », Metis, II, 1, 1987). On pourrait ajouter : adolescents et hommes faits.

[1] *Odyssée,* 24, 227 sq.

[2] Plutarque, *Agésilas,* 30, 4. Saleté, haillons, comme les jeunes. La différence consiste en ceci : les jeunes ont le crâne rasé quand les citoyens portent les cheveux longs ; les « trembleurs » doivent rester à demi barbus (ce qui ajoute au ridicule et les distingue des authentiques vieillards) alors que les citoyens, menton et joues rasés, sont entièrement imberbes. Ajoutons qu'à Sparte la jeune épousée, au jour de ses noces, a aussi le crâne rasé ce qui la démarque à la fois de la *parthenos,* la vierge, à la chevelure flottante, et de son époux, non moins chevelu dans sa condition d'adulte que la jeune

la tête pour qu'on ne puisse l'identifier : il enivre et endort les gardiens que le roi a chargés de veiller sur la dépouille. Mais avant de filer en emportant le corps avec lui, par dérision à l'égard des gardes dont il veut se venger, il leur rase à tous la joue droite, *epi lûmè*(*i*), par insulte. *Limé, lumainomai* sont les termes qui désignent les sévices qu'on fait subir à un vivant ou à un mort, pour le déshonorer et l'outrager.

p.060 Les hilotes, quand ils servent dans l'armée, n'ont pas droit, en règle générale, à la tenue hoplitique ; équipés à la légère (*psiloi*) ils ne disposent que d'épée courte, poignard et dague (*encheiridion, xuelè, drepanon*) [1] : l'armement réservé aux jeunes pendant le temps de l'éphébie [2]. Sur d'autres chapitres, la confrontation n'est pas moins instructive. Hilotes et jeunes sont également soumis à d'incessants et durs travaux, *ponoi.* Ceux qui sont imposés aux hilotes rentrent dans le cadre général des

---

fille avant le mariage.

[1] Sur ces armes courtes, impliquant un mode de combat tout autre que dans l'affrontement hoplitique, adaptées au coup de main, à l'embuscade, à l'attaque par surprise, à l'égorgement de l'adversaire dans le corps à corps, cf. par exemple Hérodote, I, 12 ; Thucydide, IV, 110, 2 ; III, 70, 6, en ce qui concerne les *encheiridia.* La *xuelè* est glosée par Hésychius : une épée courte que certains nomment *drepanon.* Dans l'*Anabase,* IV, 7, 16, parlant des Chalybes belliqueux, Xénophon rapproche l'arme de ces hommes, qui égorgent l'ennemi avant de lui couper la tête, de la *xuelè* spartiate. En IV, 8, 25 il évoque le cas d'un Lacédémonien exilé pour avoir, enfant, tué un autre enfant, avec sa dague, *xuelè. Encheiridia* et *drepana* sont souvent associés comme armes des *psiloi,* des troupes légères, et des barbares Cariens et Lyciens, cf. Hérodote, IV, 92 et 93. Dans le combat qui oppose Onesilos au général perse Artybios, combattant à cheval, c'est l'écuyer d'Onesilos, un Carien, qui, d'un coup de *drepanon,* tranche les jarrets du cheval, Hérodote, V, 111-112.

[2] Sur les stèles qui, au sanctuaire d'Orthia, commémorent la victoire d'un jeune au *paidikos agôn,* figure avec le nom du vainqueur, une petite faucille de fer fixée à la pierre, à la fois dédicace à la déesse et récompense consacrant le succès de l'heureux concurrent. Cette petite faucille, le *drepanon,* a été parfois interprétée comme un instrument agricole, évoquant Artémis comme déesse de la fécondité. Le lien, souligné par plusieurs textes et confirmé par Hesychius, entre *drepanon, xuelè, encheiridion,* montre qu'il s'agit, au contraire, d'une arme, d'une de ces épées courtes et courbes, du type de la *machaira* (cf. Lycurgue, 19, 4), dont se servaient les jeunes, en particulier dans la cryptie, pour égorger par surprise les hilotes. Plutarque précise que les cryptes, envoyés dans la campagne pour cet égorgement (*aposphazô*) n'avaient sur eux pour toute arme que des *encheiridia* (*Lycurgue,* 28, 3). Nous avons, à la note précédente, noté les rapports entre *encheiridia* et *drepana.*

mesures prises à leur égard pour consacrer leur *atimia,* leur indignité. Mais si l'on en croit Xénophon, dès l'*agela*, le petit garçon est lui aussi dressé à peiner le ventre vide ; quant à l'adolescent il doit supporter de continuels travaux, ignorer le loisir [1]. Cependant des hilotes aux jouvenceaux, la finalité s'inverse de cette existence livrée aux *ponoi.* Pour les premiers, elle est, comme de porter sa charge pour un âne ou de tirer l'araire pour un bœuf, la manifestation d'un état sous-humain, d'une nature faite pour la servitude. Pour les seconds, une épreuve temporaire au cours de laquelle ce qui constitue, pour les hilotes, p.061 comme la signature définitive de leur *atimia,* leur opprobre, devient la condition indispensable pour accéder dans le futur aux honneurs et à la gloire [2].

Il n'en va pas autrement pour le fouet. L'homme libre, le citoyen, pour un Grec, ne peuvent être fouettés. L'hilote y est soumis, sans raison, sans justification, selon le bon plaisir des maîtres, moins pour le punir que pour lui prouver, pour le convaincre qu'il est né et fait pour le fouet [3]. Le fouet accompagne aussi, tout au long de sa carrière de jeune, le futur citoyen de Sparte. A l'horizon de sa première enfance surgissent, aux côtés du pedonome, les *mastigophoroi,* les porteurs de fouet [4]. Les jeunes sont châtiés du fouet quand ils ont commis une faute, pour leur apprendre à obéir, à respecter ce qui est au-dessus d'eux : leur chef, leurs aînés, la loi. Fouetter ainsi l'élite de la jeunesse libre, appliquer un traitement infamant à ceux qu'on prépare aux

---

1 *République de Lacédémoniens,* II, 5, et III, 2.

2 Pour les hilotes, Myron de Priène, F G H 106 F 2 Jacoby = *Athénée,* XIV, 657 d ; pour les jeunes, *Rép. Lac.,* III, 3.

3 Myron de Priène, *l. c.*

4 *Rép. Lac.,* II, 2. Quant aux « trembleurs », « qui les rencontre peut les frapper à volonté ». Plutarque, *Vie d'Agésilas,* 30, 3. Cf. aussi Xénophon, *Rép. Lac.,* IX, 5.

plus hautes dignités de l'Etat, c'est, du point de vue grec, plus qu'un paradoxe ou une contradiction logique : un scandale [1]. Aussi les récits plus ou moins fabuleux ne manquent-ils pas pour prétendre, tantôt que les matrones fouettent les garçons encore célibataires en les forçant à tourner autour d'un autel [2] ; tantôt que les jeunes gens devaient tous les dix jours comparaître nus, en public, devant les éphores : ceux qu'on jugeait trop gras, mous et flasques, étaient frappés à coups de fouet, les autres comblés d'éloges [3]. Les quelques témoins plus fiables, comme Xénophon, Pausanias, Plutarque, donnent des indications plus précises et, dans leur limitation, plus instructives. Ils retiennent, pour l'essentiel, deux occurrences en ce qui concerne la flagellation p.062 des jeunes. En premier lieu on leur donne le fouet quand ils sont pris en train de voler. Non pour les punir d'avoir, en volant, violé un interdit, pour leur apprendre à respecter ce à quoi ils n'ont pas droit, comme on ferait pour un hilote. Au contraire, on les fouette pour s'être laissés prendre, pour n'avoir pas su remplir avec succès ce rôle de voleur dont on leur fait, en tant que jeunes, obligation [4]. C'est sur ordre de l'irène que les adolescents affamés, tels des bêtes de proie, des animaux sauvages, se glissent dans les syssities pour y ravir sans qu'on les voie, leur nourriture, dérobant ainsi, pour manger, ce que chaque adulte doit apporter avec soi en écot comme contribution au repas commun des citoyens [5]. A cet

---

[1] Cf. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane,* VI, 20 : « Les Grecs n'ont-ils pas honte de voir fouetter publiquement ceux qui seront un jour leurs chefs ou d'avoir pour chefs des gens qui ont été fouettés en public ?... Tu ne traites pas les dieux des Grecs en sage si tu leur attribues la responsabilité du fouet dans la formation de la liberté. »

[2] Cléarque de Soles, in *Athénée,* XIII, 555 c.

[3] Elien, *Histoires variées,* 7.

[4] Xénophon, *Anabase*, IV, 6, 14-15 ; Isocrate, *Panathenaïque,* XII, 211.

[5] Xénophon, *Rep. Lac.,* II, 6-9. Plutarque, *Lycurgue,* 17, 5-7 ; *Coutumes des Spartiates,* 12, 237 e.

égard, les jeunes vont donc bien au-delà des hilotes, sinon dans la bestialité, du moins dans la sauvagerie. Vivant de rapines, il leur faut faire preuve de ruse et de dissimulation autant que de vigueur, de rapidité et de sang-froid. En eux, le fouet ne châtie pas la faute du vol et sa bassesse ; il dénonce l'indignité de l'échec, la maladresse ou la pusillanimité de celui qui n'a pas su acquérir, comme on l'exigeait de lui, les dangereuses qualités d'un prédateur. A l'hilote la peine de la flagellation rappelle, avec son infamie, qu'il doit toujours rester à sa place. Au jeune, qu'il est passible d'un traitement d'infamie tant qu'il n'a pas fait siennes cette férocité, cette roublardise, cette détermination brutale dont il a besoin s'il veut qu'on l'accepte un jour au nombre des hommes.

En second lieu on fouette les jeunes à l'autel d'Orthia. Le vol semble, cette fois encore, avoir eu, au moins à l'origine, son rôle à jouer en cette occasion. Le texte de Xénophon [1] évoque en effet un *agôn* rituel entre deux groupes de jeunes : le premier, en embuscade à l'autel [2], met son point d'honneur à ravir le plus grand nombre possible de fromages parmi ceux qui ont été déposés sur l'autel p.063 d'Orthia ; le second, à grands coups de fouet, frappe les voleurs pour les empêcher de réussir [3]. La victoire — et la gloire — revenaient à celui qui était parvenu, malgré les coups de fouet, à dérober à la déesse plus d'offrandes de fromages que ses compagnons. Dans ce contexte, contrairement au

---

[1] *Rep. Lac.,* II, 9.

[2] Sur la *bômolochia* dans ses rapports avec l'embuscade à l'autel, cf. Françoise Frontisi-Ducroux, « La *bômolochia* : autour de l'embuscade à l'autel », *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident,* 2*,* Cahiers du Centre Jean Bérard, IX, Naples, 1984, p. 29-49.

[3] Cf. au sanctuaire d'Artémis, à Samos, un scénario comparable de vol rituel de nourriture par un groupe de jeunes garçons, réfugiés dans le lieu saint. Des chœurs de garçons et de filles ont obligation de leur apporter des gâteaux de sésame et de miel que les reclus doivent dérober pour se nourrir ; Hérodote, III, 48. Le rapprochement est fait par Herbert J. Rose, « Greek rites of Stealing », *Harvard Theological Review,* XXXIV, January, 1941, p. 1-5.

précédent, le fouet ne sanctionne plus, pour stigmatiser sa nullité, le voleur maladroit incapable d'opérer sans se faire prendre ; il joue comme un obstacle à vaincre, une douloureuse épreuve d'infamie qu'il faut accepter d'affronter pour obtenir, avec le butin dérobé, la récompense d'une célébrité durable. Le dessein de Lycurgue, en instituant cette pratique à l'autel d'Orthia, était, précise en effet Xénophon, « de montrer qu'une brève souffrance peut apporter la joie d'une longue gloire » [1]. Encore faut-il ajouter, et Xénophon n'y manque pas, que les jeunes gens les plus rapides, adroits et audacieux les mieux doués pour le vol ont précisément toute chance de recevoir le moins de coups. Si le fouet menace chacun de façon égale, il atteint surtout les mous et les lents : les mauvais voleurs. Tant qu'à jouer les hors-la-loi, il vaut donc mieux, tout compte fait, endosser le rôle du Renard rusé, du Loup féroce, deux bêtes qui ont le vol dans le sang. On retrouve ainsi le premier cas de figure.

Ni Pausanias, ni Plutarque, ni aucun autre auteur ne reprennent cette tradition du vol des fromages à l'autel. La flagellation est présentée par ces témoins comme une épreuve d'endurance (le *karterias agôn* d'une des inscriptions, concours dont les *bômonicoi* mentionnés sur six autres pourraient être les vainqueurs), imposée à tous les jeunes gens au cours ou au terme de l'éphébie. La cérémonie avait un caractère suffisamment dramatique et impressionnant, dans son étrangeté, pour qu'à l'époque romaine on édifie, face à l'autel, un théâtre dont les gradins permettaient à un vaste public d'assister au spectacle. Selon Pausanias [2], c'est la prêtresse p.064 d'Artémis Orthia qui, tenant en mains le fameux

[1] *Rep. Lac.,* II, 9.
[2] Pausanias, III, 16, 10-17.

xoanon ramené par Oreste, découvert par Astrabacos et Alôpecos, dirige et ordonne la flagellation. L'idole, en raison de sa petite taille, est légère ; mais s'il arrive qu'au cours de l'épreuve rituelle les fouetteurs, émus par la beauté d'un des adolescents ou intimidés par la haute naissance d'un autre, en viennent à les ménager, le *xoanon* s'alourdit et la prêtresse fait grief aux fouetteurs de ce que sa charge la contraint à ployer sous le poids en direction du bas. La fonction d'Orthia n'est-elle pas, comme son nom l'indique, de faire, quand elle est satisfaite, « lever droit sur leurs pieds les jeunes » [1], de les faire croître en hauteur, légers et sveltes, le corps grandissant avec l'âge sans s'épaissir ni s'alourdir [2].

Le fouet ne devait donc épargner personne ; le concours n'était pas de la frime ni les coups distribués pour rire. Epreuve d'endurance, de fermeté. C'est peu dire. Plutarque explique que de son temps encore, « on a vu beaucoup d'éphèbes expirer sous les coups à l'autel d'Orthia » [3]. Comme ce jeune garçon qui avait préféré se faire déchirer les entrailles plutôt que de laisser voir le petit renard qu'il avait, pour le voler, dissimulé sous son manteau, les éphèbes devaient montrer assez de force d'âme pour supporter la douleur jusqu'à en mourir.

> Ils étaient déchirés à coups de fouet (*xainomenoi mastéxi*), pendant toute la journée à l'autel d'Artémis Orthia, souvent jusqu'à en mourir, précise encore Plutarque ; ils le supportaient joyeux et fiers (*hilaroi kai gauroi*), rivalisant pour la victoire à qui d'entre eux supporterait le plus longtemps et davantage d'être frappé. Et celui qui l'emporte a le

[1] *Hymne homérique à Artémis,* 124 sq. ; *Scholie à Pindare, Olympiques,* 3, 54 ; *Et. Mag.,* 631, 2 sqq.
[2] Xénophon, *Rep. Lac.,* II, 5 ; Plutarque, *Lycurgue,* 17, 7-8.
[3] Lycurgue, 18, 2.

> plus grand renom. Cette compétition est appelée *diamastigôsis* ; elle a lieu chaque année [1].

Telle qu'elle est ainsi décrite, la cérémonie a pris une signification sans équivoque. Le vainqueur n'est plus celui qui parvient, en dépit du fouet et en tâchant de l'éviter, à ravir le plus de fromage. C'est celui qui, sous le fouet, sans broncher, s'offre le plus longtemps aux p.065 coups les plus durs. La victoire, la gloire et peut-être, s'il s'agit du concours final clôturant l'éphébie, l'entrée dans le monde des adultes, dans la voie des honneurs s'obtenaient donc au prix d'un traitement public que son caractère ignominieux réservait normalement aux hilotes et dont l'infamie se donnait directement à lire sur le corps des jeunes par les stigmates qui en déchirant la peau y laissaient inscrite la griffe des fouets [2].

Comment rendre compte de ce paradoxe ? Les mots clés, pour le comprendre, sont *hilaroi* et *gauroi.* Rire sous le fouet, se gausser de ses coups, mettre son point d'honneur à en redemander, tirer fierté et orgueil d'un traitement ignominieux, c'est inverser le sens de la flagellation, en apportant la preuve qu'on est au-delà de l'humiliation et de l'infamie, qu'elles ne sauraient vous atteindre, qu'on s'est séparé de ceux qui subissent le fouet dans la passivité et la honte comme un châtiment fait pour eux et à leur mesure. La victoire à l'épreuve du fouet accomplit le jeune en adulte, non seulement parce qu'elle marque l'exceptionnel courage qu'il a su acquérir dans l'*agôgè*, mais parce qu'elle confirme sa rupture avec cette longue période de maturation où, proche encore de l'hilote, il relevait comme lui du

---

[1] *Coutumes des Spartiates,* 40, 239 d.

[2] On notera que le verbe *xaino,* déchirer, griffer, est celui qui, dans les récits étiologiques de l'*arkteia,* au sanctuaire attique de Brauron, désignait les griffures opérées par l'ourse sur le visage de la petite fille impudente.

fouet. De sorte qu'en triomphant à l'épreuve du fouet, en désamorçant sa charge d'ignominie pour en faire un exploit dans un concours de valeur, le jeune assure aussi sa victoire sur l'hilote dont il se démarque à jamais. En ce sens cette épreuve en rappelle une autre, non moins singulière. Chaque année, lors de la cryptie, les éphèbes doivent tuer des hilotes. Ils ne les mettent pas à mort en les affrontant en combat régulier. Dispersés et dissimulés pendant le jour, avec pour seule arme un poignard, ils les égorgent en attaquant de nuit, par traîtrise, ceux qu'ils peuvent surprendre à l'improviste sur les chemins ou en exterminant, dans les champs, les plus forts et les meilleurs d'entre eux [1]. Se couvrir les mains du sang des hilotes, non à la loyale, comme il conviendrait à un adulte, p.066 à un citoyen, à un hoplite, mais à la façon d'un hors-la-loi ou d'une bête sauvage, c'est bien entendu démontrer que les hilotes sont réellement inférieurs, qu'on l'emporte sur l'élite d'entre eux jusque dans leur domaine, en employant leurs armes et leurs méthodes, mais c'est aussi, c'est surtout tracer entre eux et soi une frontière désormais infranchissable, rompre avec toutes les connivences qui unissaient encore votre statut au leur, sauter le pas, basculer de l'autre côté [2].

Masques, déguisements, danses, prêtent, croyons-nous, à des remarques analogues. La laideur de ces faces grotesques, ridicules et horribles, la bassesse de danses vulgaires, débridées, licencieuses, c'est le lot qui appartient en propre aux hilotes. Ils n'ont pas à se masquer de laideur, à mimer la bassesse, elles leur

[1] Plutarque, *Lycurgue,* 28*,* 3-8 ; cf. aussi Platon, *Lois,* 633 b, et la scholie à ce passage ; Héraclide de Pont, F.H.G., II, 210*.*

[2] Ces connivences entre hilotes et jeunes apparaissent particulièrement dans l'épisode du complot des Parthenies, Strabon, VI, 3, 2 et 3 ; cf. *supra,* note 16.

collent à la peau. Quand on les exhibe en public, saoulés de vin pur, incapables de se contrôler, « chantant des chansons et dansant des danses vulgaires et ridicules » [1], c'est le fond de leur nature qu'ils offrent en spectacle ; dans leur mimique indigne se livre la vérité de leur personne. Aussi, même quand aucun Spartiate n'est là pour les surveiller et les châtier, sont-ils hors d'état de « chanter des poèmes de Terpandre ou d'Alcman », que tout vrai Spartiate connaît par cœur. Dans l'intimité de leur être, ils se sentent trop différents des *homoioi,* trop inférieurs, pour envisager même de singer leurs usages.

Ce qui est chez l'hilote un état permanent, la forme normale de son existence, le jeune y participe comme une période probatoire, une phase préliminaire qu'il faut avoir traversée pour s'en détacher entièrement. Dans la position liminale où il est situé, le jeune apprend à la fois les conduites, les danses, les chants, les propos et façons de parler « cultivés » par où se reconnaissent les véritables *homoioi* [2] et les comportements inverses, marqués par la déviance, l'anomalie, la laideur, la bassesse, la vulgarité, la sauvagerie. Davantage il pousse ces traits à la limite, jusqu'à la caricature, le grotesque, l'horreur, non pour les endosser définitivement, pour les p.067 faire siens, mais pour les simuler un moment, en un jeu rituel, une mascarade cérémonielle. Il expérimente ainsi tout ensemble l'autre et le même, la différence et la similitude, dans leurs formes extrêmes, leur incompatibilité maximale, de façon qu'en se côtoyant l'écart et la norme, le repoussoir et le modèle, la honte et la gloire, rapprochés et confrontés, se trouvent plus clairement distincts.

---

[1] Plutarque, *Lycurgue,* 28, 9-10.
[2] *Ib.,* 12, 6-8 et 19, 1.

Aussi l'*agôgè* ne saurait-elle, si rigoureux qu'en soit le régime, conduire le jeune comme l'hilote à intérioriser son déshonneur, à vivre son infériorité de statut sur le mode d'une bassesse originelle, d'une déchéance irrémédiable. Certes il est méthodiquement dressé à reconnaître son état de sujétion, à obéir à tous ceux — et ils sont nombreux — qui ont sur lui autorité, le tiennent sans cesse à l'œil, peuvent le châtier à tout moment. Situés au-dessus de lui dans la hiérarchie sociale, le *bouagos,* l'*irène*, l'adulte, le vieillard, pour ne pas parler des magistrats, lui imposent une domination qui le place, tout au long de l'*agôgè*, dans un rapport d'inégalité foncière et de quasi-servitude. A l'égard de ses supérieurs le jeune doit éprouver respect et admiration, faire preuve de timidité, réserve et modestie, manifester son entière soumission. Mais la conscience de son infériorité reste liée à une période d'épreuves probatoires au cours de laquelle, à ses propres yeux, il n'est pas encore lui-même ; elle va de pair avec un esprit de compétition développé systématiquement sur tous les plans, une attitude permanente de rivalité. Le caractère du jeune se trouve ainsi façonné à l'inverse de celui de l'hilote. A la passivité de l'un, à son acceptation résignée, d'une infamie native, se substitue, chez l'autre, la volonté tendue et tenace de sortir d'un état d'humilité et de bassesse provisoires, d'inverser son statut, de trouver sa revanche en passant du côté de ceux qui incarnent tous les pouvoirs et tous les honneurs. L'habitude de se soumettre est orientée, dans l'*agôgè*, de telle sorte qu'elle débouche sur la résolution de faire mieux que ceux dont on subit la contrainte, de dépasser le jour venu les aînés dans cela même qui vous les fait craindre et respecter quand on est jeune. Aux Hyacinthies, les Spartiates

étaient répartis en trois chœurs, suivant la catégorie d'âge. Les deux premiers, vieillards et adultes, célébraient en leurs chants leur valeur, leurs exploits passés ou présents ; le troisième, p.068 celui des jeunes, proclamait à la face des Anciens leur certitude d'être un jour bien meilleurs que ceux auxquels on leur imposait de se rendre « semblables » [1].

La position frontière qu'occupe le jeune Spartiate, entre les hilotes et les *homoioi,* oblige à nuancer chaque trait du tableau, à équilibrer une affirmation par son contraire. Nous avons dit que chaque jeune, au cours de l'*agôgè*, est continuellement sous le regard d'autrui, épié, contrôlé, jugé, puni : par le pedonome, le *bouagos,* l'*irène,* les adultes, les vieillards, tous ses camarades. Pas un seul endroit, pas un seul instant où le fautif ne trouve quelqu'un prêt à le réprimander et le châtier [2]. L'œil de la cité, multiplié, est sans cesse posé sur lui. Mais en même temps on lui impose une conduite de cache, de dissimulation, de secret, qui s'achève et culmine dans la cryptie : ne pas être vu, voler furtivement, se glisser inaperçu dans les jardins et les banquets, se terrer le jour pour attaquer la nuit, ne jamais se faire prendre, préférer la mort à l'aveu du vol, même si le vol fait partie de votre rôle obligatoire.

---

[1] *Ib.,* 221, 3. Parmi ceux qui « n'étaient pas au nombre des *Homoioi* » mais dont l'âme était énergique, qu'ils fussent hilotes, *neodamodes,* périèques, ou *hupomeiones,* certains réagissaient, face à la situation subalterne et humiliante où l'on voulait les maintenir, comme les jeunes : tel fut le cas de Cinadon. Après son arrestation, quand les éphores lui demandèrent quel était son but en montant sa conjuration, il répondit : « c'était pour n'être à Lacédémone l'inférieur de personne ». Cette réponse convenant à un jeune, non à un hilote ou à quiconque de statut analogue, il ne restait plus qu'à lui faire faire le tour de la ville, avec ses complices, *à coups de fouet* (Xénophon, *Helléniques,* III, 3, 5-11). Dans un passage de *La Politique* consacré aux cités « où les honneurs ne sont le partage que d'un petit nombre » Aristote fait le rapprochement entre Cinadon, forte personnalité « qui n'avait pas de part aux honneurs » et les *Parthenioi,* fils des *Homoioi,* surpris à conspirer avant d'être envoyés coloniser Tarente ; V, 7, 2, 1306 b.

[2] Cf., par exemple, *Lycurgue,* 17, 1.

Même tension, même ambiguïté en ce qui concerne l'émulation. Chacun veut l'emporter pour soi, avoir le prix, être le meilleur dans une lutte où, parfois, comme au Platanistas, tous les coups sont permis. Il faut donc se distinguer personnellement dans ce concours permanent pour la gloire et l'honneur. Mais en même temps on forme les jeunes, nous est-il dit,

> à ne vouloir ni savoir vivre en leur particulier (*kat'idian*), à toujours faire corps comme des abeilles, comme pelotonnés tous ensemble autour du chef, à se donner tout entiers à la patrie, à n'avoir d'existence qu'en groupe, par et pour la cité [1].

p.069 Cette ambivalence des conduites d'émulation — chacun pour soi, tous pour l'équipe — se marque jusque dans la bataille forcenée que se livrent au Platanistas les deux *moirai,* les deux groupes concurrents d'éphèbes :

> Ils combattent avec les mains et en s'élançant sur l'adversaire à coups de pied ; ils mordent, ils s'arrachent les yeux ; l'homme combat l'homme de la façon que je viens de dire ; mais c'est en groupe (*athroii*) qu'ils foncent violemment pour se pousser et se faire tomber dans l'eau [2].

On les dresse à l'obéissance totale par l'habitude de désobéir, sur ordre, aux règles qui définissent dans la vie adulte, la bonne conduite. Pour se débrouiller tout seuls dans toutes les situations, ils n'hésitent pas à « *tolman kai panourgein,* à utiliser l'audace et la ruse » [3], à *kakourgein,* à faire le mal [4], comme des vauriens, des hors-la-loi, pour mieux intérioriser le respect de la loi.

Sont-ils abandonnés à eux-mêmes, libres de céder à toutes les

---

1 *Ib.*, 25, 5.
2 Pausanias, II, 14, 8.
3 *Lycurgue,* 17, 6.
4 Isocrate, *Panathenaïque,* XII, 214.

impulsions du jeune âge ? C'est ce que prétend Isocrate : selon lui l'éducation spartiate repose sur une complète *autonomia* des enfants [1]. Ne sont-ils au contraire jamais laissés sans direction, ni directives, jamais désertés par leur chef comme l'affirme Xénophon ? [2] D'après lui, Lycurgue a fait en sorte qu'à Sparte, contrairement aux autres cités, les jeunes ne puissent à aucun moment vivre sans maître et à leur guise, *autonomoi* [3].

Dès l'âge de sept ans le jeune Lacédémonien est inclus dans une *agela.* Il va vivre en bande, en troupeau, dans une *boua* (Hésychius), sous la conduite d'un *bouagos,* un meneur de bœufs. Il connaît donc une existence grégaire qui l'assimile au bétail domestique, bovins mais aussi chevaux : un des noms du jeune à Sparte, c'est *pôlos* c'est-à-dire poulain. Cependant sous le signe de Lycurgue, bien des traits de leur comportement, comme H. Jeanmaire l'a montré, p.070 rapprochent les jeunes des loups [4] ; or ces fauves, nous dit Aristote, se combattent les uns les autres, *dia to mè agelaion einai,* parce que ce ne sont pas bêtes d'*agela,* qu'ils ne sont pas grégaires [5], mais qu'ils vivent *monioi,* isolés, en solitaires [6]. Bœuf, cheval ou loup ? Surtout renard semble-t-il, animal nocturne qui, contrairement au loup, se cache pour attaquer. Une glose d'Hesychius est à cet égard instructive. *Sômaskei,* il exerce son corps, se dit en laconien, selon lui, *phouaddei.* Et il précise que le terme *phouaxir* désigne « l'entraînement physique de ceux qui, pour Orthia, sont sur le

---

1 *Ib.,* 215.
2 *Rep. Lac.,* II, 11.
3 *Ib.,* III, 1.
4 *Couroi et courètes,* Lille, 1939. Ch. VII : « Sous le masque de Lycurgue » p. 463-588, spécialement les pages intitulées « Cryptie et lycanthropie, le couros lacédémonien ».
5 *Histoire des animaux,* VI, 18, 571 b 27-30.
6 Lucien, *De la danse,* 34 ; *Anth. Pal.,* 7, 289.

point d'être fouettés » ; or *alôpekes,* les Renards (Alôpekos est le nom d'un des deux découvreurs d'Orthia), sont appelés en laconien, *phouai.* Poulain, loup, renard — et cerf aussi bien, ou toute autre bête non plus domestique ni de proie, mais qu'on pourchasse, effrayée et tremblante, comme ces Satyres dont certaines danses miment l'épouvante : par leur crasse, leur tête rasée, leur tunique sale, le fouet qui les fustige, les jeunes sont en proximité avec les hilotes, ces vilains qui, pour reprendre l'expression de Theognis, « les flancs ceints de peaux de chèvres, semblables à des cerfs, pâturent les champs hors la ville » [1]. Après tout, il y a, en Laconie, une danse, dite *morphasmos,* où l'on mime toutes sortes d'animaux.

Dernier point. Cette vie en marge, de violence et de ruse, cette existence de sauvageons, dans la frugalité, la faim, le dénuement, ces pratiques déviantes avec leur cortège de vols, de durs châtiments acceptés, de pugilats sanglants et brutaux, de meurtres d'hilotes, forment un apprentissage de l'*andreia*, du courage viril, vertu spécifique du guerrier. Mais cet apprentissage est mené de telle sorte qu'il va trop loin et dépasse son but : vouant l'enfant exclusivement à la violence brutale, cherchant à l'endurcir à tout prix par les exercices et les épreuves physiques, il l'entraîne et le confine, comme l'observe Aristote, dans le domaine du *thèriôdes,* de la sauvagerie [2]. p.071 Aristote ajoute que c'est le sens de l'honneur, *to kalon* et non *to thèriôdes,* le sauvage, qui doit avoir la priorité dans l'éducation.

> Car ce n'est ni un loup, ni quelqu'autre animal sauvage qui pourrait affronter un noble danger ; c'est seulement, l'homme de cœur,

[1] Théognis, 55-6.
[2] *Politique,* VIII, III, 3, 1338 b, lignes 13 et 31 sq. *Ib.,* lignes 31-38.

> l'homme de bien, *agathos anèr.* Ceux qui laissent les enfants poursuivre trop fortement ces rudes exercices... les vouent à n'être pour la cité utiles qu'à une seule chose et même à se montrer pour cette chose unique inférieurs à d'autres [1].

Par excès, l'*andreia* risque de déboucher dans l'*anaideia* et l'*hubris,* une impudence, une audace sans frein. Faute d'être tempéré et adouci par la *sôphrosuné,* la modération, le type d'excellence que visent dans l'*agôgè* les épreuves de ruse, de violence et de brutalité, se profile, dévié et déformé, sous l'aspect d'une sauvagerie bestiale, d'un monstrueux terrifiant.

A l'inverse et pour équilibrer cette tendance — surtout entre 14 et 20 ans, âge naturellement porté, nous dit Xénophon, à l'hubris, l'arrogance, l'appétit des plaisirs [2] — nos petits sauvageons sont astreints à jouer les timides pucelles. Ils marchent les yeux baissés, les mains cachées sous le manteau, en silence, sans ouvrir la bouche, sages comme des images. Ils sont tenus d'incarner l'*aidôs*, la pudeur, la modestie, davantage que ne le fait, dans l'intimité de sa chambre, la plus chaste jeune fille [3]. Notre bande de loups, guettant de nuit dans la campagne les hilotes pour les égorger au couteau, réapparaît dans les rues de Sparte, au détour d'un texte de Xénophon, transmuée en un cortège de doux séminaristes.

Le jeune fait ainsi, dans son parcours, l'expérience de ce que peut comporter d'altérité cette relation polaire entre l'*andreia* et l'*aidôs*, la première, par excès de virilité déviant vers le sauvage, la seconde risquant, par excès de féminité, de déboucher sur la couardise. C'est que chacune de ces deux vertus, dont

---

[1] *Ib.,* lignes 31-38.
[2] *Rep. Lac.,* III, 2.
[3] *Ib.,* III, 4.

l'indispensable équilibre s'avère déjà bien difficile, recouvre en elle-même une ambiguïté fondamentale. L'*andreia,* c'est l'absence de crainte, mais s'habituer p.072 à ne rien craindre, comme Platon le notera [1], c'est ne plus éprouver la crainte qu'on doit ressentir devant certains êtres et certaines actions. C'est ignorer le respect [2], forcer l'audace jusqu'à tomber dans l'impudence [3].

L'*aidôs* est cette nécessaire réserve sans laquelle il n'est pas de sage vertu, de *sôphrosunè.* Mais à trop cultiver l'*aidôs* on finit par avoir peur de son ombre, par devenir un pudibond que tout effarouche, comme une femmelette. Pour remettre l'*aidôs* à sa juste place, l'obscénité, la scatologie, exhibées et mimées, peuvent avoir leur rôle.

Tout ce jeu s'opère sous le contrôle et l'impulsion du blâme et de la louange. Mais là encore, par excès ou défaut, les choses risquent de basculer. Trop de louange à l'égard d'autrui, c'est la flatterie, la flagornerie, la feinte rusée du Renard. Trop de louanges à l'égard de soi, c'est la vantardise, la bravade, quand, pour jouer les terreurs et faire le surmâle, on mime la férocité du

---

[1] « La crainte de passer pour pervers quand nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas beau, c'est ce que tout le monde avec nous appelle honte, *aischunè.* Le législateur et tout homme digne de ce nom tiennent cette crainte dans la plus haute estime et, de même qu'ils l'appellent pudeur (*aidôs*), ils donnent à l'audace (*tharros*) qui lui est opposée le nom d'impudence (*anaideia*) en jugeant qu'elle est le pire mal dans la vie privée et dans la vie publique. » *Lois,* I, 647 a 8-11. Chaque homme doit donc être *à la fois* sans crainte (*aphobos*) et craintif (*phoberos*), 647 b 9. A la hardiesse (*tharros*) face à l'ennemi doit s'associer la crainte (*phobos*) d'une mauvaise honte (*aischunès kakès*) devant les amis.

[2] Cf. Eschyle, *Eumenides,* 516-24 : « Il est des cas où l'Effroi (*to deinon*) est utile (...) Qui donc, homme ou cité, s'il n'est rien sous le sol qui fasse trembler son cœur de crainte, garderait le respect envers la justice (*seboi dikan*). » Cf. aussi 690-1 : « Respect (*sebas*) et crainte (*phobos*), sa sœur, jour et nuit également retiendront les citoyens loin du crime » ; et 698-9 : « Que toute crainte surtout ne soit pas chassée hors de la cité ; s'il n'a rien à redouter, quel mortel fait ce qu'il doit ? »

[3] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque,* III, 6, 1115 a 7-14 : « Il est des maux qu'il est noble de craindre, honteux de ne pas craindre, par exemple l'infamie ; qui la craint est honnête et modeste, qui ne la craint pas est impudent. »

loup ou la grimace de *Gorgô.* — Trop de blâme à l'égard d'autrui, c'est le sarcasme, l'invective, l'injure ; au lieu d'une noble émulation, l'envie malveillante et l'esprit de querelle, non plus l'admiration qui vous stimule, mais la dérision pour rabaisser qui vous dépasse. Trop de blâme à l'égard de soi, c'est façon de se dégrader dans le champ du laid, du p.073 vulgaire, du ridicule, de se ravaler au niveau ignominieux de l'hilote ou de la bête [1].

Au sanctuaire d'Artémis, en revêtant les masques, dans leurs danses et leurs chants, les jeunes ne désignent pas seulement la figure du guerrier accompli qui, dans son courage viril, constitue l'idéal de l'*agôgè.* Ils endossent, pour les exorciser en les singeant le temps du rituel, les formes de l'altérité qui, dans leur contraste, de l'excessive sauvagerie du mâle à la timidité trop grande de la *parthenos,* de la conduite singulière, solitaire au comportement grégaire et à la vie en troupeau, de la déviance, la dissimulation et la fraude à l'obéissance aveugle et au conformisme le plus strict, du fouet reçu à la victoire conquise, de l'opprobre à la gloire, jalonnent le champ où se situe l'adolescence et dont il faut avoir exploré les extrêmes frontières pour s'intégrer au même, pour devenir à son tour un égal, *isos,* un semblable, *homoios* parmi les *isoi* et les *homoioi.*

[1] De cette inévitable tension, dans la morale civique de l'honneur, divisée en quelque façon contre elle-même, Aristote s'efforce de présenter une théorie cohérente. En dehors des actions qui sont mauvaises en soi et absolument (comme l'adultère, le vol, l'homicide), pour toutes les autres, l'honneur se situe chaque fois dans un juste milieu, en position d'équilibre entre des termes opposés qui conduisent tous deux, l'un par excès, l'autre par défaut, à ruiner également la vertu. Il écrit dans l'*Ethique à Nicomaque* : « En matière d'honneur et de déshonneur, la mesure est la magnanimité, l'excès ce qu'on pourrait appeler la vanité, et le défaut la pusillanimité » (II, 7, 1107 b 21-3). Il ajoute : « Il y a également, dans le domaine des passions, des justes mesures. Là aussi, en effet, tel est dit tenir le milieu, tel autre aller trop loin : par exemple le pudibond que tout effarouche — tandis que tel autre reste en deça ou est complètement dépourvu de pudeur : c'est l'impudent. Quant à celui qui tient le milieu, il est pudique » (1108 a 30-5).

Entretien

@

M. ANDRÉ HURST : Avant d'ouvrir le débat sur la conférence de Jean-Pierre Vernant, je tiens à présenter brièvement les personnes qui m'entourent : MM. Nicos Nicolaïdis, psychanalyste, chargé de cours aux Facultés de médecine et de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève, André-Louis Rey, assistant au Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève, Jean Rudhardt, professeur honoraire au Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève, Martin Stettler, professeur à la Faculté de droit, vice-recteur de p.074 l'Université de Genève ; Raymond Jourdan, directeur du Collège Claparède, Genève.

Après la présentation par J.-P. Vernant d'une civilisation qui a pu nous paraître brutale — Jakob Burckhardt disait de Sparte qu'elle était la seule civilisation construite exclusivement sur la haine —, après sa description d'une éducation où le jeune Spartiate est à la fois du côté des hilotes pour les *homoioi* et du côté des *homoioi* pour les hilotes, il me semble que deux grands chapitres s'ouvrent à notre curiosité. Nous pourrions d'une part vouloir en savoir plus long sur ce modèle spartiate, ses implications et ce qu'il en est advenu. Nous pouvons d'autre part réagir avec notre sensibilité moderne à l'évocation de ce passé, à ce qu'il peut nous apprendre sur lui et sur nous-mêmes.

La discussion est ouverte. Je donne d'abord la parole à M. Rudhardt.

M. JEAN RUDHARDT : Nos renseignements sur Sparte et plus particulièrement sur l'enfant et l'enfance spartiates proviennent de sources très hétérogènes, d'un maniement difficile. J.-P. Vernant les a ordonnées de manière à en faire sentir la signification dans une synthèse originale, pour laquelle il n'est pas possible de ne pas éprouver une très grande admiration. Je crois qu'on ne pourra plus, désormais, ne pas tenir compte de ses interprétations. Je ne poserai pas de problèmes de détail, mais m'arrêterai à quelques questions très générales.

Le titre de l'exposé était : « Vers la norme, par la déviance ». On nous a montré l'enfant spartiate passant à travers des épreuves, des comportements qui nous paraissent aberrants, pour parvenir finalement à la norme du citoyen

spartiate, à la norme des égaux. Y a-t-il vraiment là passage à travers la déviance ? Même si les comportements des jeunes Spartiates nous paraissent aberrants, ils étaient conformes à la norme, aux yeux des Lacédémoniens ; ces derniers, si leurs enfants y avaient dérogé, les auraient tenus pour déviants.

Il n'y a pas, me semble-t-il, passage de la déviance à la norme, mais, à l'intérieur même de la norme, passage d'un comportement conforme à une certaine position que l'on occupe dans la société, à un autre comportement conforme à la nouvelle position que l'on occupe dans cette société. Cela m'amène à poser deux questions. D'abord, comment juger la déviance d'une conduite, à l'intérieur d'une culture différente de la nôtre, sans adopter les normes propres à cette culture, et comment adopter ces normes sans nous perdre nous-mêmes ? Ensuite, et dans la même perspective, l'exemple spartiate ne montre-t-il pas qu'à l'intérieur d'une même société, la norme implique de la multiplicité ? Cette société comporte une ordonnance, où chaque individu occupe une place définie, et où la norme régit le comportement des individus de façon différente, selon la place qu'ils occupent. Il y a des comportements conformes à la norme pour les hilotes et conformes à la norme pour les citoyens égaux, mais aussi pour les femmes et les enfants selon leurs différentes classes d'âge. Une telle multiplicité n'est-elle pas nécessaire ? Dans toute société, l'adulte n'est-il pas $_{p.075}$ déviant s'il se comporte comme un enfant ? L'enfant n'est-il pas déviant, s'il se comporte comme un adulte ? Une société ne serait-elle pas déviante, si elle traitait l'adulte comme l'enfant ou l'enfant comme l'adulte ?

J'aimerais poser une troisième question, d'un autre ordre. Vous avez dit, approximativement, que l'opposition norme-déviance pourrait être une clé du panthéon hellénique. Je me demande si l'on peut vraiment parler là de déviance. Le panthéon hellénique, ordonné, suggère une ordonnance. A l'intérieur de cette ordonnance, Artémis assure un passage entre le monde sauvage et la cité, entre l'enfance et la vie politique. Si Artémis ne se marie pas, ce n'est une déviance ni en elle, ni dans le panthéon ; elle ne remplirait plus sa fonction, et serait déviante, si précisément elle se mariait. Dionysos est un perturbateur, certainement, mais c'est son rôle normal, il doit constamment réintroduire le dynamisme dans l'ordre qui se figerait sans ses interventions. D'où ma question : le polythéisme, avec tous ses paradoxes, toutes ses tensions, n'est-il pas l'exemple d'une religion qui parvient à inspirer aux

hommes une démarche vers la norme, sans jamais énoncer la norme sous forme de commandement ?

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Je commence par la fin. Mon accord est total. Il suffit de lire le papier que j'ai fait sur Dionysos ou le petit bouquin que j'ai fait sur Artémis, pour voir que c'est ma position. Ce qui me paraît caractériser les Grecs et j'ai même dit, dans *La mort dans les yeux,* que cela me paraissait d'une très grande actualité — c'est le fait qu'on a, avec eux, un système religieux et même, dans une large mesure, un type de civilisation où l'Autre fait partie de la définition du Même. Artémis est très souvent présentée — comme Dionysos — comme une déesse *xénè,* c'est-à-dire étrangère, étrange ; on l'imagine très souvent venue de chez les Barbares, et introduisant des mœurs contraires à celles des Grecs ; en même temps, la cité ne peut être elle-même que si cette déesse étrangère permet à tous les individus qui seront des égaux, des citoyens, différents les uns des autres, de s'intégrer dans une communauté. Dans le cas de l'Artémis particulière de Sparte, dont je parle, c'est particulièrement clair, ainsi qu'en témoigne le récit du premier sacrifice sanglant effectué autour de son autel : les différents groupes qui vont constituer Sparte, les différents villages, alors qu'ils ne sont pas encore unifiés, se rassemblent devant l'autel, commencent le culte, se prennent de querelle et se massacrent les uns les autres ; c'est à la suite de ce massacre de ceux qui vont se fondre dans une seule et même communauté, que sont institués les rites, et en particulier les rites d'éducation des jeunes gens. La déesse qui va présider à l'intégration de ceux qui sont différents, les jeunes — qui d'une certaine façon sont encore un peu de petits sauvages, et touchent aux hilotes parce qu'ils ne sont pas vraiment intégrés —, la déesse qui va les faire passer de cet état à celui de citoyens accomplis, est la même qui a permis à des groupes différents, isolés et prêts à se quereller, de constituer une cité unique. Le Même, l'Un, en d'autres termes, ne se conçoit que dans la mesure où l'on pose l'Autre à côté — c'est, après tout, ce que dit Platon. Dans leurs cités et leur religion, c'est également vrai.

p.076 Et pour Dionysos, c'est plus que vrai puisque, à mon point de vue, la religion dionysiaque à l'époque classique n'est pas extérieure et étrangère, malgré certaines de ses démarches, comme les thyases féminins extatiques ou le khômos masculin, où l'on se déguise et s'enivre, où l'on adopte parfois des

comportements inverses de la norme — il y a, justement, une norme du khômos. La religion a complètement intégré Dionysos dans son panthéon. Si la cité refuse de faire une part à ce qu'il représente, dans le monde civique et en chacun de nous, alors tout bascule, et le Même prend la figure affreuse de l'Autre : on a les Bacchantes, on a le chef de l'Etat qui, au nom d'une certaine rationalité, de certaines règles, d'une certaine conception de l'homme, de l'adulte par opposition aux femmes et aux vieillards, sombre dans la folie. Tout se passe, d'une certaine façon, comme s'il fallait intégrer une part de « folie » — une autre dimension de l'expérience humaine — en nous, dans la religion et dans la cité, pour que l'équilibre rationnel, cette espèce d'image que nous avons de la Grèce comme modèle de contrôle de soi, tienne debout.

Venons-en à la question des jeunes. C'est un problème fondamental, notre problème à nous : la norme. Bien sûr, il y a des statuts différents, toute société a une multiplicité de normes, doit réglementer les différentes positions qui existent en son sein par des pratiques, des usages, des règles différents. Il y a des règles pour les jeunes, pour les adultes, pour les femmes, pour les hilotes. Vous avez ici entièrement raison. En ce sens, on peut dire que la norme, pour les jeunes, c'est par exemple de voler son dîner, alors que la règle, pour les Spartiates, c'est d'apporter chacun son écot à des repas communs ; cet écot est en quelque sorte, matériellement et symboliquement, l'expression de l'égalité de rapports qui doit présider à l'équilibre des pairs, des égaux.

Mais nous sommes ici au niveau de ce que M. Kolakowski, dans son exposé, appelait les normes de deuxième degré, à savoir les normes institutionnelles, les lois, les édits, les règlements. Il ne s'agit pas des normes qui distinguent le bien du mal. La question, au fond, est de savoir ce qu'est l'éthique grecque, par rapport à la conception de l'homme et du citoyen. Il me semble qu'on peut d'ores et déjà faire quelques observations à ce propos.

Nous voyons dans les enfants de petits hommes, qui ont parfois en eux plus de capacité inventive que leurs aînés. Les Grecs n'ont pas cette idée. Que je prenne la collection hippocratique, Platon ou Aristote, ils disent que les enfants sont des espèces de petits animaux. Platon explique très bien que, même dans sa Cité idéale, il n'est pas possible d'enseigner aux enfants la philosophie ou les mathématiques, parce qu'ils ne comprennent rien. Ce sont de petites bêtes qui ont besoin de s'agiter, de bouger, de crier, de sauter ; il faut donc leur donner

de la musique, des danses, l'occasion de s'agiter en mesure et non pas de façon désordonnée. La ligne de clivage entre l'enfant et l'adulte, dans cette culture, est beaucoup plus grande que dans la nôtre — comme, d'ailleurs, dans beaucoup de cultures archaïques. C'est pour cela que le processus pédagogique y est en même temps un processus initiatique. Il faut que l'enfant change de statut, quitte ce qu'il était auparavant pour entrer dans une sphère d'existence nouvelle. C'est à p.077 partir de là que les questions se posent, parce qu'il faut en quelque sorte marquer les différences. Ce sont des différences de conduite, et des différences de valeur. Je prends un exemple. Il est normal que les jeunes Spartiates volent ; pourtant, comme pour les adultes, le vol est considéré comme une faute. Il est normal qu'ils volent, à condition qu'on ne les prenne pas. La position par rapport au vol devient donc une position ambiguë. Ce que j'ai essayé de montrer, c'est que le statut du jeune est un statut marginal, à la frontière, qui bascule d'un côté ou de l'autre. Car le jeune Spartiate n'est pas un hilote, dès le départ, puisqu'il est choisi et qu'il appartient aux Lacédémoniens. Mais il ne peut pas non plus être un Spartiate de plein droit. Il se trouve donc sur une ligne de crête qui tombe d'un côté ou de l'autre. Il faut qu'il vole, qu'il ait des comportements qu'on considère comme honteux, mais en même temps, il ne peut pas les endosser comme l'hilote le fait. Il est dans une position incertaine et ambiguë. Ce qui m'intéresse, c'est de voir comment en raison même de cette situation, le problème de la norme était incertain. Il y a, il faut qu'il y ait une différence, mais celle-ci est sentie comme une façon de dévier. Les jeunes, quand ils volent, font le mal — je pourrais citer des textes. Ils font peut-être le mal sur ordre, mais ils le font quand même. Il me semble donc que vous soulevez là un lièvre qui est fondamental aussi bien pour mon texte que pour notre discussion.

Je prends un autre exemple. On touche ici à la question de savoir comment les normes jouent les unes par rapport aux autres. Quand Hérodote raconte comment se comportent les Scythes ou d'autres peuples barbares, il dit bien entendu que ce sont leurs *nomoi,* leurs usages, leurs règles, leurs normes — quoique le terme, ici, ne convienne guère —, leurs habitudes pratiques. Il sait bien que ce sont les leurs. Mais en même temps, il pense toujours à ces *nomoi* en fonction des usages grecs, qui sont pour lui le point de référence, voire le modèle : quand il juge comment ils sacrifient, son texte ne peut se comprendre que si le lecteur a en tête la façon dont les Grecs sacrifient ; les points qu'il

souligne comme intéressants ou étonnants sont les points de déviance par rapport au modèle grec. Il y a donc à la fois le constat que les Barbares ont leurs façons d'être, leurs *nomoi,* et la constatation que ce ne sont pas ceux des Grecs, qui tiennent les leurs pour les bons.

M. JEAN RUDHARDT : Oui et non...

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Oui et non. Justement, ce qui me plaît chez les Grecs — et c'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles je les regarde avec passion — c'est qu'ils disent toujours à la fois oui et non, et qu'ils ont cette attitude-là même à l'égard de l'étranger. Cela tient certainement à leur religion, qui n'est pas une religion du Livre, de la vérité révélée : même les dieux étrangers, ils les prennent en considération, les comparent aux leurs. Bien entendu, aucun Grec ne va renoncer à ses *nomoi,* à ses cultes et à ses dieux : il cesserait d'être lui-même. Ce serait comme s'il cessait de parler grec.

p.078 Je dirais volontiers que pour l'adulte de Lacédémone, c'est la même chose. Il y a les normes des jeunes, mais ces normes n'ont de sens que dans la mesure où elles vont leur permettre d'accéder à ce qui en est d'une certaine façon le contraire. Il faut donc à la fois marquer que c'est le contraire, et montrer que l'on peut passer de l'un à l'autre. C'est un problème philosophique, celui du changement et du mouvement. Comment ce qui était ceci va-t-il devenir cela ? Comment ce qui était Autre va-t-il devenir le Même ? Les institutions mettent cela en scène, en musique, comme la philosophie essaie de le résoudre sur le plan conceptuel.

Je prends un nouvel exemple, contemporain, pour concrétiser ce que je veux dire. Les paysans français, il y a peu de temps, avaient une certaine idée des tziganes. C'étaient des voleurs ; quand ils arrivaient dans un village, on fermait les portes, on se protégeait, on s'attendait au pire. On considérait donc que c'était la norme des tziganes que de voler. Mais cela n'empêchait pas de tenir cet usage pour une déviance. C'est cela que je voulais montrer. Dans le système spartiate, il fallait à la fois éloigner les jeunes et, en les éloignant avec parfois un côté presque caricatural —, obtenir que leur comportement soit un mélange d'approbation (ils font ce qu'ils doivent faire, ils volent) et de distance (il ne faut pas qu'on les prenne à voler). Ceux qui se font prendre sont punis du fouet. Cette punition est impossible pour un homme libre, pour les jeunes, elle est une

marque de servilité et d'indignité, mais elle leur permet aussi de prouver que le fouet ne peut les toucher. Fouettés à mort, ils font la preuve que le fouet ne leur appartient pas. Il y a toute une série de textes et de discussions qui s'indignent du procédé et se demandent comment on peut faire l'apprentissage de la liberté à travers une pratique qui est réservée aux esclaves. La question n'est donc pas simple.

Nous rejoignons ici le dernier problème que vous me posez : comment peut-on comprendre le système normatif d'une société qui n'est pas la nôtre ? Mais aussi : comment puis-je comprendre n'importe quelle personne autre que moi-même ? Je ne peux pas sonder son cœur et son âme, elle est opaque. Et pourtant il y a des signes, il y a des indices, des moyens qui me permettent de la construire, d'aller vers elle, et par un mouvement continuel d'aller et retour, de faire ce que fait tout ethnologue, ce que fait tout historien : mêler le Même et l'Autre, comprendre l'Autre par le Même, voir que dans son Même il y a de l'Autre et que dans l'Autre de l'Autre il y a du Même de soi. C'est comme ça que ça marche, entre les individus et dans les sociétés, me semble-t-il.

M. JEAN RUDHARDT : Une remarque en passant, sur ce dernier point. Je suis tout à fait d'accord avec ce qui a été dit. En présence de l'Autre, lorsque j'entre dans ses normes, ne suis-je pourtant pas altéré, est-ce que je ne deviens pas moi-même Autre ? Certes, je me réfère aux normes de l'Autre autant qu'elles sont différentes des miennes, et les juge de mon propre point de vue, mais, ayant effectué cette démarche, suis-je comme j'étais avant ?

M. JEAN-PIERRE VERNANT : p.079 Dieu soit loué, non. Comme disait je ne sais plus qui : chaque fois que je lis un livre, je deviens autre. Un texte, un livre nous découvre toujours une dimension que nous n'avions pas auparavant.

J'en viens à un aspect de la dernière question de J. Rudhardt, qui est liée à celle-ci. L'éthique des Grecs n'est pas la même que la nôtre. On a déjà souvent dit ceci : ils n'ont pas une éthique de la faute, du péché, du manquement à une règle, mais une morale de la honte. Il n'y a pas d'impératif catégorique universel. Pour nous, l'impératif catégorique a un caractère formel, et traduit, dans son caractère formel, l'universalité d'une raison qui est chargée, dans le domaine de la pensée scientifique, de mettre en ordre un univers concret, et qui, dans l'éthique, est requise de poser des règles de rationalité universelle

(« fais en sorte que la maxime de ton action puisse être toujours posée comme une règle universelle »). C'est en quelque sorte la formalisation de la rationalité. Les Grecs n'ont jamais pensé ainsi. Ils ont l'idée, d'abord, qu'il y a des valeurs, des biens, et qu'il faut aller vers ces valeurs. C'est quelque chose que la notion d'honneur traduirait mieux. Aristote, dans sa critique des Lacédémoniens, dit que ce qui est bien, ce n'est précisément pas ce à quoi mène le dressage qu'ils s'imposent, parce qu'il est unilatéral et aboutit à la sauvagerie. Ce n'est pas le sauvage qui est important, c'est *to kalon* ; *kalon,* c'est le « bien », mais c'est aussi le « beau », c'est une valeur qui donne à l'individu une sorte d'éclat, de luminosité, de grandeur qui font qu'on l'admire, qu'on le respecte. C'est cela que veulent les Grecs. Etre respecté et admiré. Le grand problème, pour eux, c'est celui de la honte et du déshonneur, de l'honneur et de la gloire. L'éducation est faite pour cela. On ne se regarde pas le nombril, il n'y a pas d'intériorisation ; la personne n'est pas construite comme la nôtre. On est ce qu'on se voit dans le miroir de soi-même que présentent les autres. C'est dans les yeux des autres que l'on sait ce qu'on est soi-même. C'est ce que Platon dit très clairement : si vous voulez savoir qui vous êtes, regardez dans l'œil de l'autre, où vous verrez la façon dont l'autre vous regarde — où vous verrez peut-être, on l'a ajouté plus tard, le rayonnement du divin. Société de face à face, société où ce qui compte, ce sont les marques que l'on porte sur soi, dans son costume, sa façon d'être, sa tenue, sa conduite, qui indiquent si l'on est du côté du beau ou du vilain, si l'on est de la crotte de bique, un cul-terreux crasseux comme un hilote, ou si l'on est un homme digne de ce nom, qui va chanter les poèmes qui conviennent, les beaux poèmes d'Alcman ou d'autres, et qui se comportera comme il convient au combat.

Ainsi, nous nous trouvons devant le problème d'une grande civilisation, qui n'a pas pensé son éthique sous la forme d'impératifs, de devoirs et d'une échelle de devoirs, mais sous la forme d'une échelle de valeurs, entre lesquelles se jouent des jeux souvent compliqués, et où ce qui importe est de s'assimiler ces valeurs, de les endosser, de les faire siennes, où ce qui importe, par conséquent, c'est d'être le pâle reflet, en soi-même, de ce que les dieux sont de façon permanente, dans une splendeur inaltérable. En ce sens il y a une norme, et il n'y en a pas.

M. ANDRÉ HURST : p.080 Je crois que la question de M. Rudhardt a

effectivement permis non seulement de faire ressortir la cohérence du système, mais aussi ses implications anthropologiques et théologiques.

M. ANDRÉ-LOUIS REY : Les jeunes, à Sparte, ne sont pas la seule catégorie soumise à des règles de comportement restrictives. Il y a d'autres classes d'âge et toute une gamme de comportements pour lesquels il y a des prescriptions assez précises, notamment le domaine des comportements sexuels, que vous n'avez pas abordé au cours de votre conférence, et sur lequel je serais heureux que vous nous donniez quelques éclaircissements. Je pense à un ou deux faits bien particuliers. Le fait, notamment, que les hommes jeunes, après leur mariage — on sait que le mariage était réservé à des hommes d'âge relativement mûr — étaient obligés de s'unir à leur femme, en quelque sorte, en cachette ; il était considéré comme honteux qu'ils soient vus se rendant chez elle. Il s'agit d'hommes appartenant à une classe d'âge qui vivait de manière plus ou moins communautaire, tout en possédant bien sûr une maison, un foyer où se trouvaient leur femme et le reste de leur famille ; ils devaient aller de l'espace où ils vivaient en communauté avec les membres de leur classe d'âge militaire et civique, jusque chez eux. Dans le cas des non encore adultes, on a quelques textes qui essaient de préciser la fonction de l'amour pédérastique, qui était une pratique tout à fait commune en Grèce : à Sparte, il semble qu'il était réglé de manière intermédiaire entre la norme permissive, comme en Béotie ou en Elide, et la norme relativement répressive qui était appliquée entre autres à Athènes. Le rôle pédagogique des relations entre un homme plus âgé et un homme plus jeune est souligné. Enfin, nous n'avons pas beaucoup d'indications sur les rapports homosexuels entre des jeunes d'une même classe d'âge — mais on n'a guère de raisons de douter de leur possibilité. J'aimerais savoir dans quelle mesure ces divers comportements pourraient être intégrés au système que vous nous avez présenté.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Il y a beaucoup de sujets que je n'ai pas fait entrer en ligne de compte : les filles et l'éducation des filles, sur quoi il y aurait une masse de choses à faire ; la sexualité, bien sûr, qui n'est pas un sujet commode pour beaucoup de raisons. D'abord, on n'en sait pas grand-chose ; ensuite, le terme même de sexualité est trop limité. Je pense, avec Foucault, que ce que recouvre le terme de sexualité est quelque chose de relativement

moderne. Il y a eu le plaisir, le mariage, les relations érotiques homosexuelles, et tout cela ne constitue pas un champ unifié et pensé comme une catégorie qui pourrait faire l'objet d'une analyse.

Ainsi le mariage : on en sait un certain nombre de choses, sur lesquelles je reviendrai peut-être. De même, les relations sexuelles : on ne sait guère que ce qui a frappé les autres Grecs. Il s'agit essentiellement du fait que garçons et filles s'entraînaient dans le gymnase à des jeux physiques, à des p.081 concours ; contrairement aux usages, ils y participaient ensemble ; les garçons étaient nus, les filles pas tout à fait, mais presque ; tout cela étonnait les autres Grecs. Il y avait donc là une sorte de liberté, je ne dirai pas dans les relations sexuelles, mais dans les relations entre garçons et filles. La question des rapports homosexuels entre jeunes gens de la même classe d'âge, maintenant. Nous n'en savons rien. Je pense que les choses devaient se passer un peu comme ailleurs, c'est-à-dire que les rapports homosexuels devaient être des rapports pédérastiques au sens propre, des rapports entre aînés et cadets. Sur ce plan, il est tout à fait clair qu'il y avait pour la pédérastie une place dans l'organisation par classes d'âge. L'*irène* était déjà plus âgé que ceux qu'il contrôlait ; des adultes suivaient les travaux et le dressage des jeunes ; les inscriptions nous montrent même qu'il existait des rapports de clientèle, c'est-à-dire que tel personnage exerçant des fonctions importantes dans l'Etat pouvait obtenir que tel jeune, qui ne devait normalement pas être pris dans l'*agôgè*, y entre. On a donc tout lieu de supposer que les pratiques étaient analogues à ce qu'elles étaient dans le reste de la Grèce. En Crète, par exemple, on sait que cela se passait de la manière suivante : un adulte prenait un jeune au moment où il sortait de l'éphébie, l'emmenait — en suivant un scénario de rapt —, l'amenait chez lui à la campagne, vivait avec lui pendant un certain temps, puis lui faisait cadeau de ce qui allait être le symbole de son état adulte, c'est-à-dire de son armement hoplitique ; enfin le jeune homme s'en allait. Ce que je constate, c'est que les textes tardifs dont je dispose et qui abordent cette question, l'abordent dans une perspective très moralisante, c'est-à-dire pour dire qu'on ne s'amusait pas à ce genre de jeu. C'est tout ce que je peux dire.

A propos du mariage, en revanche, se pose un problème social plus important, parce que le mariage est une donnée fondamentale. Le mariage lacédémonien était quelque chose de peu ordinaire. Comme vous le savez, il y avait même un usage qui semble bien attesté, c'est qu'un homme pouvait

passer sa femme à un de ses amis, s'il considérait qu'il était en meilleure forme, qu'il était plus *kalos kai agathos* que lui, qu'il avait plus le côté lumineux et glorieux, et que les enfants que sa femme en aurait lui apporteraient un surcroît d'honneur. Ce qui m'intéresse, et que je n'ai pas traité ici, c'est la place des femmes. Deux petits faits me semblent assez curieux. Vous avez signalé le premier : les nouveaux mariés ne voient pas leur femme pendant les premières années du mariage, non seulement ils s'unissent à elle dans la nuit et l'obscurité, mais ils ne la voient pas pendant la journée, parce qu'ils sont avec les hommes. Je dirais volontiers que c'est une sorte de mariage « cryptique » ; il est plus ou moins clandestin ; on se cache. La mariée aussi se cache ; on ne la voit pas ; son mari s'unit à elle, puis rejoint le banquet masculin et fait ce qu'il convient de faire entre hommes, avant de quitter le banquet sur la pointe des pieds, sans être remarqué, et d'aller retrouver son épouse dans l'obscurité. Cela m'a mis la puce à l'oreille, d'autant plus qu'on dispose d'un texte selon lequel le mariage lacédémonien se déroule dans les conditions suivantes : tous les membres d'une classe d'âge sont réunis avec les filles de la classe d'âge correspondante ; on les enferme dans une maison complètement obscure ; p.082 là, chacun choisit par rapt sa chacune, au hasard — il attrape une femme, et aussitôt attrapée, elle est sa femme. On raconte cette histoire à propos d'un roi — dont j'ai naturellement oublié le nom — qui s'était livré à cet exercice, avait attrapé une fille et, une fois sorti, n'en avait pas voulu ; il avait prétendu la repousser dans son enclos, et on l'en avait empêché : c'était sa femme, il ne pouvait plus en changer.

Il y a là une sorte de symétrie, qu'il faudrait creuser — ce qui est difficile, parce que les témoignages sont rares, et que la plupart des hellénistes les tiennent pour de pures inventions. On sort de l'état de jeune, de nuit, en se cachant ; on saute à l'improviste sur l'hilote que le hasard a mis devant soi — les textes sont tout à fait précis : on est là, on guette, et on saute sur la première proie qui passe — et on lui coupe la gorge. Le mariage se fait presque de la même façon. Il y a analogie entre le meurtre et le statut de l'hilote d'une part, l'acquisition de l'épouse d'autre part.

Autre point : les jeunes garçons ont le crâne rasé, jusqu'au moment où ils sortent de l'*hébé* ; dès ce moment, ils portent les cheveux longs. Les hellénistes ont avancé plusieurs interprétations de cette habitude de garder les cheveux longs. Aux Thermopyles, d'ailleurs, l'envoyé du roi de Perse raconte qu'il a vu

les Lacédémoniens, avant la bataille, se peigner les cheveux, afin de paraître, comme dit Plutarque, plus beaux et plus terribles. Le jeune, lui, a le crâne rasé. L'hilote, lui, a sa peau de chien sur la tête, et on ne voit pas ses cheveux. Les révoltes d'hilotes, d'ailleurs, débutent de la manière suivante : au bout d'un bâton, un hilote met sa coiffe en peau de chien, il le dresse, et tous les *anti-homoioi* comprennent que c'est le point de ralliement ; c'est dire que la coiffe est le symbole de l'état d'hilote et de la révolte contre cet état asservi. Revenons au mariage. On nous dit que la femme chargée de la jeune épousée lui rase la tête et lui met des chaussures d'homme. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'explication psychanalytique dirait qu'on la châtre, qu'on lui coupe un sexe qu'elle n'a pas, mais qu'elle désire avoir. Rien ne me permet de considérer cette explication comme satisfaisante. Qu'elle n'ait pas de sexe, je veux bien le croire ; qu'elle désire en avoir un, je veux bien, mais rien ne me l'indique ; que les cheveux représentent le sexe, rien ne me permet de le penser non plus. Non. Ce que je vois bien, en revanche, avec mes préjugés de sociologue un peu structuraliste, c'est que le jeune garçon a la tête rasée ; quand il arrive en état de se marier, il se laisse pousser les cheveux. La jeune fille, dans l'état du garçon aux cheveux rasés et pour se distinguer clairement de lui, laisse pousser ses cheveux abondamment, et surtout les laisse flotter sur ses épaules, au lieu de les ramener en chignon ou de porter un bandeau. On trouve chez Aristophane toutes sortes d'allusions aux jeunes Lacédémoniennes qui secouent leur tête comme des bacchantes, dont on voit les boucles et les cheveux se répandre, etc. Or la jeune fille, quand elle se marie, se rase la tête. Cela veut dire qu'on la sépare nettement de son état antérieur, qu'on la dépouille de son aspect inquiétant de sauvageonne. On la met sous le joug — on l'appelle d'ailleurs une pouliche : on met la pouliche sous le joug, et on lui rase le poil (à cela s'ajoute le fait qu'aux dires des naturalistes, quand on coupe les crins d'une pouliche, ses appétits amoureux se calment : cela ne veut pas dire qu'on la châtre, mais qu'on la $_{p.083}$ rend moins lascive. Cela, je le veux bien, parce que j'ai un texte qui me le dit). En tout cas, on la distingue de la *parthenos.* Mais on ne la masculinise pas, parce que celui qui est dans son lit, précisément, a les cheveux longs. Il est vrai qu'on lui met aussi des chaussures d'homme. Comme très souvent dans ces rituels, il y a dans ce fait une multiplicité de significations. Tant que les garçons et les filles ne sont pas sortis de l'adolescence, il faut à la fois les distinguer et les mêler — les mythes de rapt et de violence sont

nombreux pendant cette période. Puis, quand chacun prend sa place d'époux ou d'épouse, leur statut sexuel passe en quelque sorte de l'un à l'autre, se neutralise, avant de se différencier clairement. Je ne suis pas certain que mon explication soit satisfaisante. Mais je crois qu'un détail comme celui de la coupe des cheveux de la jeune mariée, ne peut pas se comprendre en soi, absolument. Il doit être placé dans le cadre de ce que sont les cheveux dans cette culture.

Je prends un autre exemple. Il existe une population qui apparaît déjà chez Homère, et qu'on appelle les Abantès. Ce sont des types à mi-chemin entre les Barbares et les Grecs, des espèces de guerriers furieux. Ce sont des habitants d'Eubée, ils sont donc Grecs, mais ils se présentent ainsi dans l'image qu'en ont les Grecs : on ne sait pas où les mettre. Ces guerriers ont ceci de caractéristique qu'ils ont la moitié du crâne rasée et l'autre extraordinairement chevelue. Tout le devant de la tête est rasé, et ils ont une sorte de touffe de cheveux, comme certains Chinois. Les Grecs se demandent pourquoi, naturellement. Réponse : c'est parce qu'ils ne se battent pas comme les hoplites, mais au corps à corps, avec précisément les petites armes que portent les jeunes. On explique donc cela, comme le fait remarquer Plutarque, par le fait que quelque chose rappelle ce qui se passe lors de l'éphébie chez les garçons d'Athènes à qui on coupe justement une mèche de cheveux sur le devant. Les Abantès sont sur les marges, entre Barbares et Grecs, entre jeunes et adultes, peut-être même entre mâles et femelles, parce qu'ils portent aussi une robe longue de caractère féminin. Il faut donc prendre en compte tous ces aspects d'indécision, de marginalité, de frontière, pour comprendre un tel phénomène.

M. NICOS NICOLAÏDIS : J'aimerais d'abord faire quelques réflexions sur tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant. J.-P. Vernant ne peut certainement pas être soupçonné de vouloir donner une place un peu trop obscure à la civilisation spartiate. Mais il a décrit des faits qui ne pouvaient pas ne pas susciter certains commentaires. Pendant sa conférence, quelqu'un m'a dit : c'est du fascisme ; un autre m'a dit : c'est l'éducation SS. J'ai ensuite jeté un coup d'oeil *à* l'*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* de Henri-Irénée Marrou, qui fait à plusieurs reprises la même comparaison. J'aimerais ajouter quelque chose à ce qu'a dit J.-P. Vernant, qui n'a pas eu le temps de situer le contexte de la civilisation spartiate. On a toujours opposé Sparte à Athènes, et les descriptions de Sparte sont généralement le fait de non-Spartiates, Xénophon, Aristote, Platon,

Plutarque. Je ne crois pas qu'il faille rejeter cette culture, je pense en effet qu'elle représente le côté pulsionnel des Grecs, et il n'y a aucune raison de p.084 dissimuler ou de rejeter tout ce qui est pulsion. J'essaie plutôt de l'intégrer — après tout, c'est mon métier.

Oui, la jeunesse spartiate était éduquée de façon étrange, atroce, brutale. Mais que se passait-il après ? Il ne faut pas oublier qu'il y avait des citoyens et des hilotes, mais qu'il y avait aussi des périèques, qui étaient libres et qui — je sais que J.-P. Vernant ne sera pas d'accord — servaient d'une certaine façon de tampon entre les deux premières catégories. La différence entre citoyens et hilotes n'était ni une différence raciale, ni une différence religieuse. Le citoyen n'était pas un Dorien pur, par opposition aux autres races ou religions. Bien entendu, la majorité d'entre eux étaient des Doriens. De plus, les hilotes eux-mêmes pouvaient acheter la citoyenneté pendant la guerre, voire en payant. Ils pouvaient s'affranchir. Il n'y avait donc rien d'immuable, comme dans certaines sociétés totalitaires du passé ou du présent, où le côté racial servait et sert encore à distinguer les gens. Le sort de l'hilote n'était bien sûr pas enviable, mais je ne suis pas sûr qu'il ait été pire que celui des Noirs aux Etats-Unis il y a un siècle. Les citoyens spartiates n'étaient donc pas des Doriens élus ; on pouvait facilement devenir un citoyen.

Comment les choses se passaient-elles ? Je vous rappelle brièvement que Sparte était dirigée par deux rois, qui prêtaient serment de fidélité chaque mois, et par cinq magistrats élus chaque année, qui surveillaient l'application des lois, la fidélité des rois à la loi, ainsi que l'éducation des enfants. Il y avait donc un mécanisme démocratique parmi les citoyens. L'esprit égalitaire régnait au sein de la communauté ; le hoplite ne cherchait pas l'exploit individuel, mais le dévouement à la chose publique. Voilà qui éclaire Sparte de couleurs un peu moins sombres.

Deux mots à propos de la moralité des Grecs. Vous avez fait allusion à l'*hubris*, dont le non-dépassement était la chose la plus importante pour les Grecs ; citant Aristote, vous avez également parlé du *kalon,* qui était le bien et le beau. Le souci des Grecs, sur ce dernier point, était d'être conformes, non à un impératif catégorique avec une ordonnance rigide, mais au principe de non-dépassement de l'*hubris*. S'il existait une loi indépassable, c'était la loi cosmique ; vous savez que *cosmos* signifie le monde : c'est la loi cosmique qui

justifie la recherche de la beauté chez les Grecs, recherche qui n'est pas seulement esthétique, mais qui est un mouvement asymptotique vers la perfection.

A propos des jeunes, je vous dirai rapidement que nous pouvons considérer l'éducation des jeunes comme une sorte de régression par rapport aux idéaux de la mentalité des citoyens adultes, qui imposent et tolèrent, tout à la fois, un comportement conforme au désir pulsionnel de cet âge. Il s'agit donc d'une sorte de défoulement, dont cet âge a besoin. Freud a qualifié l'enfant de pervers polymorphe ; J. Rudhardt, tout à l'heure, a dit qu'il fallait intégrer la folie, en faisant allusion à la révolte et à la folie dionysiaques. Justement, les jeunes essaient à cet âge-là d'intégrer leur folie. La cité de Sparte, avec une intuition psychanalytique avant la lettre, impose un sur-moi plus souple à la jeunesse, puis récupère cette dernière, une fois adulte, par un autre modèle de sur-moi — modèle issu de la même cité. C'est en effet la même instance, la même cité qui incarne les jeunes et $_{p.085}$ les adultes, la folie et l'ordre. Il n'y a pas, pour reprendre l'expression de la psychanalyse, de changement d'objet. La cité est une instance qui demeure la même. Le passage à l'état d'adulte, après une phase ambiguë, devient ainsi plus facile et plus harmonieux. L'harmonie relationnelle entre les deux générations apparaît dans l'esprit d'émulation dont elles font montre. La dernière phrase de la conférence de J.-P. Vernant en témoigne.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : On peut voir les choses comme vous les voyez. C'est une perspective parmi d'autres, et la multiplication des perspectives est nécessaire à la compréhension d'un objet qui est en lui-même étrange et opaque. Régression et défoulement, dites-vous. Peut-être. Je cite deux textes. Le premier figure dans la vie de Lycurgue. Il dit qu'il n'existe pas un seul endroit, pas un seul moment où le jeune n'est pas épié et surveillé. D'une certaine façon, contrairement à ce qui se passe pour les adultes, l'œil de la cité est sans cesse posé sur lui. Paradoxalement, il est continuellement repéré, et si nécessaire dénoncé, en même temps qu'il est condamné à une dissimulation constante. Il ne doit pas se faire voir, pas se faire prendre. Voici maintenant un texte bien connu d'Isocrate : en bon Athénien, celui-ci explique que l'éducation spartiate est une chose monstrueuse ; comment voulez-vous que ça marche, demande-t-il, étant donné que l'éducation spartiate laisse aux jeunes une totale

autonomia — c'est-à-dire qu'ils sont radicalement maîtres d'eux-mêmes — et qu'ils font ce qu'ils veulent ? Xénophon, lui, écrit tranquillement que Lycurgue a fait en sorte qu'à Sparte, contrairement aux autres cités, où les jeunes sont confiés à des pédagogues laxistes, les jeunes ne peuvent vivre à aucun moment sans maître et à leur guise.

On peut dire que ces contradictions font partie des polémiques. Mais elles font aussi partie, dans mon système, de l'ambiguïté d'une position, qui permet à quelqu'un de dire que les jeunes sont toujours *autonomoi,* et à un autre de dire qu'ils ne sont jamais *autonomoi.* Sur ce point, je reste très inquiet. Voilà les documents avec lesquels il faut me débrouiller. Si vraiment on les laisse faire ce qu'ils veulent, alors vous avez d'une certaine façon raison : c'est une régression et une facilitation. Si au contraire ils sont épiés à chaque moment, alors vous êtes moins convaincant.

M. MARC FAESSLER : J'ai admiré infiniment la précision de votre exégèse de textes très épars. En même temps, j'ai été paralysé par l'idée que le modèle qui ressortait de cette exégèse avait une *Wirkungsge-schichte* — une histoire des effets — que je ne pouvais pas ne pas lier à l'entreprise fasciste. Cela a laissé en moi une espèce de malaise. Ma question est la suivante : quand vous avez utilisé le terme d'altérité, dans votre exposé, ne disiez-vous pas en fait différence, c'est-à-dire dans l'ordre du même, un jeu d'écart dans les différences, qui finalement confirme toujours le même ? Ne désignez-vous pas, en termes de théologie, la gloire idolâtrique de l'autoaffirmation de l'humain, qui définit lui-même la $_{p.086}$ norme, par autofondement, et qui laisse donc en dehors de la norme ceux qui seront finalement plus ou moins des sous-humains ? En revanche, la tradition hébraïque manifesterait l'idée que l'altérité est précisément ce qui nous échappe, et doit chercher son fondement dans une transcendance tout autre, jamais imaginable, qui n'a pas de gloire au sens idolâtrique, et qui définit donc l'homme comme l'advenu d'un sujet avant même qu'il ne soit éduqué. En ce sens, l'altérité serait posée comme un fondement créationnel, qui entre dans le jeu des différences comme un interlocuteur, et comme celui par rapport auquel peuvent s'édicter des normes qui deviendraient en ce sens prescriptives, c'est-à-dire qui seraient radicalement extérieures à nous, et pourtant, à travers nous, signifiées dans nos comportements et nos recherches de normes.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Dans quelle mesure, lorsque je réfléchis sur les jeunes Lacédémoniens, ma biographie et le monde dans lequel je vis n'impriment-ils pas dans mon esprit une certaine image, qui est celle du fascisme ? C'est là une forme de ma propre psychanalyse. Bien sûr, tout historien pense dans un cadre, et c'est son expérience, c'est le monde qui le sollicitent de s'occuper de tel problème. En revanche, si vous voulez dire que j'assimile Sparte au fascisme, je réponds : pas du tout. Je ne considère pas du tout Sparte comme une espèce de monde fasciste ou nazi.

Je considère plutôt le premier type d'altérité que vous avez définie, celle des Grecs, avec une certaine sympathie. Il y a beaucoup de choses dont je n'ai pas parlé. Je n'ai pas dit tout ce que ce système, y compris ce système éducatif, comportait de grâce juvénile, de musique, de danse... Bien sûr, si vous me demandiez si c'est là mon idéal d'éducation, je dirais non, parce que je suis un libéral invétéré.

On peut aussi se demander si certains théoriciens du nazisme ont fait référence à Sparte, comme certains courants de la Révolution française ont fait référence soit à Sparte, soit à Athènes. C'est possible, mais je n'en sais rien. *A priori,* je parierais volontiers que oui, que les gens qui se sont occupés des organisations de jeunes, en Allemagne, ont fait référence à l'éducation spartiate.

Pour le reste, je comprends bien ce que vous dites, et j'admets votre distinction entre deux types d'altérité. Je crois que les Grecs se situent au premier niveau, avec une petite nuance : vous appelez cela idolâtrie. C'est de la place d'où vous parlez, qu'il s'agit d'idolâtrie. De mon point de vue, ce n'est pas de l'idolâtrie.

M. JEAN RUDHARDT : Les Grecs n'ont jamais prétendu connaître ce qu'est Dieu, et tout leur langage mythologique est un moyen de dire : je ne sais pas. La recherche de l'Autre se fait à partir de ce « je ne sais pas ».

M. DENYS MONTANDON : $_{p.087}$ On a beaucoup parlé du bon et du beau, ainsi que du vilain et du laid. Ce sont des notions préalables à toute idée, et des normes qui ont persisté jusqu'à notre époque. Mais ce dont on n'a pas parlé, c'est du fait que les Grecs considéraient les monstres comme des êtres absolument invivables, qu'il fallait jeter, perdre définitivement. Ici aussi, on

trouve un absolu qui pourrait faire penser à ce que M. Faessler vient d'évoquer, à savoir le nazisme.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Il est vrai que les Grecs n'ont pas l'idée que toute créature humaine, avant même sa naissance, est déjà une personne. A Lacédémone, on présente le nouveau-né aux anciens, et s'ils estiment qu'il n'est pas conforme à leur modèle de ce qu'est un bel enfant, ils le font jeter dans un précipice. Il est également vrai que l'exposition des enfants a été une pratique effective. Mais que voulez-vous que je vous en dise ? Il faut entrer dans un système. Vous pouvez dire que vous ne voulez pas de ça, et si l'on proposait aujourd'hui d'introduire une législation qui irait dans ce sens, je pousserais des hurlements. Mais je suis historien, je ne suis pas moraliste. Je regarde cette société, j'essaie de la comprendre. On peut dire que ces gens ont eu tort. Ils s'en fichent, ils sont morts depuis plus de deux mille ans ! Ce n'est pas le problème. Le problème, précisément, c'est de savoir ce que nous sommes aujourd'hui, de voir, dans notre monde et dans notre système de valeurs, quels choix nous pouvons faire.

M. JEAN STAROBINSKI : J'aimerais signaler qu'il existe, au Musée d'art et d'histoire de Genève, un document significatif de cette histoire des effets dont parlait M. Faessler. A l'époque de la Révolution française, nous avons eu notre David ; c'est le peintre Saint-Ours. L'un de ses tableaux s'intitule *Le choix des enfants de Sparte.* Il illustre la manière dont on s'est représenté le père, dans la scène évoquée tout à l'heure par J.-P. Vernant, amenant son enfant devant les anciens. C'est dire que ce modèle de la sélection spartiate a peut-être exercé un effet fascinant à une époque qui voulait marquer un renouveau du civisme vertueux. Rousseau, d'ailleurs, dans le *Discours de l'inégalité,* louait la nature de procéder comme les Spartiates : les faibles périssent, dans l'état de nature.

M. NICOS NICOLAÏDIS : Il est totalement excessif de parler de nazisme. Hitler ou Mussolini prêtaient-ils chaque mois serment de fidélité aux lois ? Etaient-ils contrôlés par des magistrats ? La comparaison, ici, est tout à fait inopportune et anachronique. S'il faut faire des comparaisons, dois-je vous rappeler les monstruosités commises, dans le cadre des religions monothéistes, par l'Inquisition, les Croisades ou l'intégrisme islamique ? A ce jeu, je pourrais continuer longtemps.

Mme FAWZIA ASSAAD : p.088 Ce que vous avez dit du mariage lacédémonien m'a donné envie d'entreprendre des recherches historiques et ethnologiques. Ce qui se passait dans le petit peuple égyptien, quand j'étais enfant, ressemblait plus au mariage spartiate qu'aux coutumes de l'ancienne Egypte. On peut se demander si les usages qui se sont perpétués et se perpétuent encore, dans le petit peuple égyptien, n'ont pas été influencés par les Spartiates. La femme est habillée de noir ; le mari ne l'a pas choisie, ce sont les femmes qui l'ont choisie pour lui parmi ses homologues, il est au banquet des hommes, et ne la voit pas ; ce sont les femmes qui sont chargées de contrôler si elle est vierge. Le couple fait probablement l'amour dans l'obscurité — puisqu'il n'y a pas d'électricité — et, le jour venu, le mari retrouve le milieu des hommes. Aux femmes spartiates on coupait les cheveux, aux femmes égyptiennes on coupe le clitoris : il s'agit dans les deux cas de les rendre moins lascives. N'y a-t-il pas là une influence spartiate ? De plus, le fait de changer ces coutumes ne revient-il pas à revenir aux coutumes d'autrefois ?

M. ANDRÉ HURST : J'aimerais maintenant passer au second volet de cette discussion, et en venir aux problèmes actuels de l'éducation.

M. MARTIN STETTLER : Comme nous le savons tous, l'éducation moderne repose sur deux piliers, l'instruction d'une part, la relation pédagogico-affective entre l'aîné et l'enfant d'autre part. J'ai le sentiment, après avoir entendu M. Vernant, que ces deux dimensions faisaient totalement défaut dans l'éducation spartiate. J'ai beaucoup de peine à le croire. Il ne me semble pas imaginable qu'elles soient totalement absentes d'un système éducatif. Pourriez-vous me dire si je vous ai bien compris ? A votre avis, que pouvons-nous faire d'un tel modèle, de nos jours ? Quels enseignements pouvons-nous en tirer, que ce soit dans un sens positif ou négatif ? Je m'intéresse d'autant plus à la question que j'ai le sentiment que l'on prend de plus en plus conscience, dans les milieux de l'éducation, de l'importance que revêt cette dimension pédagogico-affective, et que notre seuil de tolérance, quand les normes deviennent trop nombreuses et trop contraignantes, est étroitement lié au rapport pédagogico-affectif. De même, je crois que le seuil de tolérance de l'adulte, par rapport à la différence — ou à la déviance — y est également étroitement lié.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : J'ai parlé du statut du jeune par rapport aux *homoioi* et aux hilotes. Mais, bien entendu, ils apprenaient aussi des choses. Ils apprenaient des poèmes, des danses, on leur enseignait le rythme. On leur apprenait aussi à parler d'une certaine p.089 façon, brève et piquante. Ils étaient même introduits, à certaines occasions, aux banquets des aînés, où ils se tenaient à l'écart et écoutaient en silence, ils apprenaient ainsi comment les adultes étaient capables de parler les uns des autres, de choses importantes, morales ou politiques. Il y a donc une pédagogie intellectuelle, qui est en même temps un apprentissage des façons de vivre, de se comporter, de manier son corps, d'avoir un sens de la mesure, du rythme, de la beauté musicale, au sens grec du terme.

Cela dit, il faut bien reconnaître qu'aux yeux d'un Platon ou d'un Aristote, par exemple, cette pédagogie était insuffisante. C'est pour cela qu'Aristote affirme qu'une éducation qui ne fait pas assez de place à l'étude, à la pensée, aux mathématiques, à la philosophie, est mauvaise. Elle ne permet pas véritablement de susciter la vertu.

Quant aux relations affectives, elles étaient très fortes. Il s'agissait beaucoup moins de relations entre le père et ses enfants, que de relations du jeune avec les aînés ou les adultes qui le prenaient en charge, et de relations à l'intérieur du groupe. Ces gens n'étaient pas sevrés de sentiments affectifs. Ce qui était important, en fait, c'était l'émulation. Toute la cité de Sparte repose sur l'émulation, sur la concurrence ; on veut être le meilleur, le plus courageux, le plus digne, le plus réfléchi, celui qui parle le mieux et qui sait le mieux se comporter. Je vous lis un texte très curieux, qui décrit une bataille rituelle qui a lieu tous les ans, sur un petit îlot, dans un étang ; c'est le *platanistas.* Deux équipes sont en concours. Voici la description qu'en donne Pausanias : « Ils combattent avec les mains et en s'élançant sur l'adversaire à coups de pied, ils mordent, ils s'arrachent les yeux, l'homme combat l'homme de la façon que je viens de dire, mais c'est en groupe qu'ils foncent violemment pour se pousser et se faire tomber dans l'eau » — car l'équipe victorieuse est celle qui parvient à pousser l'autre dans l'eau. Il y a là une grande solidarité, puisqu'il s'agit de faire bloc afin de pousser l'adversaire, en même temps qu'un fort individualisme, puisqu'on se bat chacun pour soi. On retrouve ici la tension qu'implique l'idéal d'émulation, où chacun combat contre tous, et où chacun combat pour tous.

M. ANDRÉ HURST : Aristote disait, à propos de ce système, que plus il y avait de pères, moins on s'occupait des enfants...

M. JEAN-PIERRE VERNANT : La relation affective était déplacée. Des hellénistes ont essayé de faire toute une théorie sur le fait que dans le monde grec, ce n'est pas le père qui a la charge de l'enfant, mais quelqu'un d'autre, un oncle ou un ami, qui est en quelque sorte le patron de l'éducation, alors que le père prend ses distances. A Sparte, précisément, la distance est maximale. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'affection. On a des indications, par exemple, sur tel ou tel personnage qui avait une affection particulière pour l'un des jeunes, qui lui a enseigné à être ce qu'il faut être. Ce que pouvait être l'image paternelle dans ce système, je ne le sais pas exactement.

M. JEAN RUDHARDT : $_{p.090}$ Je me demande si cette relative absence du père, dans l'éducation, n'est pas un moyen de mieux comprendre dans le monde dorien le rôle de la pédérastie éducative, dans laquelle se manifeste justement toute la chaleur affective.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Bien sûr. Vous dites très clairement ce que j'avais dans l'esprit.

M. RAYMOND JOURDAN : Une petite citation, pour commencer. « L'aveuglement à la nécessaire présence du modèle, c'est peut-être le péché originel de l'éducation nouvelle. » Vous avez commencé votre exposé, l'autre jour, par une allusion à la polissonnerie, aux polissons de Rousseau ; celui-ci parlait aussi de la vertu imitative. Il est vrai que toute la législation sur l'enseignement est marquée par des pères fondateurs — Pestalozzi, Fröbel et d'autres. Les textes sont rédigés au niveau politique, ils sont d'autant plus contraignants qu'ils permettent, ensuite, je ne dirai pas de faire n'importe quoi, mais d'avoir une liberté extrême. J'ai toujours été frappé de constater à quel point la norme était forte au niveau de l'enseignement primaire et de la formation initiale, où pratiquement tout se joue, et à quel point elle était faible, détendue, dans l'enseignement gymnasial. Les termes mêmes de la législation, à ce niveau, sont d'une telle généralité qu'on ne peut qu'en sourire. On peut se demander pourquoi. N'y a-t-il pas un petit côté spartiate dans l'éducation en

général ? Pourquoi choisit-on toujours les mêmes disciplines pour la formation ? Pourquoi, par exemple, privilégie-t-on les mathématiques — dont le caractère formateur est indiscutable —, au détriment d'autres disciplines, qui pourraient être tout aussi formatrices — la musique et les arts plastiques, par exemple ? On parle beaucoup de créativité, depuis quelques années. Celle-ci peut se définir comme « l'attitude ludique, la tolérance du non-important et l'empathie ». Le jour où les textes législatifs utiliseront de tels termes, on aura peut-être fait des progrès vers certaines normes. Le problème posé, me semble-t-il, est celui de l'évolution d'une norme vers quelque chose de beaucoup plus détendu. Si vraiment, en fin de parcours pédagogique, on se montre beaucoup plus tolérant, si on y concède une certaine autonomie à l'individu, il ne faut pas oublier qu'intervient alors un correctif remarquable, un rituel imparable : l'examen. Or, l'innovation pédagogique n'est jamais prise en compte dans ce rituel, qui en revient à une norme outrancière, comme si la détente et l'innovation n'avaient jamais eu lieu.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Sur les questions de pédagogie actuelle, mon incompétence est totale. Je ne puis que vous faire part de ma philosophie pédagogique. Derrière votre question, je crois que se pose le problème du statut de la jeunesse et de ce que nous appelons l'adolescence. Dans la société grecque, il y a l'état adulte et la jeunesse. Entre les deux états, la coupure est claire. C'est pour cela qu'il est $_{p.091}$ nécessaire d'avoir un cursus d'épreuves, au terme duquel a lieu une procédure que nous dirions initiatique, une cérémonie, qui marque le passage à l'état adulte. Le grand problème, aujourd'hui, c'est qu'on ne sait plus où est la jeunesse, où est l'état adulte. Les jeunes eux-mêmes ne le savent pas. Beaucoup d'historiens ont indiqué à quel point l'adolescence, comme état intermédiaire, est un phénomène qui relève de raisons précises, et surtout à quel point elle est aujourd'hui un état qui tend à se prolonger. L'éducation, dans ce contexte, me paraît confrontée à des problèmes qui sont d'un autre ordre. Il existe des palliatifs, vous les connaissez : ce sont, dans les grandes écoles, des substituts de rites initiatiques — le bizutage, vieux reste de rite initiatique —, qui montrent aux jeunes qu'ils ont franchi un pas. Mais à part ces séquelles, il n'existe rien. On quitte le lycée pour entrer à l'université, sans bien comprendre pourquoi ; toutes les frontières sont indistinctes. Là-dedans, l'éducation vise au fond à rassurer. Elle définit une

série de bagages, qui mêlent selon les époques le fouet — c'est exactement cela, une discipline —, la mise au pas ou, ce qui appartient normalement à l'état adulte, l'invention. L'enseignement français, de ce point de vue, reste entièrement un enseignement d'écriture, de livre, et ne fait aucune place à l'image, à l'art, alors même que l'importance de l'écriture va en diminuant dans notre civilisation. Tous ces problèmes me paraissent très différents de ceux que j'avais à examiner à propos de Sparte.

M. CALAME : Dans l'école contemporaine, on a tendance, comme on dit à la campagne, à « calibrer » l'enfant. S'il ne parvient pas à passer un certain nombre de tests, chaque année, il se trouve mis hors du cadre, déviant, forcé d'accepter l'une ou l'autre des activités pratiques qui restent disponibles. L'échange, pour les jeunes, se fait par les voyages ou par la télévision. Devant les différences de sociétés, ils n'ont plus de référence. La religion est également confrontée à ce problème. On parle aussi de formation continue. Ceux qui ont dévié, qui sont sortis du cadre, devraient pouvoir s'en sortir sans passer par les papiers, certificats, diplômes et autres. Qu'en pensez-vous ?

M. JEAN STAROBINSKI : Dans quelle mesure l'idéal de l'éducation publique, qui a émergé au XVIII^{e} siècle, s'est-il explicitement référé au modèle spartiate ? Dans quelle mesure l'instauration d'une instruction publique s'est-elle faite en référence aux anciens, de même qu'une certaine idée de la démocratie, de la parole publique, s'est instituée à l'époque de la Révolution française en référence au monde grec ? On sait que Benjamin Constant critiqua cette référence dans son fameux texte sur la liberté des Modernes et la liberté des Anciens ; il y mettait en lumière le fait que la société des Anciens et sa démocratie reposaient sur l'égalité des hommes libres ; en termes plus modernes, nous dirions que la division du travail social y était bien moindre que dans la société industrielle. Je pense que les questions relatives à l'éducation spartiate, comparée à la nôtre, pourraient être éclairées par cette question de la division du travail social. p.092 Les *homoioi* n'avaient-ils pas tous la même tâche à accomplir, la tâche de guerriers ? Cela rendait la « normativité » de leur formation plus aisée, et plus impérieuse en même temps, que dans une société où la division du travail social est devenue extrêmement complexe, je pense au travail de Durkheim, qui a mis en place et analysé ce problème, en essayant de

résoudre la diversité qui résulte de la division du travail social par la notion de solidarité. Je me demande si cette notion ne permettrait pas de voir ce qui peut être semblable et ce qui ne peut être que dissemblable, dans les problèmes éducatifs des sociétés archaïques et de la société contemporaine.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Je crois que M. Starobinski a parfaitement posé le problème. Pour les *homoioi,* c'est clair, puisque par définition ils ne doivent pas entrer dans la division du travail social au sens où Durkheim pouvait en parler. Les hilotes leur apportent tout ce qui est nécessaire sur le plan de l'« économie » fondamentale. Les *homoioi* ne participent pas à cela ; leur affaire, c'est la guerre et ce qu'on appelle le politique. Il y a donc un modèle très strict, et les questions se posent autrement.

La question que je poserais volontiers est la suivante : les problèmes auxquels se heurte aujourd'hui l'enseignement ne sont-ils pas liés à la transformation qui a lieu en ce moment ? La division du travail social et l'insertion de chacun dans son travail ont constitué jusqu'à une époque très récente le fait fondamental ; on est fabriqué et intérieurement construit, par son métier ; le rapport social est fondé sur le métier, le travail. Cette situation est en train de prendre fin, parce qu'on a maintenant, dans toutes les sociétés où la division du travail social a produit ses fruits, une masse de gens qui sont en dehors du travail, et parce qu'une fraction majoritaire, je crois, de la population travailleuse construit ses rapports sociaux, non au travail, mais à côté, dans le loisir, dans des groupes différents. Nous assistons au fait que ce grand phénomène qu'ont été le travail et la division du travail social, ne constitue plus la seule dimension de l'insertion sociale et de l'établissement du rapport social avec autrui. Cela va poser des problèmes, puisque toute notre éducation reste fondée sur l'idée qu'il faut préparer les gens à s'insérer dans la société. Mais si l'insertion sociale ne passe plus seulement par le métier, alors toutes les formes d'enseignement nouvelles — dessin, musique, etc. — vont prendre une importance beaucoup plus grande qu'auparavant.

M. ANDRÉ HURST : Nous assistons actuellement à une crise de notre système d'éducation. Ce que nous appelions culture générale, en particulier, est en train de s'écrouler, de se disperser. Dans le système spartiate, tel que nous l'a décortiqué J.-P. Vernant, on a l'impression qu'il existe des éléments d'équilibre

si forts qu'on voit mal pourquoi il a disparu — et il a disparu, il a été complètement abandonné. La question que p.093 j'aimerais poser, puisque nous affrontons actuellement la fin d'un modèle d'éducation, c'est de savoir si vous voyez, dans le modèle spartiate, tel que vous nous l'avez restitué, le germe de sa propre mort.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : La raison de l'abandon du système spartiate, c'est qu'il fait partie de ce qu'on baptise les réformes de Lycurgue, la Sparte du VII^e^ siècle était libérale, ouverte aux poètes ; on y trouvait déjà une poterie très sophistiquée. A partir du début du VI^e^, se met en place un système dans lequel la société des égaux et la démocratie lacédémonienne reposent sur le maintien d'un état de guerre permanent ; vie guerrière, repas en commun, vie domestique, dressage des jeunes, tout cela fait de Sparte un camp retranché permanent. Mais ce système repose sur une contradiction épouvantable : les égaux sont très peu nombreux, et ne peuvent subsister que grâce à la présence des hilotes et des périèques. Certes, les hilotes peuvent s'élever dans la hiérarchie — Thucydide raconte l'histoire des deux milles hilotes qui deviennent de quasi-citoyens — mais il ne s'agit jamais que de l'élite des hilotes ; et Sparte ne peut pas se payer le luxe de faire de la masse des hilotes des citoyens — les deux milles hilotes, d'ailleurs, ont été liquidés peu après leur « libération » : on met des passerelles, mais il faut finir par les repousser, sinon on n'est plus soi-même.

Je vous raconte l'histoire de la révolte de Cinadon. C'est un hilote, qui s'allie semble-t-il avec des jeunes au statut incertain, mais est dénoncé. Il est arrêté. Les éphores lui demandent quel était son but en montant sa conjuration. Il répond : c'était pour n'être à Lacédémone l'inférieur de personne. Ainsi l'hilote, à qui l'on veut inculquer une sorte de conscience de son infériorité native, de sa congénitale impuissance, ne l'accepte pas. Comme les jeunes, les hilotes veulent pousser, prendre la place. Aristote fait le rapprochement entre ce Cinadon, dont il dit qu'il n'a pas de part aux honneurs, et les fils des *homoioi* qui ont conspiré au moment de la colonisation de Tarente. Dans un système social où le désir d'être le meilleur est quand même la règle générale, mais où cette possibilité est restreinte, il y a constamment du tirage — ce sont les révoltes d'hilotes. Finalement, la puissance militaire de Sparte a été vaincue. Avec cette puissance, c'est l'*agôgè*, mise en place comme tout le système politique pour

donner à la cité une forme militaire, où une élite impose sa loi aux hilotes et aux populations vaincues, qui s'effondre.

M. ANDRÉ HURST : Ainsi, Sparte nous apprend à nous méfier des pédagogies unidimensionnelles, qui sont aussi l'un des dangers qui menacent notre système éducatif.

M. JEAN-PIERRE VERNANT :... et des pédagogies où l'Autre est réservé à ceux qui sont déjà les Mêmes.

@

INVARIANTS ET RUPTURES [1]

INTRODUCTION

par Claude Lapaire
directeur du Musée d'art et d'histoire de Genève

@

p.095 La norme, dans le domaine des beaux-arts, a été longtemps fixée par les académies. A la fin du XVIII[e] siècle, les musées ont reçu pour mission de réunir des œuvres d'art pouvant servir de modèle aux artistes et aux artisans. Ceux-ci apprenaient leur métier en copiant les Anciens et ce processus d'apprentissage garantissait la tradition.

Se soumettre à la tradition ne signifiait pas, pour l'artiste, reproduire servilement les modèles anciens mais utiliser l'enseignement contenu dans ceux-ci pour élaborer les éléments de son propre langage.

Les artistes d'aujourd'hui ont-ils rompu avec la tradition ? Ont-ils, affirmant leur droit à la liberté, abordé des terres inconnues et forgé des moyens d'expression en rupture totale et définitive avec le passé ? Ou leurs déviances par rapport à la norme d'hier ne sont-elles pas tout simplement les manifestations de la vie ? Et si les déviances d'aujourd'hui étaient en train de devenir les normes de demain ?

Nul mieux que Jean Leymarie ne pouvait aborder ces questions et nous sommes heureux de l'accueillir ce soir à Genève, où il est d'ailleurs chez lui. Vous le savez, Jean Leymarie fut longtemps professeur d'histoire de l'art à l'Université de Genève et nombreux sont, dans cette salle, ses amis et ses anciens élèves.

La carrière de Jean Leymarie est brillante : il fut le conservateur du Musée des beaux-arts de Grenoble où il se fit le défenseur de l'art moderne ; il dirigea par la suite le Musée national d'art moderne de Paris. Il fut enfin le maître de maison de la Villa Médicis, où après tant de ses illustres compatriotes il présida aux destinées de l'Académie de France.

---

[1] Le 29 septembre 1987.

Jean Leymarie est le créateur de nombreuses expositions à travers lesquelles il a modifié le goût du public français. Il est l'ardent défenseur d'artistes qui sans lui seraient encore dans l'ombre.

p.096 Sa bibliographie est impressionnante et ses grands ouvrages, traduits en plusieurs langues et souvent réédités, font autorité. Les citer serait nous faire injure, car ils sont certainement sur nos rayons. Permettez-moi cependant de remercier Jean Leymarie d'avoir, dans son maître-livre sur Corot, fait la part belle aux Corot de Genève ; grâce à lui, les œuvres du Musée de Genève ont connu une plus large diffusion.

Jean Leymarie, le public des Rencontres est impatient de vous entendre. En vous remerciant d'être revenu à Genève, je m'empresse de vous donner la parole.

@

JEAN LEYMARIE Né le 17 juillet 1919 à Gagnac (Lot). Historien et critique d'art, conférencier, organisateur d'expositions, a fait alterner dans sa carrière l'enseignement et les responsabilités administratives. Il a été successivement assistant au Musée du Louvre, conservateur du Musée de Grenoble, professeur aux Universités de Genève et de Lausanne, conservateur en chef du Musée national d'art moderne à Paris, directeur des études à l'Ecole du Louvre, directeur de l'Académie de France à Rome.

Auteur d'une étude d'ensemble sur *la Peinture hollandaise* et sur *l'Aquarelle,* et de nombreux ouvrages sur l'art moderne et contemporain. Ses monographies sur Van Gogh, Corot, Picasso, Balthus ont été récemment rééditées, ainsi que ses publications sur le *Fauvisme* et les *Dessins impressionnistes.*

Voyages, conférences et missions diverses dans la plupart des pays du monde. A participé aux Rencontres Internationales de Genève en 1967.

CONFÉRENCE DE JEAN LEYMARIE

@

p.097 Je n'ai pu refuser l'invitation de mes anciens collègues et amis. Je suis ému de retrouver Genève et le public des Rencontres, confus de n'avoir à vous soumettre, sur le thème proposé, qu'une improvisation hasardeuse [1]. Si l'on constate que l'artiste moderne est socialement un déviant réfractaire à toute norme esthétique l'exposé tourne court et se limite à ces rapides assertions. J'ai choisi comme titre de ma causerie *Invariants et ruptures,* afin d'examiner devant vous, dans le domaine qui m'occupe, les rapports entre la permanence et le changement, entre la tradition et la modernité, c'est-à-dire, finalement, entre les normes et leurs transgressions.

L'histoire de l'art est une succession de mutations et de métamorphoses, avec aussi des récurrences et des constantes, difficilement explicables et non moins révélatrices que les

[1] Le texte qui suit en est un résumé établi par Jean Leymarie.

changements. Or, à la fin du XVIII^{e} siècle, avec la naissance de l'ère industrielle, éclate une rupture décisive. L'art, comme la société, rompt ses amarres, entre en état de crise et de révolution permanentes. Le terme de révolution ne signifie plus rotation périodique des astres, c'est-à-dire principe d'harmonie, mais sur l'axe désormais linéaire et terrestre, bouleversement et rupture. La tradition se renverse et, le changement devenant sa propre fin, s'instaure une autre tradition, p.098 que l'on a pu nommer par antinomie la tradition de la rupture ou la tradition du nouveau. Deux événements, dont on n'a pas assez relevé les conséquences artistiques, interviennent alors : la suppression des anciennes corporations, disparues avec leurs secrets initiatiques, et l'adoption du système métrique. La première entraîne la perte du métier comme bien commun, la scission entre les beaux-arts et les arts appliqués, entre les arts savants et les arts populaires, qui se développaient en symbiose et se fécondaient mutuellement. David est le dernier grand peintre qui soit encore un artisan. Chaque artiste, après lui, doit créer, seul, son propre style et inventer son métier. Grâce à plusieurs maîtres exceptionnels, soutenus par de fins amateurs et vénérés comme des trésors nationaux, le Japon a su maintenir ou ranimer, sous ses diverses formes, la vitalité si précieuse de l'art populaire dont l'Europe éprouve aujourd'hui la lancinante nostalgie.

La substitution aux modules humains, les pieds et les pouces, l'aune et la toise, du mètre, étalon abstrait réglé sur le méridien terrestre et maintenant sur la vitesse de la lumière, a modifié totalement le système de référence. L'homme n'est plus, au sens littéral, la mesure des choses et l'architecture qui, Michel-Ange le rappelle, dépend des membres de l'homme, perd son moyen de

contrôle et sa jauge naturelle. L'architecture nous ramène à la définition même de la norme et à la conception initiale de l'art comme technique et métier. Si l'*harmonie,* en langue grecque, est la pièce d'ajustement des charpentiers et menuisiers, la *norme,* mot d'origine latine ou peut-être étrusque, est l'équerre des architectes et constructeurs, l'instrument qui permet d'établir la rectitude des angles et la quadrature des surfaces. Contrairement à l'Asie des rouleaux et des grottes, l'art occidental est régi par le rectangle et le carré, le carré fixe du tableau, qui se retrouve encore sur l'écran de cinéma et de télévision. C'est relativement au carré que se situe l'écart, terme physique supplanté depuis peu par celui de déviance, à résonance passionnelle. Un synonyme d'écart, issu de l'Italie et de l'Espagne, est *caprice* — « écart sans prix », dit Michel Leiris. Les *Caprices* de Goya, planches gravées aux traits de soufre sur fond de nuit, inaugurent la vision moderne de la figure humaine.

p.099 L'architecture ou art premier a longtemps gouverné l'unité des styles. Le célèbre manuel d'architecture de Vitruve, contemporain d'Auguste, est le grand traité normatif qui traverse les siècles et sur lequel s'appuient, après Vasari, tous les théoriciens classiques. Basé sur le système des ordres grecs et des proportions humaines, il édicte des règles constantes, quoique adaptables aux lieux, et dénonce les écarts. C'est en fonction de la norme classique empruntée à Vitruve que les styles non classiques antérieurs à la Renaissance, comme le gothique, ou postérieurs, comme le baroque, ont été jugés aberrants et désignés péjorativement. La norme classique, la seule existante, au fond, à la fois idéale et restrictive, dégénère, à l'âge moderne, en verdict académique et le processus de dénigrement atteint tous les mouvements artistiques vivants.

Au seuil de l'ère nouvelle, Hölderlin s'interroge : « Existe-t-il une mesure sur cette terre ? Il n'y en a aucune », répond-il. Pourtant, « être poète, affirme Heidegger, exégète d'Hölderlin, c'est mesurer ». Mais la mesure est désormais intérieure. « Matisse, dit son rival Picasso, porte un soleil dans le ventre, aussi rayonnant que le soleil extérieur », et René Char écrit, dans ses *Feuillets d'Hypnos,* durant la Seconde Guerre mondiale : « Un mètre d'entrailles pour mesurer nos chances ».

L'artiste a toujours été considéré comme un être singulier, possédé par son démon, soumis à son étrange mélancolie, mais les sociétés anciennes l'intégraient. La société bourgeoise, matérialiste et philistine, le rejette, ou lui-même s'en exclut. Réfractaire à ses normes, il se comporte tantôt comme un *dandy,* tantôt comme un *bohème* et la cohabitation, en 1848, du dandy Baudelaire avec le bohème Courbet est un moment étonnant de l'aventure artistique. Pour Rimbaud, le « dérèglement de tous les sens », la déviance systématique, est nécessaire au poète s'il veut se faire *voyant* et missionnaire du futur. « Enormité devenant norme, absorbée par tous, il serait vraiment un multiplicateur de progrès. » Rimbaud croyait encore à l'alliance possible, si cruellement démentie par les faits, entre l'action et la poésie. Après l'échec de ce rêve, l'image emblématique de l'artiste n'est plus celle du prophète, mais celle, sublime et dérisoire, du *saltimbanque.* Dans son dur et solitaire $_{p.100}$ combat, le créateur moderne risque le suicide ou la folie, ou les deux à la fois, comme Nerval et Van Gogh. Mais le suicide, l'œuvre accomplie, est désespoir retourné, rédemption, et la folie par lucidité, par tension supérieure, est d'une autre nature que la maladie sans remède de l'aliéné. Les fous, s'ils se mettent à peindre ou à écrire, pratiquent

carrément ce que Michel Thévoz appelle le *langage de la rupture,* mais une rupture subie et non pas voulue. Leur œuvre, obsessionnelle et répétitive, est un soliloque poignant, qui n'apporte pas la délivrance à la fatalité de leur destin. La folie n'explique pas le mystère de la création. A côté des artistes indépendants, fidèles sans aucune concession à leur vocation, à leur exigence intérieure, il y a les artistes officiels, comblés d'honneurs, chargés de commandes, qui contrôlent les institutions et font carrière en s'opposant aux vrais créateurs. Il faut attendre jusqu'en 1863, jusqu'au Salon des Refusés, pour que l'anomie artistique soit enfin tolérée.

La dernière esthétique normative est celle de Kant, assez ouverte cependant pour accueillir la subjectivité du génie sur laquelle se fonde le vaste élan romantique. Le génie autonome impose ses propres normes, et ses œuvres ont valeur d'exemples et non plus de modèles. Le néo-classicisme a tenté contradictoirement de rétablir des lois absolues qu'aucun principe transcendant ne soutient plus, de servir abstraitement la collectivité dont la cohésion s'est rompue. Le romantisme est l'art de l'individu dans sa solitude et son impatience, accédant aux valeurs nouvelles du sentiment, de la liberté, du changement. Il a l'imagination pour faculté, procède par analogie, aspire à la fluidité de la musique, développe le paysage en peinture et le roman en littérature. Les tempéraments romanesques vivent en communion avec la nature et le culte de la nature est l'antidote de la laideur industrielle. Le romantisme pratique l'aquarelle, invente la lithographie, récuse l'emprise de la sculpture et la fixité des contours, se livre aux suggestions infinies de la couleur. L'âme cherche à forcer les limites du corps, à se répandre pour affronter l'inconnu.

Baudelaire associe romantisme et *modernité* ; la ville en perpétuelle métamorphose est le foyer de la beauté nouvelle, énigmatique $_{p.101}$ et souffrante. La modernité selon lui, c'est la relation nécessaire entre deux éléments, l'élément éternel, permanent — non plus un mais pluriel — et l'élément transitoire, fugitif, avec son coefficient de bizarrerie. Les porteurs de la modernité, ce sont désormais les excentriques et tous les marginaux. Le jugement normatif est remplacé par la critique poétique, soustraite aux systèmes, animée par « la grâce divine du cosmopolitisme », attentive à la variété naissante des œuvres et à la singularité du génie.

La modernité picturale liée à l'atmosphère de Paris débute avec Manet. Ses toiles déclenchent le scandale par la franchise du style et la vérité des sujets. Elles détruisent les conventions, non par provocation, mais pour dessiller les yeux, rétablir la tradition que l'art officiel occulte ou trahit. Mallarmé, son ami le plus proche, après Baudelaire, ne s'y trompe pas. Dans une étude parue en septembre 1876, il relève chez ce créateur que l'on croit incendiaire moins l'audace novatrice que le souci de permanence, la volonté « d'imprégner son œuvre d'une loi éternelle et universelle... de méditer sur le miroir clair et durable de la peinture ». Les vrais artistes sont des anneaux dans la transmission des styles et les ruptures apparaissent ensuite comme des enchaînements.

L'impressionnisme est la dissolution du contour dans la vibration de la lumière. Cézanne ressaisit la plénitude de la forme en magnifiant aussi la couleur, Renoir unit les volumes et les lumières, Seurat régularise la division de la touche sur le principe de la mosaïque. Ce peintre d'une sensibilité si rare est hanté par la

science, comme les maîtres anciens. Il applique ce qu'il croit être les lois absolues de la composition linéaire et de l'harmonie chromatique, consulte les traités sur les couleurs, sur les proportions numériques, l'ouvrage du peintre Hubert de Superville qui s'intitule *Les signes inconditionnels dans l'art.*

Le début du XX^{e} siècle est un des grands tournants de l'histoire humaine. La mutation affecte non seulement les arts plastiques mais aussi tous les autres domaines, sciences et pensée, littérature et musique. Deux tendances s'affrontent : les forces expressionnistes soulevées en Scandinavie et en Allemagne par Munch, les formes plastiques dont Cézanne est le pôle méditerranéen. Le fauvisme est $_{p.102}$ la conquête solaire de Matisse. Braque et Picasso créent ensemble le cubisme, c'est-à-dire une poétique non illusionniste, une révolution totale dans le mode de représentation. Le réel n'est plus un donné transférable mais un processus opératoire et, à l'ancienne perspective, unitaire et fixe, succède une articulation dynamique et polyvalente aux combinaisons infinies, mais orientées. Il y a coïncidence possible entre les aspects du monde extérieur et l'architectonie de la surface plane, parce qu'il existe une métrique universelle de la forme liant l'espace à son contenu, chiffrant aussi les intervalles. Le poète Reverdy définit le cubisme, en témoin, comme « une aventure méthodique ». Les artistes ralliés au cubisme, dont Juan Gris et Léger, se réunissent à Puteaux, chez Jacques Villon, et forment le groupe pythagoricien de la *Section d'or,* la trame invariante et mystérieuse de tous les arts.

La fin de la Première Guerre mondiale entraîne un retour général à l'ordre et aux normes classiques, aux sources antiques. Picasso traverse sa phase d'inspiration ingresque et romaine. La

revue *L'Esprit nouveau* que dirige Le Corbusier n'hésite pas à déclarer : « l'esthétique est une science normative ». La quête *puriste* des matrices de la forme, figures de la géométrie, proportions et modules, de ce que les théoriciens nomment alors les *invariants plastiques,* est la base de l'architecture fonctionnelle, sans ornement, et de tous les courants constructivistes dont le *Bauhaus* est la convergence. Dans sa rigueur ascétique, Mondrian bannit les courbes, se limite à l'usage exclusif des trois couleurs primaires et de l'angle droit en tension horizontale et verticale. L'angle droit est déterminé par l'équerre, et l'équerre, signification étymologique de norme, est la rectrice du tableau. Le plus étrange adepte de l'ordre classique en un sens nostalgique et non pas optimiste est le peintre italien Giorgio de Chirico. Ses œuvres spectrales de la période métaphysique comportent souvent des équerres, expression de la géométrie mélancolique qui tourmentait déjà Dürer. Klee combine merveilleusement l'esprit de géométrie et la finesse sensible.

La Seconde Guerre mondiale dissipe l'utopie du purisme et libère les pulsions existentielles. On assiste au ressac expressionniste, et l'explosion *informelle* qui se propage dans le monde entier est le $_{p.103}$ renversement absolu du constructivisme géométrique. L'espace de la toile est le champ fluide et sans coordonnées où le geste inscrit sa trace vitale, où les signes indéterminés s'absorbent dans leur jaillissement. L'art informel, à résonance dramatique aux Etats-Unis, lyrique en Europe, a considérablement enrichi notre perception de la matière et de ses textures, notre compréhension du psychisme et de ses rythmes internes. Il a eu sa poignée de héros et sa nuée de vulgarisateurs.

Le relativisme esthétique a permis le développement de la

modernité comme changement, quand le changement luttait contre le dogmatisme et les conventions, ainsi que la pluralité des cultures, la reconnaissance des arts de tous les siècles et de tous les pays comme styles autonomes et contemporains. Depuis deux ou trois décennies, il y a prolifération et accélération des courants d'avant-garde, abolition des frontières entre les techniques, entre l'art et la vie, entre les œuvres et leur environnement, tyrannie du dépassement et de la négation. La notion de changement si longtemps féconde a perdu sa valeur positive, et c'est sur la dissolution du nouveau, comme catégorie, que s'ouvre la réflexion postmoderne.

La modernité, née avec les révolutions, dans un climat hostile ou rétrograde, procède par changements et ruptures, mais ses interprètes les plus radicaux s'estiment classiques, même Delacroix, invoquent la tradition, comme Manet ou, à l'exemple de Seurat, s'en remettent aux lois intrinsèques de leur métier. Reverdy, compagnon, sur son terrain, du cubisme, du bouleversement plastique le plus complet, affirme : « La nouveauté en art est dans l'aspect des œuvres. A la base et au fond, il y a toujours la soumission aux lois. » Le changement pour le changement, le choc pour le choc, sans résistance ni transgression, dans une société de consommation, l'absence de norme érigée en norme, tournent à vide et s'épuisent par intoxication. La problématique actuelle de l'art, sans renier son autonomie ni la flexibilité de ses normes, invite à reconsidérer ce qui persiste sous ce qui change, ce *qui demeure* et maintient, même précaire, la demeure des hommes. Telle est aussi l'orientation des sciences humaines. L'ethnologie et la linguistique, constituées en systèmes, cherchent à déceler les rapports

invariants qui p.104 commandent la structure de la parole et l'organisation des sociétés rituelles dont le passé statique est la norme. Elles visent à retrouver l'homme fondamental, à justifier l'unité de l'espèce humaine à travers la diversité de ses cultures, de ses idiomes, de ses manifestations artistiques. Les penseurs et les artistes croient depuis toujours au chiffrement mystérieux de l'univers, aux « hiéroglyphes éternels », selon l'expression de Lautréamont, que l'art dévoile ou transcrit sans en livrer le secret. Malraux, le chantre du Musée imaginaire, qui commence et finit avec la modernité, reste longtemps obsédé par le flux irréductible de la métamorphose. Au terme de sa longue et ardente méditation sur l'épopée de la création artistique, des cavernes à Picasso, il reconnaît l'existence de *formes primordiales* et récurrentes dont l'homme porte en lui l'empreinte et, plus subtilement, de *réalités intérieures* qui suscitent et transcendent les formes. « Les réalités intérieures convergent ; celles de tout ce que nous voyons ou pressentons s'unissent dans l'essence de l'univers. » Il a eu cette révélation lors de son dernier voyage au Japon. Devant la cascade de Nachi, dont il connaissait les signes picturaux, il éprouve le *moment de vision* que ressent Berenson devant le portail de Spolète, qui saisit Yves Bonnefoy devant le Sphinx des Naxiens, à Delphes. L'usure de la durée a comme retourné vers l'intérieur les yeux ouverts de l'étonnante statue. « Que voit le Sphinx ? Est-ce la forme stable ou la métamorphose infinie ? Ou plutôt n'est-ce pas qu'il les confond dans une vision nouvelle, dans un regard absolu ? » Les merveilles d'autrefois nous sont devenues contemporaines et le regard absolu qui réunit l'identique et le mouvant fulgure dans le présent. Ecoutons un autre grand poète et critique, Octavio Paz :

> Les poètes de l'âge moderne cherchèrent le principe de changement ; nous les poètes de l'âge qui commence, cherchons ce principe invariant qui est au fondement de ce qui change... Nous nous demandons aujourd'hui s'il n'y a pas un point où le principe du changement se confond avec celui de la permanence.

Ce point de convergence, qui restitue l'œuvre à son souffle originel, sans le poids du passé ni le creux du futur, est l'intersection vive du temps, l'éternité dans l'instant. La sécularisation de l'histoire a été l'un des ressorts de la modernité. La chance actuelle est la consécration du présent.

@

LE NU ET LA NORME EN 1907 : KLIMT ET PICASSO : LA RUPTURE DES CANONS ESTHÉTIQUES DANS LA MODERNITÉ [1]

INTRODUCTION

par Rainer Michael Mason
conservateur du Cabinet des Estampes de Genève

@

p.105 C'est probablement *cum grano salis* que les directeurs des Rencontres ont fait appel au conférencier de cet après-midi, tant il est vrai qu'il semble incarner les polarités de notre thématique, tour à tour et selon les circonstances sous la triple espèce académique, institutionnelle et patronymique.

Normes de carrière, tout d'abord. Né en 1940, *Gérard Régnier* — un nom qui ne vous a pas été annoncé : nous voilà d'emblée dans la déviance d'identité — est docteur ès lettres de Paris et Harvard, il est conservateur du Cabinet d'art graphique du Musée national d'art moderne, au Centre Georges-Pompidou, à Paris, donc à « Beaubourg », où il apparaît comme le maître d'œuvre d'expositions toutes marquantes. Désignons-en quelques-unes.

Dans *Magritte* (1978-1979), notre hôte met en scène le visible et l'imprévisible retenus prisonniers dans un tableau, selon la formule de Wittgenstein. Par *Les Réalismes* 1919-1939 (1980), il répond aux grandes célébrations de la modernité centrées sur *Paris-New York* (1977), *Paris-Berlin* (1978), *Paris-Moscou* (1979), *Paris-Paris* (1982), et s'en prend à l'idée d'une histoire de l'art réglée sur l'avant-garde. En 1983 il transgresse le dogme établi

[1] Le 30 septembre 1987.

par le Museum of Modern Art de New York et accueille la production des années 20 de *Giorgio de Chirico.* A la faveur de *Balthus* (1984), il explore un « réalisme [qui n'est] que l'approche silencieuse d'un univers spirituel ». En présentant la maturité de *Bonnard* (1984), il analyse magistralement l'optique du peintre et cite Arikha, Hockney et Szafran dans sa postérité. Par le biais de *Vienne* 1880-1938 *ou l'apocalypse joyeuse* (1986), il (nous reviendrons sur ce pronom de la troisième personne) interroge « une modernité sceptique [formulant] un dernier sursaut de la culture classique ».

p.106 On le voit, ce programme cohérent, auquel s'ajoutera bientôt *Lucian Freud* (1987)*,* rejette avec ferveur et intelligence l'abandon de l'image figurative et la perte du métier, dont parlait hier Jean Leymarie. C'est en cela que réside la déviance du conservateur, dérive critique salutaire au sein d'une institution muséale qui engendre des normes peut-être trop facilement liées au « progrès », mais également suspecte quand elle conduit l'homme de musée à n'avoir jamais montré Pollock, Barnett Newman, Yves Klein ou Warhol, voire à dénier à tel ou tel de ces créateurs intériorité méditative et pertinence d'un grand art.

Cette déviance, comme nous l'avons laissé entendre, s'étend encore à l'identité. Dans les catalogues des expositions citées, l'organisateur, Gérard Régnier, est absent en tant que commentateur, et c'est *Jean Clair,* écrivain, rédacteur de revue, préfacier, qui délivre l'interprétation. Sous cette plume brillante on lira encore *Marcel Duchamp ou le grand fictif* (1975), livre qui démystifie toutes les approches alchimiques, gnostiques, cabalistiques, sociologiques et autres entourant le *Grand verre* rendu, après ce décapage, à la quatrième dimension. Les

Considérations sur l'état des Beaux-Arts (1983) ont pour sous-titre « Critique de la modernité ». Jean Clair s'y penche avec la meilleure verve polémique sur les effets de l'institutionnalisation du nouveau et sur la domination de l'abstraction, qui « a entraîné une crise des modèles ».

Que nous partagions tout ou partie des réserves et jugements de Jean Clair, il est donc bon de le suivre maintenant devant deux exemples fondateurs dans l'aire de la modernité, afin de mieux comprendre comment dans la même année 1907 Picasso et Klimt déconstruisent tous deux, mais recomposent si différemment, chacun réinventant sur sa propre expérience l'Afrique ou Byzance, l'une et l'autre à leur place dans notre culture.

@

JEAN CLAIR Né en 1940. Docteur ès lettres (Université de Paris et Harvard University). Conservateur du Cabinet d'art graphique du Musée national d'art moderne. Rédacteur en chef des *Cahiers du Musée national d'art moderne.* Commissaire des expositions Marcel Duchamp (1977), Magritte (1978), les Réalismes 1919-1939 (1980), De Chirico (1983), Balthus (1983), Bonnard (1984), Vienne 1880-1938, Naissance d'un Siècle (1986).

Auteur d'ouvrages sur *Duchamp* (Paris, 1975), *Bonnard* (Paris, 1976), *Delvaux* (Bruxelles, 1976), *Henri Cartier-Bresson* (Paris, 1983), *Balthus* (1984) et d'essais sur l'art et la théorie de l'art, dont *Considérations sur l'état des Beaux-Arts* — Critique de la modernité (Paris, 1983).

Collaborateur régulier à la *Revue de l'Art,* la *Nouvelle Revue Française,* la *Nouvelle Revue de Psychanalyse, Le Débat, Nuovi Argomenti, F.M.R., Giornale dell'Arte.*

CONFÉRENCE DE JEAN CLAIR

Ayez pitié de nous qui vivons cette longue querelle
de l'Ordre et de l'Aventure.
Guillaume Apollinaire

Things fall apart ; the centre cannot hold.
W. B. Yeats

@

p.107 Au tournant du siècle dernier, un certain nombre de déviances perçues comme des désordres au yeux du public interviennent dans ce qu'il est convenu d'appeler, après Focillon, « la vie des formes ». Dans le même temps, à Vienne, autour de Wickhoff et de Riegl, s'élabore une *Kunstwissenschaft,* une véritable science de l'art, capable enfin, semble-t-il, de rendre compte des lois d'organisation, de la mise en ordre des formes de cette même vie, quels que soient ses époques, ses matériaux, sa finalité. Or, s'agit-il bien de la même vie, et des mêmes formes ? Les produits de l'art dit « moderne », toujours une fois regroupés et isolés dans des collections qui, à partir des années 30, prendront le nom de « musées d'art moderne », semblent aussi irréductibles à la fiction méthodologique, à la théorie de la

connaissance classique que nous nommons « Histoire de l'art » que le sont les produits de ce que nous nommons encore par habitude, mais aussi sans doute par abus de langage, « art » médiéval ou p.108 « art » des cultures non européennes [1]. Bien des hypothèses ont tenté d'expliquer cet écart brutal de l'*hybris* moderne par rapport au *nômos* classique. Ces diverses déviances du cours régulé du *logos* historique, ces divers « -ismes » de l'art moderne, ont ainsi été regroupés sous le terme générique d'« avant-gardes ». A examiner ce nom d'avant-garde, par-delà sa connotation militaire, on y trouve la volonté d'anticiper sur le phénomène, lui aussi guerrier après tout, de la garde, du « garder », contenu dans « regarder », c'est-à-dire, proche de l'allemand *warten,* de l'anglais *to ward,* le fait de se protéger, de faire attention, d'être sur ses gardes. Regarder, c'est aussi le phénomène de retourner son regard, en arrière, pour vérifier qu'on n'est pas suivi ni menacé. Il y aurait donc une antinomie, un principe antagoniste au *nômos* entre le regard du peintre qui est réitération, réflexion, qui se veut le gardien obstiné d'une règle du voir, d'une théorie du savoir, et le phénomène de l'avant-garde qui, rompant la garde, s'avance, comme l'excursus périlleux, d'un œil, solitaire et vulnérable, explorant comme à nu le réel, quitte à s'égarer en effet, à prendre des vessies pour des lanternes, Jocaste pour amante et à perdre la vue, à risquer la vie de l'organe qui nous rend voyants. Car tout art, traitant des choses visibles, traite d'abord et met en scène l'organe qui nous permet que le monde soit à nos sens doué d'une visibilité, l'œil, le globe oculaire. Tout art, dans ses principes d'organisation ou dans ses risques de

[1] Sur ce problème, cf. Hans Belting, « La Fin d'une tradition ? » in *Revue de l'Art,* n° 69, 1985, pp. 4-12.

désorganisation, dans ses effets de cohérence ou d'incohérence, dans ses manifestations d'ordre ou de désordre, est une métaphore de la vision, à la fois comme aptitude physiologique de la vie, et comme emblème de notre pouvoir de changer le chaos en cosmos.

Lorsque Mantegna, aux *Eremitani* à Padoue, dépeint, dans le martyre de saint Christophe, le tyran dont l'œil est mortellement frappé par un archer sous la tonnelle aux claies savamment disposées, il ne fait pas que dépeindre un épisode de la Légende dorée : il métaphorise le fonctionnement de la *perspectiva artificialis,* c'est-à-dire d'une *optikê* enfin scientifiquement fondée de l'*ars pingendi* [1]*.* p.109 Avant lui Léonard l'avait déjà imaginé et après lui les perspecteurs de l'âge classique l'illustreront : ce que l'œil pointe, la visée du regard, c'est aussi là où le regard se montre vulnérable ; le point de fuite est le point d'impact où la réalité frappe mortellement celui qui la considère. Si le peintre se veut le gardien obstiné des apparences du monde, cela veut dire qu'en retour il est lui-même regardé par ce monde qu'il garde et comme en péril d'être mortellement médusé par lui. Aussi doit-il, avant de prétendre garder le monde, se garder lui-même, et ce regard, il le protège par toute une série de procédures. Tantôt, dans l'art classique, dans ce qui est en réalité à nos yeux la seule manifestation qui devrait mériter le nom d'« art », au sens d'art libéral, par une série de procédures scientifiques qui assimilent les traits de la perspective aux traits de la balistique. Tantôt dans l'art moderne — et qui ne mérite donc peut-être pas le nom d'art, par une série de procédures qui relèvent de pratiques magiques.

[1] Cf. Michael Kubovy, *The Psychology of Perspective and Renaissance Art,* Cambridge University Press, 1986.

Lorsque Giacometti façonne sa *Pointe à l'œil,* cet objet à fonctionnement dit symbolique ne se résume pas à n'être qu'une sculpture trop aisément qualifiée de « surréaliste », ni même un spécimen de la production de l'avant-garde des années 30. Il renouvelle en fait l'expérience fondatrice de toute création qui traite des rapports de l'homme au visible, de l'œil à son aveuglement, de la norme qui l'institue comme être omnivoyant mais vulnérable à la déviance, infime mais décisive, qui lui permet d'éviter le trait mortel qui le guette. Et nul doute que le système perspectiviste que Giacometti met ainsi en place, et tel qu'il donnera naissance aux étonnantes « déformations » de ses futurs portraits, ait peu à voir avec le *nômos* de la *regola prospettiva* de l'art dit classique [1].

Plutôt cependant que ces généralités, je souhaiterais m'attacher à la comparaison concrète de deux œuvres qui, chacune à sa façon, et au même instant, ont marqué ce conflit de la norme et de la déviance. L'une est le portrait d'Adèle Bloch-Bauer de Gustave Klimt, peut-être le chef-d'œuvre de ses portraits à fond d'or, qu'il p.110 achève en 1907, l'année même où Picasso laissait à Paris, « définitivement inachevées » [2], les *Demoiselles d'Avignon.* Contemporains, l'un et l'autre tableau ont le même format, carré, et pour thème des représentations féminines. Dans l'une comme dans l'autre œuvre, la connotation érotique, essentielle, est dissimulée, soit par l'apparence, soit par le titre. On sait par ailleurs, grâce aux historiens d'art, que l'une et l'autre œuvre sont nées d'une crise spirituelle assez semblable chez les deux artistes,

[1] Cf. Jean Clair, « La Pointe à l'œil » in *Cahiers du Musée national d'art moderne,* n° 11, Paris, 1983, pp. 62-99.

[2] Pour reprendre la plaisante expression de Marcel Duchamp, à propos d'une autre œuvre fondatrice de la modernité, *La Mariée mise à nu par ses célibataires, même,* 1911-1923.

crise à la fois dans la carrière publique et crise dans la vie privée.

Gustave Klimt, élevé dans la tradition académique la plus rigoureuse, avait, très jeune, connu la gloire et les commandes officielles. Ce *cursus honorarum* est stoppé net en 1903 quand se déclenche la polémique à propos des trois grandes compositions, *La Jurisprudence, La Philosophie* et *La Médecine,* qui lui avaient été demandées en 1900 pour l'*Aula Magna* de l'Université. Le conflit est si violent qu'en 1906 Klimt décide de les racheter à ses commanditaires. La même année, de plus en plus seul au sein de la communauté viennoise, il quitte la Sécession et constitue un petit cercle d'intimes, un petit groupe de familiers qui se nommera le *Klimtgruppe.* Désormais le peintre va se détourner des grandes compositions allégoriques et ne plus faire que des portraits et des paysages ; il ne reviendra à l'allégorie que dans les toutes dernières années de sa vie. Son style entre-temps s'est profondément modifié. Il a abandonné tout illusionnisme spatial, tout rendu de la profondeur. Le tableau est ramené à une surface rigoureusement plate, presque toujours de format carré, géométriquement organisée par un réseau de formes abstraites qui rappellent les mosaïques ravennates qu'il avait découvertes en 1903 mais aussi les entrelacs des manuscrits irlandais, voire les entrelacs des pierres runiques et celtiques. Des applications d'or et d'argent à la feuille accentuent l'iconisme des portraits où seuls le visage et les mains demeurent curieusement traités de façon naturaliste.

p.111 Les *Demoiselles d'Avignon,* semblablement, apparaissent comme un étonnant excursus dans l'œuvre de Picasso. De vingt ans plus jeune que Klimt, il débute et s'illustre précocement dans un style qui, par bien des traits, s'apparente au style viennois. Le mouvement moderniste de Barcelone, l'*Arte Joven,* est la version

catalane du *Jugendstil* des sécessionnistes [1]. C'est peut-être le dernier style européen à avoir tenté de se forger comme style, comme unité formelle capable de rendre compte de tous les aspects du visible, les arts plastiques, la peinture et la sculpture, mais aussi les arts appliqués, l'architecture, le mobilier, l'imprimerie, les objets usuels, le décor quotidien.

L'Art Nouveau, à cet égard, serait le dernier art occidental dans son ambition de *Gesamtkunstwerk* à avoir tenté d'intégrer les formes et de créer une seule et même symbolique capable de « centrer » toutes les productions de l'esprit. J'utilise ce terme de « centre » par référence à Hans Seldmayr qui voyait dans la dissociation de l'univers baroque les prodromes de cette « décadence » dans laquelle l'art serait entré, après la Révolution lorsque, perdant le sentiment du sacré, il perdit du même coup la notion du « centre » et de la possibilité de l'intégration [2]. Si l'Art Nouveau, contrairement à l'art baroque, échoua dans son ambition, il n'y faut pas voir seulement les conséquences du choc de la Grande Guerre : l'échec était antérieur à la Guerre. Il semblait montrer que l'art voulu comme une religion de l'art, comme vie rédimée dans et par l'esthétique, ne possédait plus la force de cohérence, la puissance d'agglutination, la cohésion des formes, ce que Worringer, dans sa thèse soutenue à Berne cette même année 1907, allait nommer la *Gesetzmassigkeit,* la conformité à la norme.

Or, Picasso, dans ses premières années, entre dans la

[1] Sur les rapports entre Picasso et l'art nouveau catalan, cf. McCully, *Els Quatre Gats – Art in Barcelona around 1900,* cat. d'exposition, Princeton University, 1978 et *Les Noces catalanes – Barcelone-Paris,* cat. d'exposition, Paris, Artcurial, 1985.

[2] H. Seldmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit,* Salzbourg, 1951.

modernité en adoptant ce style souple, ondoyant, élégant, morbide, qui, de Barcelone à Vienne, tentait d'enserrer toute forme dans son filet. p.112 Grandes femmes lianes, personnages longilignes, réunis dans des allégories sacrifiant au symbolisme le plus traditionnel avec une maîtrise qui lui valut une renommée précoce, auprès d'un *establishment* artistique qui, pour limité qu'il était, n'en était pas moins prestigieux.

On sait que lorsque ce cercle d'intimes découvrit les *Demoiselles,* ce fut la consternation. Apollinaire ne comprit rien et fit silence, Gertrude Stein parle d'« un véritable cataclysme », son frère Léo d'un « *horrible mess* », Salmon enfin cache le désarroi profond que lui causait l'œuvre en déguisant la gravité scabreuse de son sujet sous le sobriquet des *Demoiselles d'Avignon* [1]. La déviance que le tableau manifestait était si forte en effet que personne ne pouvait l'admettre. Pas plus d'ailleurs qu'on ne peut réduire la genèse de l'œuvre à ses sources — quand même celles-ci sont aujourd'hui précises : Cézanne, Ingres, la sculpture celtibérique, voire l'exaltation du brutal et du primitif dans la poésie de Rimbaud — on ne peut pas voir en elle l'origine d'un style qu'on appellera plus tard le cubisme ; l'œuvre d'ailleurs ne fut rendue publique que neuf ans plus tard en 1916, et dans l'indifférence générale. La sauvagerie, la brutalité, l'agressivité inouïe dont le tableau fait preuve ressemblent plutôt à un coup de force ; il violente toutes les normes établies comme il récuse par avance toutes les normes à venir. S'il fallait le comparer à quelque chose, dans le domaine artistique, ce serait plutôt à ce que, à partir de 1907 aussi, en réaction contre l'hédonisme de ses pairs,

[1] Cf. Pierre Daix, *Picasso créateur. La vie intime et l'œuvre,* Paris, 1987.

Kokoschka, à Vienne, allait déclencher, et dans ses écrits comme *Assassin, espoir des femmes,* et dans ses premiers dessins, une exaspération, une dilacération, un morcellement du corps féminin qui trouverait *a posteriori,* mais *a posteriori* seulement la justification de sa licence dans le ritualisme africain, dans la spiritualité des Bakotas, des Nimbas, des Yorubas ou des Dogons dont se réclameraient bientôt les partisans de l'expressionnisme, en France et en Allemagne.

Or Picasso lui-même s'est expliqué sur la genèse de cette œuvre extraordinaire. Racontant à son ami André Malraux sa visite au Trocadéro, c'est ainsi qu'il décrit son saisissement :

> Les masques, ils n'étaient pas des sculptures comme les autres. Pas du tout. Ils étaient des choses magiques... Les Nègres, ils étaient des intercesseurs (...) Contre tout ; contre des esprits inconnus, menaçants (...)
>
> J'ai compris : moi aussi je suis contre tout. Moi aussi, je pense que tout, c'est inconnu, c'est ennemi ! Tout : pas les détails ! les femmes, les enfants, les bêtes, le tabac, jouer... (...) Tous les fétiches, ils servaient à la même chose. Ils étaient des armes (...) des outils (...) Tout seul dans ce musée haffreux (*sic*), avec des masques, des poupées peaux-rouges, des mannequins poussiéreux. Les *Demoiselles d'Avignon* ont dû arriver ce jour-là mais pas du tout à cause des formes : parce que c'était ma première toile d'exorcisme, oui ! [1]

On peut sans doute se défier un peu du lyrisme de Malraux, mais on ne peut guère mettre en doute la teneur de ce qu'il rapporte, et que d'autres témoignages corroborent. Le sens en est clair : Picasso, en cet instant précis de sa vie, se sent comme l'homme primitif, désarmé face à un univers hostile, ou bien comme le jeune enfant, perdu dans le noir, et qu'aucune raison,

[1] A. Malraux, *La Tête d'Obsidienne,* Paris, 1974, pp. 18-19.

aucun raisonnement ne peut apaiser. La peinture ne lui pose pas un problème d'ordre plastique, extérieur ; elle est la réponse immédiate à ce sentiment de menace, de péril d'ordre intime. Contrairement à Braque, il ne fouille pas dans le musée imaginaire des arts extra-européens pour y trouver des formes nouvelles, mais il aborde une terre inconnue pour y puiser des forces neuves. Il ne se pose pas un problème de style — le style, dira-t-il plaisamment, c'est quand on est mort — il se pose le problème de conjurer, d'« exorciser », au moyen d'un rituel empruntant son pouvoir au fétichisme des primitifs, un péril personnel ressenti comme mortel, là où ni l'art traditionnel, ni la religion, ni même l'art conçu comme une religion, ne pouvaient agir.

Il est donc assez vain de vouloir identifier dans les cinq visages des *Demoiselles,* ce qui serait « nègre », océanien ou celtibérique. Nous ne sommes plus dans le registre mimétique, normatif d'une tradition en quête de modèles mais dans le registre du comportement magique : l'objet tient lieu d'objet de substitution, non plus d'objet de représentation. On sait que l'enfant, pour s'endormir, pourra préférer, à la poupée Barbie, si réaliste, le pantin de bois $_{p.114}$ rudimentaire, voire le bout de chiffon imprégné d'odeur : l'aura magique de pareil objet est plus opératoire que la mimésis canonique. Il importe peu, pour que Galatée s'anime, aux yeux de Pygmalion, fait remarquer Gombrich, qu'elle ait été réalisée dans un style archaïque, idéaliste ou naturaliste.

> Le problème de la référence à un modèle est en fait totalement séparé de celui de l'individualisation. La sorcière qui va pétrir dans la cire une image grossière de son ennemie se réfère en pensée à un individu particulier [1].

[1] E. H. Gombrich, *Méditations sur un cheval de bois et autres essais sur la théorie de l'art,* trad. française par Guy Durand, Mâcon, 1986, p. 18.

Il ne s'agit pas d'expliciter la genèse d'une œuvre par l'anecdote biographique et de tomber dans les pièges de « l'*ego psychology* ». Il n'en reste pas moins que, en ce début 1907, Picasso est plongé dans une crise personnelle profonde, qui a débuté avec le choc du suicide de son ami Casagemas, et qui a culminé avec sa séparation d'avec Fernande Olivier, contemporaine de l'achèvement des *Demoiselles,* en juin-juillet 1907. Durant toutes ces années 1901-1906, ont alterné des œuvres marquées d'une mélancolie profonde et des œuvres d'une allégresse érotique étonnante, si l'on songe au climat victorien de règle en ce début de siècle. Une première fois, en 1903, dans sa grande composition allégorique de *La Vie,* Picasso a tenté de s'expliquer avec ces noces de sang, de sexe et de mort dont il est tout à la fois l'acteur et le témoin. Mais le registre mimétique, allégorique, symbolique demeure impuissant à « exorciser » ce « tout » qu'il appelle « l'inconnu », « l'ennemi ». Il lui faut, par l'art qu'il pratique, se forger des armes d'une nature autre. Les premières esquisses pour le *Bordel* demeurent dans le registre du mimétique et de l'allégorique. Deux figures masculines y apparaissent, celle d'un jeune marin et celle d'un étudiant portant une tête de mort ou un livre. Or le tableau final n'a plus rien à voir avec ce genre traditionnel d'apologue. Pour reprendre le titre de l'article de William Rubin, on est passé « du narratif à l'iconique » [1], et ce p.115 passage est venu de la nécessité, en effet du besoin de conjurer « la peur et la répulsion intimes du corps féminin ». A condition de préciser que cette peur et que cette

[1] William Rubin, « From Narrative to `Iconic' in Picasso : The Buried Allegory in 'Bread and Fruitdish on a Table' and the Role of 'Les Demoiselles d'Avignon' », in *The Art Bulletin,* LXV, 1983, p. 615. Voir également la critique que fait de cet article Werner Hofmann, « Réflexions sur l'^Iconisation' à propos des 'Demoiselles d'Avignon' », in *Revue de l'Art,* 1986, pp. 33-42.

répulsion ne sont que l'expression, la manifestation d'une fascination permanente de Picasso pour le corps féminin et que le tableau n'est là que pour donner corps, précisément, à ce qu'il peut y avoir en lui de terrifiant, de sorte à laisser à l'impulsion érotique toute liberté de se donner ailleurs cours. Le tableau permet donc d'opérer un clivage, dans l'ordre du désir, à l'intérieur de ce *mysterium fascinans et tremendum* du corps féminin, entre ce qui est attirance et ce qui est répulsion, entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, et ce clivage, il le figure, en clivant les corps, en cassant et en morcelant les formes et en les aplatissant, c'est-à-dire en leur retirant l'espace où elles se meuvent dans la vie. L'effet visuel ainsi produit, cette fragmentation aléatoire des figures, comme des reflets sur des miroirs brisés d'un spectacle qui, à l'origine, était un spectacle unifié, cohérent, une boîte à perspective comme la scène d'un théâtre à l'italienne, c'est-à-dire le salon d'une maison close dont on vient de tirer le rideau, cet effet n'est pas sans rappeler celui produit par un autre Catalan, que Pablo Ruiz ne pouvait pas ne pas connaître, Antonio Gaudi, quand il usa de mosaïques de porcelaine pour décorer, entre autres édifices, les structures du Parc Güell. Nombreux d'ailleurs étaient à l'époque les lieux publics, cafés, tavernes, bals populaires, dont les murs et les colonnades s'ornaient de miroirs fragmentés. Je lance là une hypothèse. Elle éclairerait en tout cas une de ces remarques dont Malraux avait le secret lorsque, à propos du crâne d'obsidienne du Musée de Mexico, il pense de nouveau à Picasso, au Picasso des *Demoiselles,* et qu'il avance cette question :

> Les dieux chassés sont au musée, pourquoi pas, demain, les miroirs ? Pourquoi Picasso n'aurait-il pas joué avec les morceaux d'un des miroirs qui ont inséré les hommes dans le monde sans mort ? [1]

Un monde sans mort est un monde sans sexualité, sans différenciation sexuelle. Un monde où la sexualité n'est plus vécue comme p.116 angoisse est un monde où l'appréhension de la mort n'existe plus non plus. Or, aussi frappant que le morcellement des corps obtenu par le facettage des miroirs brisés est la présence, la préséance d'un motif qui, par son intensité et par sa répétition, semble donner à l'œuvre son unité, par-delà la disparate des figures. C'est le motif de l'œil, de l'œil en amande, toujours semblablement cerné, accusé, en saillie, et comme découpé sur le ton délavé du tableau. C'est cette ocelle, neuf fois imprimée en noir, marquant le corps de la figure « océano-gauguinesque » de gauche, comme elle marque les figures « ibériques » du centre et les soi-disant masques « africains » de droite, qui a rendu superflu le motif trop explicite du crâne, de la tête de mort, et qui livre le sens conjuratoire de l'entreprise de Picasso.

La même année que les *Demoiselles,* Picasso a fait une étonnante série d'autoportraits où il se représente, en vue frontale, le visage dévoré par les deux amandes noires du regard. Il y a là une obsession du regard, une fascination, qui relève bien de ce jeu mortel du *warten,* du protéger, d'être sur ses gardes, de faire attention, de considérer, d'une sidération du regard par ce « tout » qui l'environne, et telle qu'il doit par sa réitération ou par sa rétrospection de regard, devenir cuirasse ou bouclier, autant qu'il est arme. Si le regard du peintre innove, s'il perce à jour les rangs de « l'ennemi », de « l'inconnu », c'est bien que, découvrant

[1] A. Malraux, *op. cit.*, p. 256.

un instant sa garde, il s'avance, en avant-garde, en éclaireur, disloquant le garde-fou des normes, mais pour aussitôt se recouvrir, se protéger de cela, ce palladium constellé d'yeux, ce manteau d'épouvante que le tableau propose à nos yeux, à nous amateurs d'art, ignorants, innocents, inconscients des enjeux considérables et mortels qui sont étalés sous nos yeux.

Du moins, les tout premiers spectateurs des *Demoiselles,* quand le tableau ne portait pas encore ce titre, eurent-ils le sentiment obscur, si l'on en croit le témoignage d'André Salmon, que l'œuvre avait ce pouvoir terrifiant et prophylactique, protecteur et *gorgoterous.* « C'est la hideur des faces, écrit-il, qui glaça d'épouvante les demi-convertis. Privés du Sourire, nous ne pouvions reconnaître que la p.117 Grimace » [1]. La Joconde en effet, celle dont Apollinaire venait d'être accusé du vol, comme exemple de la norme, n'est que l'exemple gracieux de l'ambiguïté sexuelle et de l'angoisse qu'elle peut déclencher en nous : son autre face est la tête grimaçante de Gorgô, telle qu'elle se voit dans les effigies primitives ou dans les arts archaïques, et telle que Picasso la ressuscite.

Que j'aie tout à l'heure évoqué Kokoschka, comme exemple le plus proche de ce que Picasso entreprenait à Paris, dans ce même paroxysme d'épouvante où la mort et le sexe se croisent, c'est ce qui me permet aussi bien de revenir à Vienne et à Klimt. *Portrait d'Adèle Bloch-Bauer,* ce titre est lui aussi trompeur qui, sous sa somptuosité mondaine, dissimule une histoire de sexe et de sang, de mort et de félonie. Adèle Bauer, le modèle, était une jeune femme de la vieille bourgeoisie juive de Vienne et elle était

[1] A. Salmon, *La jeune peinture française* (*Histoire anecdotique du cubisme*), Paris, Société des Trempes, 1912.

devenue l'un des modèles de Klimt dès 1900. L'année suivante, en 1901, à la Sécession, Klimt devait la représenter sous les traits de Judith, l'héroïne juive d'une Bible apocryphe, qui devait trancher, par traîtrise, la tête du général assyrien Holoferne, version raffinée de l'histoire si populaire alors de Salomé. Adèle Bauer était devenue l'épouse de Ferdinand Bloch, un magnat de l'industrie sucrière, en même temps que la maîtresse de Klimt — ce qu'Alma Mahler ne manqua pas de remarquer et de relever sans aménité dans ses *Mémoires* [1]. Et ce qu'elle porte au cou, ce n'est pas le ruban d'Olympia, mais le somptueux collier d'or et de pierres précieuses que son mari lui avait offert, et qu'on retrouvera dans le portrait à fond d'or de 1907. Sinon le visage, toute l'œuvre est traitée comme un décor pur, sans profondeur, offrant à l'œil la perdition d'un chatoiement où le phénomène du miroitement des fonds d'or est relayé par le lacis des arabesques et des triskèles, et surtout, épars sur toute la robe de la femme fatale, par le motif des yeux, des ocelles, lui-même rehaussé, explicité, souligné par le symbole sexuel de l'amande fendue, p.118 inscrite dans un carré. Dans d'autres carrés, en relief d'or, on voit les initiales d'Adèle Bloch, A et B, qui viennent marquer la surface de l'œuvre, symétriques par rapport au cartouche du peintre, sa signature et la date, sur la droite.

Klimt porte là l'esthétique de la Sécession à l'un de ses sommets. Le décor y joue à plein une fonction apotropaïque, de protection, de déguisement. Le chiffre des motifs abstraits s'y déploie comme instrument prophylactique. Peinte sous les traits de Judith comme plus tard, en 1909, elle le sera sous ceux de Salomé

[1] Nous tirons ces informations de l'article du prof. Salomon Grimberg, « Adèle, Private love and public betrayal » in *Art & Antiques,* été 1986, tiré d'une thèse en cours.

(appelée parfois Judith II [1]), Adèle se protège comme mortelle sous une égide éblouissante, dorée et constellée d'yeux, pareille à celle d'Athéna Parthénos. Là où sa chair se montre, elle apparaît vulnérable, rendue avec une *morbidezza* exquise et couronnée d'une toison noire et surtout soutenue par ces mains curieusement crispées. La raison de cette posture est un défaut physique que Klimt, dans les divers portraits qu'il laissera de son modèle, s'efforcera toujours de cacher. Il se trouve en effet qu'Adèle Bloch-Bauer, à la suite d'un accident, avait perdu le majeur de la main droite. Mutilation accidentelle mais qui, dans ce cas-ci, ne peut pas ne pas évoquer la mutilation rituelle d'une phalange qui se remarque sur les premières peintures, dites « mains au patron », qu'on trouve dans les cavernes du néolithique. Elément inconscient d'archaïsme ou de primitivisme ? Peut-être. Le fait est que Klimt, comme Picasso, s'intéressait aux arts primitifs et barbares. Le fait est aussi que comme tout créateur, il pouvait être habité par la hantise de perdre la vue ou de sacrifier telle partie de son corps à son art, comme Vincent Van Gogh, dont l'œuvre, montrée à la Sécession de 1903, avait causé une profonde impression sur les artistes viennois. On peut penser en tout cas que ce n'est pas tout à fait par hasard si Klimt avait choisi de trouver en Adèle Bloch-Bauer, le modèle de la femme mutilée et sa propre maîtresse, une incarnation possible de la femme mortifère, qui a pouvoir de trancher la tête de l'homme, en quelque sorte une incarnation femelle de Persée, une héroïne capable d'affronter p.119 le pouvoir de cet avatar singulier de Méduse qu'est le peintre quand il immobilise son modèle sous son regard, et tout particulièrement dans le cas d'un peintre comme Klimt qui a pouvoir de le pétrifier

[1] Galleria d'Arte moderna, Ca Pesaro, Venise.

en effet, de le minéraliser, de le lithifier, de changer sa chair en gemmes, en joyaux, en carreaux de mosaïque, en bijoux, en métaux durs et en pierres précieuses.

Remarquons en effet que Klimt, contrairement par exemple à Poussin quand il peignait son *Adoration du veau d'or,* ne représente pas l'or de son modèle : il applique la feuille d'or telle quelle, exactement à la façon dont Picasso, bientôt, utilisera directement des coupures de journaux ou des fragments de papier peint, plutôt que de les représenter. Klimt réalise ainsi le premier « collage » qui, à la surface du tableau, intègre, incorpore, agglutine un élément hétérogène à la palette. Mais alors que chez Picasso le collage d'éléments bruts tire, pourrait-on dire, vers le bas, en choisissant le rebut, le déchet, le périssable, le sans valeur, et qu'il use de cette intrusion pour disloquer un peu plus encore, s'il est possible, l'unité de l'œuvre traditionnelle — quitte à créer une unité nouvelle, inédite, qu'on nommera précisément des « collages » —, chez Klimt, l'élément hétérogène est utilisé comme le moyen d'une intégration supérieure, d'une intégration suprême puisque c'est à l'aloi de l'or, matériau incorruptible, que le reste de l'œuvre doit se mesurer, les autres couleurs, les autres pigments, et jusqu'au ton de la chair même du modèle.

Et sans doute toute la différence entre Klimt et Picasso est là. Le premier use de toute la force normative d'un style, de toute la cohérence agrégative de l'art de la Sécession pour conjurer le maléfice, le *malocchio,* le côté *jettatrice* de son modèle auquel des liens étroits et secrets le lient, de sorte que seul le visage émerge, se dégage de tout un apparat abstrait, avec une puissance d'évidence naturaliste d'autant plus insoutenable et presque obscène que la chair la plus vulnérable — celle qui évidemment est

désignée à nos yeux comme *coupable* — nous est dévoilée comme à la faille de la cuirasse. Picasso cependant affronté au même péril, en proie à la même angoisse, voyeur d'une scène de grossière prostitution, disloque la totalité du système représentatif, abandonne le recours à tout p.120 style, rejette les ressources d'un apparat abstrait — et rien de moins abstrait à cet égard que la peinture de Picasso. En revanche, les visages de ses personnages cessent d'être des visages de chair, des visages dénudés, dépouillés, comme à vif ; il en a fait des masques, c'est-à-dire des effigies dont les traits seront à tout jamais figés selon l'expression, la grimace apotropaïque, le rictus, la charge, la surcharge expressive voulus par le rituel de l'exorcisme.

Si l'on traduit cette opposition dans les termes dont usait Wilhelm Worringer, cette même année 1907, dans sa thèse *Abstraktion und Einfühlung,* on pourrait dire que, confrontés à ce qu'il nomme la même anxiété spirituelle, la même agoraphobie, le même *geistiger Raumscheu* [1] en fait à une même anxiété sexuelle, à un même rapport parano-dépressif au corps, Klimt, entre 1903 et 1907, est passé de l'*Einfühlung,* ce flux heureux et ondoyant, cet épanchement vitaliste dans lequel il avait jusqu'alors coulé ses figures, à une abstraction de plus en plus marquée, à un système purement formel, à une beauté cristalline, à un *nômos* mathématique qui le protégera désormais d'un monde extérieur devenu hostile. Ce processus d'abstraction, il en a trouvé les modèles dans les arts primitifs, dans l'art égyptien, dans l'art celtique, dans l'art irlandais et dans l'art byzantin, au moment où - le *Kunstwollen* de ces arts, toujours selon Worringer, reprenant les

[1] Wilhelm Worringer, *Abstraction et Einfühlung, Contribution à la psychologie du style,* trad. française par E. Martineau, Paris, 1978, p. 52.

thèses de Riegl, est à son plus haut degré de culture. Picasso, à l'inverse, est le représentant même de cet artiste qui, toujours pour citer Worringer, « est détrôné de l'orgueil du savoir et qui se dresse à nouveau, aussi désemparé et aussi perdu devant l'image du monde que l'homme primitif » [1]. Picasso est donc bien l'homme premier qui, tel qu'il s'est peint dans la *Famille primitive,* s'il évoque lui aussi l'art celtique, fait recours non pas à des formes primitives mais à ces pratiques primitives, qui sont d'une part le démembrement sacrificiel des corps et d'autre part le port rituel de masques. Pareil à ce primitif ou pareil encore à p.121 l'enfant [2] qui se livre au charme du *role playing,* selon un modèle phylo- ou onto-génétique, le créateur qu'est Picasso, face à l'impossibilité de maîtriser le monde par la norme d'une esthétique qui lui assurerait son contrôle, « régresse », à la façon d'un moi qui présenterait un affaiblissement des fonctions de régulation et de contrôle de la psyché sur la réalité, vers une forme de comportement que l'on peut appeler « magique ». Comme l'écrit Ernst Kris, longtemps avant Gombrich, il est alors dominé par la croyance en l'omnipotence de la pensée. « Croyant dans l'identité magique de l'image, il n'est plus pour lui nécessaire de prêter attention à ses attributs externes » [3] : il apporte des modifications magiques au monde par le fait même qu'il peint le monde, c'est-à-dire non pas qu'il le représente — maîtrise mimétique qui lui est déniée — mais qu'il le recrée dans un jeu où, de même que pour l'enfant, le bout

---

[1] *Ibid.*, p. 54.

[2] Gertrude Stein, avec perspicacité, analysait ainsi la vision de Picasso dans les *Demoiselles* : « L'enfant voit de très près le visage maternel. Il n'en voit qu'une partie, il en connaît une autre ; et, à sa manière, Picasso connaît les visages comme un enfant celui de sa mère, et aussi la tête et le corps... » Cité par Pierre Daix, *op. cit.*, p. 78.

[3] Ernst Kris, *Psychoanalytic Explorations in Art,* International Universities Press, 1952, trad. fr. par B. Beck et M. de Venoge, *Psychanalyse de l'Art,* Paris, 1978, p. 94.

de bois devient cheval, de même pour la sorcière la grossière figurine de cire, de même pour lui, le tableau devient arme avec laquelle affronter l'inconnu.

Il en résulte deux choses. D'une part, la productivité fantasmatique du peintre sera fonction de son investissement narcissique — et qui niera que l'hypertrophie biographique qui signale à notre attention la vie de Picasso soit indissolublement liée à son œuvre ? D'autre part, comme là aussi Ernst Kris l'explique lumineusement, cette re-création ludique ou magique de l'univers entraîne, du point de vue formel, une simplification, une réduction de sa réalité. La maîtrise acquise par le comportement magique se paie du prix d'une destruction : la destruction du réel se confond avec la construction de son image [1]. Construction et destruction se rejoignent en un seul et même processus : dominant son « modèle », Picasso p.122 n'en garde la maîtrise, la garde, la perpétuelle avant-garde, qu'à la condition de perpétuellement « laisser de côté », pour ainsi dire, d'éliminer, de cliver indéfiniment tout ce qui, en lui, lui rappellerait sa menaçante totalité d'être « autre », ce « tout » « inconnu », placé devant lui.

Au risque de m'aventurer, je dirais même que le propos de Derain confiant à Kahnweiler qu'un jour on retrouverait Picasso pendu derrière son grand tableau n'est que l'écho d'une mythologie, d'une tradition littéraire qui remonte fort loin dans le passé, et qui veut que le destin du grand artiste soit de mourir après que son œuvre fut achevée. L'habitude antique d'offrir un sacrifice humain lors de l'achèvement d'un édifice rejoint la position parano-schizoïde du créateur qui, dans l'expression du

[1] *Ibid.,* pp. 62-63.

délire sexuel et agressif de son activité, doit payer de sa vie l'érection de son œuvre. Au doigt coupé d'Adèle Bloch-Bauer dans le portrait de Klimt, qui conjure la menace contenue dans l'effigie mimétique, ou naturaliste, correspond ainsi le fantasme d'un suicide du peintre, coupable de s'être rendu maître, par la pratique magique, des effigies féminines qu'il a re-créées et qu'il manipule.

En jetant un coup de lumière sur les processus inconscients de la création, qui sont bien ceux où les termes de « normes » et de « déviance » prennent leur sens plénier, on peut alors saisir tout ce qui sépare Klimt et Picasso, le changement de statut radical de l'œil et de la vision, de l'acte de peindre qui s'est opéré à partir d'un même sujet et à partir d'une même situation conflictuelle et anxiogène. Le premier, formé dans la tradition la plus stricte, *maestro,* « maître », au sens académique du terme, de la norme classique, illusionniste prodigieux du rendu, mais aussi décorateur étonnant d'inventivité, une fois confronté à ce qui sera la crise sentimentale, sexuelle, professionnelle, la plus intense de sa vie, pousse à l'extrême les deux systèmes formels dans lesquels son art s'est affirmé : d'une part, le naturalisme hallucinant du visage, rendu avec une douloureuse et presque obscène vérité mimétique, d'autre part l'abstraction décorative qui conjure, qui annihile la charge érotique et menaçante du portrait. Il mène l'esthétique normative à ses limites extrêmes, il l'excède sans jamais toutefois la récuser — et de $_{p.123}$ ce point de vue, il est le dernier des grands peintres classiques. Picasso, quant à lui, formé aux mêmes sources, confronté au même trouble, engage ce coup de force, tel que j'ai tenté de le décrire, et qui mènera l'art du XX^{e} siècle dans les voies douteuses et surtout douloureuses de ce que nous appelons la modernité : le contrôle des apparences, la maîtrise du

visible sont assurés par des moyens qui ont cessé d'être des moyens relevant de la science du peindre, la perspective, le ton local, etc., mais par des moyens qui relèvent de la magie.

Je voudrais conclure sur deux images, encore, sur les deux dernières œuvres sur lesquelles Klimt et Picasso travaillaient quand ils sont morts. Dans ces œuvres ultimes, tout ce qui était jusqu'alors caché ou emblématisé est devenu explicite, comme si la vieillesse et l'approche de la fin avaient, chez l'un comme chez l'autre, donné licence de tout dire. Klimt, quand il est mort, travaillait sur cette grande toile, *L'Epousée,* qui figure sur la droite une jeune femme offrant au regard du passant le secret de son corps, qu'un très fin voile de gaze, où se retrouve en filigrane le souvenir de l'apparat décoratif de la robe d'Adèle, ne suffit pas à cacher. Dans les dernières gravures de Picasso, sur le thème de la chute d'Icare, faisant suite à la série de la Maison Tellier, cet ultime écho des *Demoiselles d'Avignon,* le travail du blanc et du noir s'organise autour du motif ironique et frisé du sexe du jeune modèle, pris sous le regard de l'artiste, changé en barbon qui, œil pour œil, n'en finit pas de s'écarquiller.

*

Entretien

Normes et déviances en art

@

M. RAINER MICHAEL MASON : p.124 Je remercie J. Clair de cette brillante démonstration, dans laquelle il oppose et réunit tout à la fois les deux principes moteurs de toute création : sertir et casser. La discussion qui s'engage maintenant va peut-être nous amener à vous demander au nom de quoi cet acte salvateur, que Klimt et Picasso ont accompli en accédant à un *Kunstwollen* et à un *Kunstkönnen* tout à fait pléniers, vous paraît acceptable chez Klimt et discutable chez Picasso.

Nous allons parler de deux conférences relativement différentes. Au panorama de J. Leymarie s'est ajoutée l'étude ponctuelle de J. Clair. Je crois qu'il faudra tendre à cerner des questions communes. Mais auparavant se posent quelques questions factuelles qui seront mises en évidence par les interventions de Mme Murielle Gagnebin, qui enseigne à la Sorbonne et à l'Université de Bordeaux ; MM. Bernard Zumthor, du Service de la conservation du patrimoine architectural de la Ville de Genève, André Ducret, chargé d'enseignement à la Faculté des sciences économiques et sociales et à l'Ecole d'architecture de l'Université de Genève.

Mme MURIELLE GAGNEBIN : J'ai été frappée par votre commentaire sur le regard dans les *Demoiselles d'Avignon,* ce fameux regard noir que l'on retrouve dans les autres toiles de Picasso. Qu'est-ce qu'un regard ? — C'est un trou, mais aussi quelque chose qui voit, quelque chose de convexe. Combien de trous avons-nous dans notre corps ? — Neuf, si je compte juste. Combien y a-t-il de trous sur un visage ? — Sept. Je crois qu'on peut parler du visage comme d'un corps blessé. Du coup, je me demande quelle est cette blessure que nous cache Picasso et que vous avez cherché à nous révéler, en parlant de sa vie privée et de ses propres interrogations esthétiques et intérieures. Parallèlement, vous nous avez montré l'extraordinaire *Portrait d'Adèle Bloch-Bauer,* où nous avons également des sortes d'yeux, qui sont ses ocelles ; nous avons encore tout l'imaginaire plastique, fait de rectangles et de carrés, d'arabesques et de

losanges. Qu'y a-t-il, dans ces deux tableaux, qui se donne à voir, et se donne à voir en se cachant ? Qu'y a-t-il derrière cet œil noir, derrière cette blessure ? Dans le *Portrait d'Adèle Bloch-Bauer,* nous sommes conviés à une sorte de surcharge dynamique, dans la plastique même, à travers un geste compulsif qui est arrêté par la géométrie, mis en norme par la géométrie ; il y a néanmoins une compulsion à remplir le tableau, compulsion qui est p.125 présente dans le centre même du tableau, qui y rencontre la géométrie — sous la forme de tous les losanges et tous les petits éléments qui viennent figurer sur la toile — et y rencontre également la plénitude de l'or, de ces fonds d'or sur lesquels s'enlèvent plusieurs tableaux de Klimt — renouant par là avec les grands manuscrits médiévaux. Nous sommes donc placés devant deux procédés : la plage d'or et la saturation du geste. Qu'est-ce qui vient se lover, si je puis dire, dans cette compulsion à charger l'œuvre ? Dans les *Demoiselles d'Avignon,* nous avons une autre compulsion. Vous disiez, dans le résumé de votre conférence (publié dans le programme des Rencontres), que l'œuvre de Picasso, voire même, en élargissant votre propos, l'œuvre des modernes, venaient d'une sorte de désir de voiler, de maîtriser l'angoisse du sexe. Dans la composition que nous avons vue tout à l'heure, qu'est-ce qui fait épouvante ? Ce n'est certainement pas le personnage de droite, qui a les cuisses écartées et dont on ne voit pas le sexe. Cela n'est ni le plus épouvantable, ni le plus extraordinaire, ni le plus moderne ou le plus provoquant. Ce qui est provoquant, c'est la gestuelle. C'est une gestuelle toute différente de celle de Klimt. Elle n'est pas compulsive, mais tend à s'étendre, à respirer dans les espèces d'emboîtements de triangles que nous avons vus.

La question que je me pose, et que je vous pose, est donc la suivante : est-il bien question du sexe, et de quel type de sexe, lorsqu'on affirme qu'il y a une épouvante du sexe, masquée chez Klimt, montrée dans la gestuelle plastique chez Picasso ? Qu'est-ce qui est le plus difficile, le plus moderne : est-ce de présenter le sexe, ou au contraire de le voiler ?

Je pose une autre question. La psychanalyse distingue trois instances, le moi, le sur-moi, le ça. Lorsqu'un branchage vient voiler de manière très pudique le sexe d'un personnage, chez Cranach ou Titien par exemple, devons-nous voir là une épouvante du sexe, ou sommes-nous au contraire devant une approche calme et paisible du sexe ? La modernité ne se situerait-elle pas, plus que dans l'épouvante du sexe, dans le désir d'appréhender ce dernier ? Picasso, comme

Klimt, n'appréhendent-ils pas le sexe, plutôt qu'ils ne le cachent ou ne témoignent de leur épouvante ? Ne sont-ils pas par là les précurseurs d'autres artistes, comme Masson, Duchamp ou Bellmer qui, eux, ne montreront pas la surface du sexe, mais son labyrinthe ? Une question d'espace se pose ici. N'y a-t-il pas une difficulté spatiale infiniment plus grande à montrer le labyrinthe du sexe, qu'à en montrer la surface ou l'extériorité ?

M. JEAN CLAIR : Je suis heureux que l'on entre en matière par cette question des neuf trous, dans la mesure où elle m'a rappelé l'un des plus beaux poèmes érotiques d'Apollinaire, qui s'appelle, je crois, *Les neuf trous,* qu'il a dédié à son amie, et qui fait l'inventaire de ces orifices, dont les yeux ne sont qu'une partie privilégiée. Picasso connaissait bien évidemment ce poème, qui n'était encore lu, à l'époque, que dans des cercles d'intimes.

Je ne sais pas exactement comment répondre à votre question. Ce n'est pas la représentation du sexe en tant que telle qui fait problème. L'histoire $_{p.126}$ de la peinture en est remplie ; depuis les origines de l'art, si j'ose dire, il n'y a que ça. Le problème se pose, je crois, à partir du moment où les peintres n'ont plus disposé d'une théorie des proportions du corps humain. J. Leymarie l'a rappelé, quand il a dit qu'à partir du moment où le système métrique s'est substitué à la mesure humaine (doigt, empan, toise), à partir du moment, donc, où il est devenu impossible de mesurer ce qui est humain par l'humain, on est entré dans une zone de grande confusion et de grande turbulence. C'est tout ce que je peux dire. C'est un fait qu'il y a des nus dans la peinture après que Vitruve eut défini ses canons, après que Dürer eut défini ses règles de proportions du corps humain. Une exposition consacrée à Fragonard vient de s'ouvrir ; il est certain qu'il y a chez ce dernier une charge érotique qui ne pouvait pas exister aussi longtemps qu'il y avait une théorie des proportions du corps humain. Je ne sais pas comment formuler plus précisément la chose. Aussi longtemps que s'est imposée une norme permettant de figurer un nu, il n'y a pas eu de trouble, de malaise dans la figuration du nu. Dès le moment où cette norme a disparu, en revanche, ce trouble est apparu, d'abord délicieux chez Fragonard, puis de plus en plus angoissé, chez ses successeurs.

Ce que vous dites du bourrage, de l'horreur du vide, chez Klimt, est vrai. A cela répond, chez Picasso, la hantise du sexe vécu, presque étymologiquement, comme sectionnement, comme découpage ou morcellement de la réalité. D'un

côté, l'*horror vacui* que l'on cache par un surcroît de formes et par l'intensité de l'or ; de l'autre côté, le recoupement indéfini d'une réalité qui ne se laisse plus appréhender.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Un mot sur l'épouvante du sexe — féminin, faut-il le préciser ? Il me semble que dans les deux tableaux, le sexe regarde. Cela apparaît sous une forme plus symbolique dans le Klimt — dans la multiplication, qui n'est pas sans rappeler l'histoire de la méduse — et sous une forme plus violente dans le Picasso. Le peintre, regardant, est regardé par ce qu'il peint. Je crois être là dans le fil de ce que vous avez montré. J'en arrive à ma question. Vous avez opposé l'image mimétique à l'image magique, comme si, à un certain moment de rupture dans l'art moderne, on avait abandonné la représentation pour revenir à un art supposé primitif, qui aurait témoigné de l'adéquation entre la chose et l'image. Je me demande si on peut présenter les choses ainsi, s'il n'y a pas toujours, à l'arrière-plan de la représentation, l'intention que la représentation soit la chose même, et non une image, au sens dévalué que le mot a pu prendre — notamment en philosophie : l'image ne serait qu'un représentant, voire un reflet de la chose. Je crois que la peinture est toujours iconique, a toujours une visée iconique.

M. JEAN CLAIR : Oui, à ceci près que le jeu prédomine, chez Picasso. C'est l'histoire du guidon et de la selle de bicyclette : on prend deux objets et on en fait un autre. Je ne crois pas qu'on soit dans le registre du mimétique ; on est plutôt dans le ludique, ou dans le magique. En $_{p.127}$ parlant d'objets de substitution, je faisais allusion au fait qu'il y a un pouvoir des objets qui n'est pas présent dans la représentation fidèle des choses. Pour l'enfant qui s'endort, l'objet de substitution, ce n'est pas la poupée réaliste qui figure la mère, mais le bout de chiffon imprégné d'une odeur, ou le bout de bois dont il a décrété les pouvoirs somnifères. Je crois que Picasso, quand il manipule et quand il bricole, quand il fabrique ses sculptures avec n'importe quoi, se trouve dans le registre de l'objet de substitution, et pas du tout dans celui de l'objet de représentation. Ce n'est donc pas tout à fait la même chose.

QUESTION : Est-ce pour cette raison que vous tendez à choisir Klimt plutôt que Picasso, c'est-à-dire la « représentation » contre la magie ? Je perçois derrière

votre discours un jugement de valeur, avec, à la clé, des choix qui vous conduisent jusqu'à votre pratique actuelle de conservateur.

M. JEAN CLAIR : Je ne choisis pas entre l'un et l'autre. Je me demande simplement pourquoi, à un certain moment, le registre académique, au sens noble du terme, devient impossible. Pourquoi n'a-t-on plus été capable de représenter une figure avec les traits que lui prête notre regard ? Pourquoi a-t-il fallu passer par cette espèce de désarticulation, de démembrement, de morcellement, qui a été le fait de Picasso, mais aussi de bien d'autres acteurs de la modernité ? Ce n'est pas un choix esthétique. Pourquoi, si vous voulez, cette impossibilité de représenter l'être comme globalité, comme totalité intégrée ?

M. JEAN LEYMARIE : J'ai eu la chance de rencontrer Picasso assez souvent. J'aimerais rapporter quelques-unes de ses paroles. On m'a demandé, il y a une vingtaine d'années, de faire un exposé sur l'art et la sexualité, ici même, dans le cadre d'une série de conférences sur la sexualité. Je suis allé voir Picasso, et lui ai demandé : que dois-je dire ? Il m'a répondu : « c'est la même chose ». J'ai effectivement fait ma causerie sur la base de cette parole, mais en montrant uniquement les artistes qui fonctionnent comme Picasso sur le plan de la sexualité c'est-à-dire les faunes. Il y en a d'autres pour qui la sexualité n'a pratiquement aucune importance. Mais il est certain que Picasso et Rodin sont deux artistes qui fonctionnent intégralement sur ce plan, pour qui l'art est intégralement assimilé à la sexualité. Picasso a été fasciné par la sexualité, il l'a vécue intégralement dans son art et dans sa vie, chaque fois qu'il change de femme, il change de norme, il change de vision, parce qu'il possède littéralement la femme, jusque dans sa vision : c'est lui-même qui change. Il fait chaque fois son autobiographie, mais il la fait, évidemment, à l'intérieur d'un système de formes, d'un processus de destruction/création. Il est le connaisseur de formes le plus extraordinaire qui ait jamais existé dans l'histoire de l'art, puisque d'une part il a une formation de peintre très p.128 complète — il a passé toute sa jeunesse à dessiner et à composer des nus — et que sa sexualité s'est affirmée très tôt, dès l'âge de 12 ans, et jusqu'à la fin de sa vie. Je m'excuse de ces détails, mais ils sont essentiels pour comprendre Picasso.

Autre chose, à propos du regard. Picasso a dit plusieurs fois qu'il était, depuis l'enfance, capable de regarder le soleil en face. C'est-à-dire capable d'affronter à la fois le sexe et la mort.

Par ailleurs, je dirai que Picasso ne déforme pas, ne morcelle pas, ne fragmente pas les formes. Si vous regardez très attentivement les *Demoiselles d'Avignon,* vous verrez que tout le vocabulaire des formes qui organisent le corps humain s'y trouve. Il n'est pas schizophrène. Mais il est capable, comme Joyce — et c'est l'un des acquis du langage moderne — de manipuler en même temps plusieurs styles, sans risquer la schizophrénie. C'est ce qu'il a fait, avec une très grande unité.

Picasso subit un drame sexuel épouvantable, qui est beaucoup plus important encore que celui que vient d'évoquer Jean Clair, à l'époque où il compose les *Demoiselles d'Avignon.* Braque me l'a confié, et je n'ose pas le dire, mais il est certain que Picasso a littéralement risqué sa vie, et a dû se soigner de façon terrible. C'est l'un des secrets des *Demoiselles d'Avignon.* Pourtant, cela ne suffit pas à montrer cette espèce de transformation des formes qu'il opère à travers le corps humain. Il est en effet en train de préparer un nouveau langage, qui est le cubisme. Pour moi, les *Demoiselles d'Avignon* posent essentiellement le problème du rapport fondamental entre le fond et les formes ; pendant très longtemps, dans l'art classique, le fond préexistait à la forme ; dans les *Demoiselles d'Avignon,* pour la première fois, Picasso manipule simultanément le fond et les formes humaines qu'il construit, mais qui sont entières.

Chaque fois que j'allais voir Picasso et qu'il me montrait ses tableaux, en particulier ses figures humaines — qui constituent la plus grande part de son œuvre — et ses nus, il me disait : « tu peux regarder, tout y est ». Effectivement, dans toutes ses œuvres on peut constater que « tout y est », de façon complète, voire plus complète que dans les formes classiques, parce qu'il invente. C'est un démiurge, un artiste magique. Braque m'a raconté quantité d'histoires qui le stupéfiaient. Jusqu'à l'époque moderne, les artistes étaient des alchimistes, étaient des magiciens. A l'époque moderne on a désacralisé l'art. C'est pourquoi je dis que Picasso est un grand artiste classique, parce qu'il manipule la totalité du corps humain, comme Poussin, qui était l'une de ses obsessions fondamentales, et qui, comme tous les artistes magiciens,

manipulait lui aussi le corps humain. On a dit des *Demoiselles d'Avignon* qu'elles marquaient le début du cubisme, c'est-à-dire le début de cette nouvelle représentation de l'espace qui va rompre la perspective et permettre d'intégrer les formes sous leurs différents aspects — de face, de côté, etc. Le tableau est une surface plane, et il faut représenter les formes sur cette surface plane, en évitant le faux-fuyant et l'illusionnisme de la perspective classique. On ne peut pas intégrer d'un seul coup la figure humaine dans ce nouvel espace en gestation, où l'on aspire à montrer la totalité du corps humain. Picasso n'a jamais rompu le chiffre des parties. Puisqu'il connaît l'histoire des formes, puisqu'il est un $_{p.129}$ témoin du Musée imaginaire depuis ses débuts jusqu'à sa fin, puisqu'il est, selon l'expression de Malraux, le Saturne de la métamorphose, il ne peut achever son tableau. Il commence par des formes qui ont quelque chose d'égyptien ; il continue avec les masques et les fétiches qu'il a découverts au Trocadéro ; ça se bouscule de plus en plus dans cette espèce de tempête anatomique qu'est le tableau. Mais il lui manque le langage qui permettrait d'achever ce dernier, ce langage qu'il élaborera plus tard avec Braque, et qui imposera une nouvelle vision de l'espace tactile. Pour élaborer ce langage, Picasso et Braque devront procéder avec des objets très simples, ces formes géométriques dont je rappelais l'existence universelle et fondamentale — sphères, cônes —, et qu'on retrouve dans les objets usuels — guitares, instruments de musique, bouteilles. Ils font d'abord des natures mortes, mais Picasso, aussitôt qu'il a maîtrisé son nouvel espace et son nouveau langage, revient à la forme humaine et au visage — qu'il tient pour un univers complet, aussi ancien que l'univers.

M. JEAN CLAIR : Je ne partage pas du tout la vision de J. Leymarie. Je n'arrive pas à voir dans les *Demoiselles d'Avignon* le début de ce que sera le style cubiste. Je pense qu'il faudrait plutôt rechercher les origines de ce style dans ce qui viendra plus tard, à partir du moment précisément où Picasso commencera à collaborer avec Braque, qui lui apportera la mesure, la règle et le goût de la forme. Pour moi, les *Demoiselles* restent une sorte d'excursus, d'explosion sans précédent, mais aussi sans suite dans l'œuvre de Picasso, quant à la violence dont elles témoignent — sinon peut-être dans certaines autres fantastiques manducations charnelles et sexuelles auxquelles il se livrera pendant les années 20, en particulier dans les nus des plages de Dinard, au cours de sa période dite

surréaliste. Si je le rapprochais de Kokoschka, c'est que j'y voyais plutôt une sorte de proto-expressionnisme qu'un exemple avant-coureur du style normatif cubiste, tendant à instaurer un nouveau canon de la beauté. Le cubisme, d'ailleurs, durera ce que durent les choses dans la modernité, l'espace de trois années.

M. JEAN LEYMARIE : Je suis d'accord avec vous pour dire que les *Demoiselles d'Avignon* sont un tableau exceptionnel, et que le cubisme ne fonctionne véritablement qu'avec le mariage de ces deux grands artistes. C'est vrai. Mais il est certain que dès ce moment-là, Picasso essayait, non de déformer, comme le fait l'expressionnisme, mais de reconstruire. Sa reconstruction a quelque chose de barbare, naturellement, mais les nègres, pour lui, étaient des artistes rationnels, des constructeurs. Je veux dire qu'on peut reconstituer les normes, les proportions du corps humain, car elles obéissent à plusieurs systèmes. Il n'y a pas de déformation, parce qu'il a une telle maîtrise de la forme, précisément, qu'il peut reconstruire le corps, dans cette tempête organique. Cela dit, le tableau est tout à fait singulier, tout à fait exceptionnel, et le cubisme ne débute véritablement que plus tard.

M. BERNARD ZUMTHOR : $_{p.130}$ J'aimerais sortir quelque peu du sujet, et revenir à la divagation de J. Leymarie. Ma question, elle aussi, tiendra de la divagation, car je ne sais pas exactement comment la poser.

J'ai retrouvé, avec J. Leymarie, les points saillants de la tradition de la rupture, telle que l'a instaurée le XX^{e} siècle. Où en est-on aujourd'hui ? La rupture est dans la nature même de la modernité ; nous sommes aujourd'hui dans un moment qui se prétend postmoderne. Cette prétention me touche particulièrement dans le domaine de l'architecture, car elle la pervertit, en la réduisant à une icône. De plus, elle met en question une certaine forme d'art, qui sort du réalisme et va à la conquête de l'espace architectural et de l'espace tout court. On a pu constater ce phénomène à travers les différentes biennales, ou tout récemment à Kassel ; la dimension architecturale est exceptionnelle dans ce genre de manifestation ; les architectes y sont conviés à des manifestations censées faire le point sur la situation de l'art actuel, et où l'on ne s'occupe que de l'art à deux dimensions. Cette manière de faire me perturbe, comme beaucoup d'autres. J'aimerais avoir vos sentiments à ce sujet.

M. JEAN CLAIR : Ce n'est pas la même chose de dire *spät-modern* — terme que j'utilise — et « postmoderne ». Parler de *spät-modern,* c'est simplement constater que nous arrivons à la fin de quelque chose ; parler de « postmoderne », c'est revendiquer la fin de la modernité.

Je partage entièrement l'opinion de M. Zumthor sur le postmoderne comme façade. Le terme de façade évoque d'ailleurs ce qu'on a dit de Vienne, dénoncée comme ville-Potemkine, comme ville de façades, et dont les architectes ont été accusés de puiser dans le répertoire des styles passés, pour les ressusciter selon les besoins. Leurs œuvres n'étaient que des façades. Je crois que le postmoderne ne fait pas grand-chose d'autre. Il puise dans les ressources de la modernité, comme l'historicisme viennois puisait dans les ressources du passé, en camouflant le corps véritable de la création. Le terme de *postmoderne* vient de la danse, il y a effectivement eu un style moderne de la danse, qui s'est constitué dans les années 1910-1920, et on a pu admettre qu'un style postmoderne s'est imposé plus tard. Mais l'extension de ce terme à l'architecture, puis à l'ensemble de la création artistique, a jeté la confusion dans les esprits.

M. JEAN LEYMARIE : Quand on a dépassé l'âge de 60 ans, on n'a pas le droit de parler sérieusement de ce qui se passe, car on ne peut plus le vivre avec la même intensité. Je dois le reconnaître en toute sincérité. J'essaie, comme tout le monde, de lire des ouvrages consacrés à l'actualité. J'ai lu beaucoup de choses sur la postmodernité, je crois qu'il ne s'agit de rien de plus que d'une utilisation parodique des formes du passé. Le XIX^{e} siècle architectural a été éclectique. Au début du XX^{e} siècle a eu lieu un effort considérable ; on a retrouvé des normes — non plus celles du corps humain, mais celles des matériaux modernes — et recomposé une $_{p.131}$ métrique. On a ainsi fondé une architecture extrêmement importante, qui a déterminé ce qu'on a appelé le constructivisme — le Bauhaus, Mondrian. Le postmodernisme, en revanche, est une pure parodie : l'histoire défile sous la forme de masques non des masques de l'art primitif, mais de la caricature — auxquels on ne peut pas s'identifier pleinement. Dans la société postindustrielle, où tout est esthétisé, les formes du passé deviennent des produits comestibles, immédiatement broyés. Je ne fais pas ici le procès des artistes actuels. Nous sommes peut-être dans une période de reflux, et ce serait tout à fait normal, après l'explosion du début du siècle.

Mais je constate, comme certains des meilleurs interprètes de la post-modernité, d'ailleurs, que toute la société est actuellement esthétisée, et que cela permet de mieux la neutraliser. On manipule : c'est ce que fait la parodie, puisque toutes les formes, du monde entier, sont devenues comestibles.

J'ai parlé hier de carrés. J'ai repris cette nuit le texte de ma causerie, si j'avais aujourd'hui à la refaire, je l'appellerais *Rondeur et enchaînement,* pour montrer que les artistes enchaînent perpétuellement, là où nous croyons voir des ruptures. J'insisterais sur la rondeur ; il y a énormément de formes rondes, dans l'histoire humaine ; il y a en particulier celle de ce qui est pour nous l'image de la dérision : le cirque. Starobinski a montré ce qu'était l'artiste en saltimbanque. Dans la forme ronde du cirque, tous peuvent communier, y compris les enfants. Je suggérerais qu'on transforme tous les amphithéâtres d'enseignement en cercles, et qu'on fasse apparaître des danseuses au centre de ces formes rondes, elles nous apprendraient le sens fondamental du rythme, puisque la danse a été l'art premier...

Mme MURIELLE GAGNEBIN : Lorsqu'on abandonne une norme, en art, est-on forcément un déviant ? La norme s'oppose-t-elle à la déviance, ou à la transgression ? Mais l'art n'est-il pas toujours transgresseur ? Nous rejoignons ici ce que disait M. Pontalis il y a un instant : qu'allons-nous chercher dans une œuvre d'art, sinon une icône, quelque chose qui nous regarde, quelque chose qui possède un surplus de vitalité, de présence, de qualité, par rapport à la nature ? Même un Quatremère de Quincy, le plus rationaliste des critiques du XVIII^{e} siècle, nous dit qu'il ne faut pas copier la nature, mais copier ses lois ; mais comment faut-il les copier ? — en en faisant un peu moins, nous dit-il — pourquoi ? — pour nous permettre, à nous spectateurs, de terminer, d'achever l'œuvre elle-même, d'apporter au déficit montré par l'œuvre l'« en plus » de l'imaginaire et de la présence. On pourrait aussi citer Aristote, qui juge extraordinaire que les humains aiment la représentation, alors même qu'ils peuvent détester la chose représentée ; il prend l'exemple des animaux les plus vils et des cadavres. Ce passage m'a toujours enchantée, moi qui suis une spécialiste de la laideur, c'est la charte même de l'esthétique. Nous préférons la représentation à la chose elle-même, parce que la représentation est plus chargée, parce qu'elle est une icône, et parce que nous nous mettons, nous-mêmes, dans cette icône.

p.132 Je reviens au point de départ. Pouvons-nous parler de déviance à propos d'art ? Ne devons-nous pas parler plutôt de transgression ? Lorsqu'on quitte une norme, lorsqu'on veut faire du nouveau, est-on dans la déviance, dans la transgression, ou tout simplement dans le droit fil de ce qu'est l'art ?

M. JEAN LEYMARIE : Le terme de déviance est apparu, je crois, en 1968. C'est un terme tout récent, et on le trouve très rarement chez les grands écrivains. Je l'ai relevé chez Julien Gracq, par exemple, quand il dit qu'il préfère, parmi les romans de Balzac, les œuvres « déviantes » — il parle du *Lys dans la vallée.* Le terme de *déviant,* dans ce vocabulaire-là, revêt je crois une signification tout à fait pathologique. On ne peut donc pas considérer les grands créateurs comme des déviants, malgré leur « saturnisme », leur enthousiasme ou leur démonisme. Lorsqu'ils créent, ils ont besoin de la totalité de leurs fonctions, pour assurer la justesse des formes. Le terme de déviation — plutôt que de déviance — pourrait à mon sens s'appliquer à un homme comme Lévi-Strauss, que je respecte et que j'aime infiniment, sur la base de sa conception un peu réactionnaire du métier : il a écrit naguère que toutes les formes de l'art moderne, depuis cent ans, lui apparaissent comme des déviations, à cause précisément de la perte du métier. Un certain nombre d'artistes ont d'ailleurs répondu de manière très violente.

A partir de l'art moderne, nous sommes entrés dans un monde de changements. Le rôle des artistes a été de nous faire voir le changement et d'en rendre compte. La modernité apparaît en même temps que les bouleversements scientifiques et techniques qui vont changer le visage de l'univers ; elle apparaît au moment où les pouvoirs, comme disait Valéry, commencent à excéder la compréhension. On entre dans un système déréglé, dans un système déviant, puisque, jusqu'alors, la norme humaine consistait à équilibrer les fonctions, à équilibrer la capacité de compréhension et l'usage des techniques. Le premier moderne qui ait eu le sentiment qu'une rupture allait se produire, c'est Léonard de Vinci, qui a caché ses inventions, sûr qu'elles introduiraient un dérèglement total de l'équilibre humain. Les Chinois auraient pu inventer, bien avant nous, la poudre à tuer, mais ils ont voulu la réduire au seul feu d'artifice, parce qu'ils avaient une sagesse immémoriale, dont nous avons maintenant la nostalgie.

Les artistes ont donc été obligés de prendre en considération les changements de leur temps. Les impressionnistes apparaissent au moment où

se développent l'urbanisation et l'éclairage, qui transforment complètement l'environnement. Il y a donc un dérèglement quasi pathologique de la planète qui se produit.

J'en reviens à la question des icônes. L'historien des formes et de la spiritualité qui, actuellement, m'intéresse le plus, est Kumara Swami, qui connaissait bien sûr merveilleusement le domaine de l'art oriental, mais qui connaissait aussi de très près les formes européennes, puisqu'il enseignait aux Etats-Unis. Il considère que tout l'art moderne est une déviation, un dérèglement. On a rompu avec les deux formes d'art qui lui paraissent p.133 fondamentales, l'icône et l'objet utilitaire. Je rappelais hier à quel point nous avons la nostalgie de l'objet utilitaire : nombre de poètes l'ont amplement illustré — Novalis, Rilke, sans parler de Ponge. Il y a dans l'objet utilitaire, art anonyme, une beauté incarnée, une beauté marquée par les formes humaines, qui constitue notre milieu, ce milieu précisément avec lequel nous avons rompu. Aucun art, aucune œuvre ne sont jamais vraiment mimétiques — même pas une photographie — ; à partir du moment où on transpose l'objet dans une autre matière, il assume une fonction sacrée. Les artistes contemporains n'ont jamais voulu oublier cette fonction sacrée.

Mme MURIELLE GAGNEBIN : Quatremère de Quincy parle de « fidélité adultère ». C'est extraordinaire ! Quelle fidélité plus magnifique que celle qui serait adultère ?

M. RAINER MICHAEL MASON : J'aimerais réorienter la discussion dans un autre sens. J. Leymarie parle de dérèglement, donc d'une certaine manière de la perte du convenable. J'aimerais lui opposer un mot de Bram van Velde, qui me demandait un jour quel intérêt il y a à faire ce qu'on peut faire... Dans cette question se formulait, je crois, une nouvelle norme, qui est celle de bon nombre d'artistes contemporains.

M. JEAN LEYMARIE : Je suis tout à fait d'accord avec vous. Vous connaissez mon admiration profonde pour Bram van Velde. L'art qu'il incarne, avec toute une génération d'artistes, et qu'on appelle l'art informel, a été pleinement vécu par ma génération. Je crois que ces peintres ont exploré l'espace intérieur. Après la Première Guerre mondiale, deux voies se sont dessinées : il y a eu le

dadaïsme, avec son humour dévastateur, réponse à la tuerie absurde, et il y a eu le retour à la pureté des moyens, à la construction — il faut tout reprendre à la base. C'est ce qu'ont fait toute une série d'artistes tout à fait extraordinaires, dans toutes les capitales européennes, jusqu'au moment où l'épure qu'ils cherchaient a été détruite par les systèmes politiques. L'épuration a joué contre l'épure, si je puis dire. On a alors une période de constructivisme géométrique, qui est liée à la machine. Après la guerre de 1939-1945, on a pensé qu'il était devenu impossible de faire de l'art. La chose littéralement innommable qu'avait été la guerre rendait toute expression inconcevable. Adorno disait qu'on ne peut plus faire de poésie après Auschwitz. Tout était donc ébranlé. Que restait-il ? Toute la génération d'artistes dont faisait partie Bram van Velde a voulu rompre avec les normes, avec la géométrie, avec la mémoire. C'est évidemment un peu enfantin. Tous ces artistes ont plongé à l'intérieur d'eux-mêmes, et ont exploré l'espace du dedans. Chez eux, s'est établie une confusion totale entre le fond et la forme : on plonge existentiellement dans la toile, qui est posée par terre ; on se livre à cette plongée, et on découvre $_{p.134}$ les forces primordiales, les formes de la biologie, de nouvelles textures, etc. On fait jouer le geste et l'écriture, les forces biologiques qui sont le contraire des formes géométriques. On a abouti ainsi à des découvertes extrêmement importantes, et je crois que cette veine n'est pas entièrement épuisée. On peut la contester, et considérer que c'est une déviation. Mais elle appartient à notre époque.

M. JEAN CLAIR : La divagation de J. Leymarie me laisse toujours un peu songeur. Le fait qu'il puisse passer, en une nuit, du carré à la forme pleine du rond, me suggère que beaucoup d'artistes contemporains éprouvent l'impossibilité de représenter — au sens le plus simple du terme — des formes rondes et pleines. Je ne crois pas que la génération des Bram van Velde ou Rothko soit le produit de la Seconde Guerre, pas plus que le retour à l'ordre des années 20 ne fut le résultat de la Première Guerre. Le retour à l'ordre commence avant la Première Guerre, vers 1912-1913. Il n'y a donc pas coïncidence entre les événements vécus par les hommes, par la communauté sociale, et la vie des formes. Pourquoi un peintre contemporain a-t-il beaucoup de peine à représenter, par exemple, une pomme ou un nu — il s'agit toujours de rondeur et de présence ? J. Leymarie parlait tout à l'heure de Rilke, et du fait que les objets sont aujourd'hui dépossédés de leur valeur « larique », de leur

présence sacrificielle, la présence du monde ne nous est plus restituée dans le plus simple objet. Pourquoi le peintre ne peut-il plus faire passer la présence « larique » de l'objet dans l'icône ?

Des hommes comme Andy Warhol, Rauschenberg ou, dans un registre différent, mais que j'admire beaucoup, Francis Bacon, représentent un nu en passant par le biais, non de la mimésis, mais de l'image médiatique : ce n'est jamais « œil pour œil », c'est toujours un œil qui voit à travers un filtre, un écran — télévision, photographie, photo de journal. C'est donc une image déjà totalement vidée de sa présence, au moment où l'artiste l'utilise. Lorsque ce même artiste se trouve face à la nécessité de peindre un nu, d'être face à face — « œil pour œil » — avec ce nu, il se trouve devant un problème manifestement insurmontable. *A priori,* cela devrait être l'une des choses les plus simples et les plus évidentes. Pourquoi est-elle devenue pratiquement impossible ? Bacon lui-même passe par le biais de la photographie, mais n'ose jamais affronter un corps tel quel.

M. JEAN LEYMARIE : Je ne mets pas Bram van Velde ou Rothko sur le même plan qu'Andy Warhol ou Rauschenberg. Les premiers connaissent admirablement la peinture, et travaillent avec un matériau encore traditionnel. Ils sont l'un et l'autre capables de peindre des nus. Derrière Rothko, il y a quand même toutes les icônes byzantines ; derrière Bram, il y a le cubisme, Matisse et surtout la fraternité avec Beckett — fraternité qui constitue un moment privilégié de notre théologie négative.

M. ANDRÉ DUCRET : p.135 Je me suis demandé, en écoutant vos deux conférences, si, à s'en tenir uniquement à la création ou à la production artistique, et à se poser la question de la norme intérieure à laquelle le véritable artiste obéit toujours (J. Leymarie), ou celle de la relation entre le ça et le sur-moi (J. Clair), nous ne sommes pas enfermés au sein d'une situation que le philosophe dirait « aporétique » parce que sans issue. Ne devrions-nous pas, autrement dit, élargir le propos ?

Quelqu'un a affirmé tout à l'heure que le postmodernisme l'inquiétait. Mais ne peut-on défendre l'idée, certes paradoxale, que la postmodernité représente au contraire l'achèvement de la modernité, son succès pleinement rempli ? Quelqu'un comme Mondrian, par exemple, n'a cessé de peindre et d'écrire en

s'adressant aux hommes futurs, à l'humanité tout entière. De même, André Breton a écrit son *Manifeste du surréalisme* en s'adressant, lui aussi, aux hommes afin, disait-il, de leur dévoiler « sur quelles fragiles assises repose leur pensée ». Or l'art, aujourd'hui, est à la portée de tous. Il y a des institutions, des revues, des critiques. Jamais autant d'hommes et de collectivités n'ont eu accès à l'art, grâce à la présence de ces médiateurs. La question qu'il faudrait se poser plutôt, c'est de savoir si ces institutions sont capables de jouer le rôle que jouait un Baudelaire quand ses *Salons* formaient le goût de son époque, ou que jouait le Musée d'art moderne de New York fondé par Alfred Barr, à l'époque où, vis-à-vis de l'art de son temps, il remplissait une fonction à la fois critique et normative. La question est particulièrement sensible à Genève, où l'on hésite actuellement à ouvrir un musée d'art contemporain faute d'entrevoir clairement le rôle qu'il pourrait jouer à l'aube du XXI^{e} siècle. S'il y a une crise de l'art contemporain, ne se trouve-t-elle pas là autant que dans la difficulté que peut éprouver un peintre à reproduire une pomme ? Et peut-on se poser la question de la norme artistique en ignorant l'ensemble des institutions et des personnes (musées, revues, critiques, etc.) qui contribuent à la définir ?

M. JEAN LEYMARIE : Alfred Barr, le directeur du Musée d'art moderne de New York, était un homme d'une rigueur extraordinaire, qui correspondait d'ailleurs précisément à cette période du constructivisme, que j'ai déjà évoquée. Comme Mondrian, il était protestant, avec un arrière-plan théosophique. Il pensait donc pouvoir créer un langage d'une pureté absolue, universellement valable. Il faisait un choix normatif que les autres conservateurs de musée ne faisaient pas. Quant au critique d'art, il doit — comme le faisait Baudelaire — évaluer l'œuvre, porter un jugement, distinguer, comme disait un historien de l'art hollandais, les « colibris » des « passereaux » — le terme de *colibri* s'appliquant à Vermeer et celui de *passereaux* à tous les peintres académiques qui gravitaient autour de lui. Le critique doit distinguer les créateurs de formes primordiales de ceux qui se contentent d'exploiter ces formes ou d'en faire des théories. La société actuelle ne le fait pas ; elle est une société d'entassement, de médiatisation, où tout se récupère. Dans une partie de la planète, il n'y a aucune liberté et l'art est réprimé. Dans l'autre partie, il est immédiatement récupéré sous forme de produit. Les artistes ne sont jamais responsables ; il faut toujours, comme le faisait Baudelaire, prendre parti pour

p.136

eux, contre les « professeurs jurés », contre tous les officiels, contre tous les pouvoirs. La société actuelle, parce qu'elle doit édicter des règles de plus en plus sévères, tend à exclure les artistes. Ils sont asociaux, ils sont des perturbateurs, ils troublent l'ordre social. Il est certain que le rôle des artistes est de rétablir une autre vision et d'autres normes, sans cela, la société se figerait et deviendrait une caserne, un hôpital, un camp. A l'heure actuelle, il devient de plus en plus difficile, pour les artistes véritables, d'être les transgresseurs qu'étaient leurs prédécesseurs du début du siècle.

Kandinsky et Mondrian, quand ils sont passés à l'abstrait, ont commis une véritable transgression. De même, l'érotisme était perçu comme une transgression, alors qu'il est devenu publicitaire. Dans les musées, maintenant, des millions de personnes défilent devant des œuvres d'art qui sont devenues des produits, et qui ne sont plus des icônes. Nous devons retrouver ce regard amoureux dont je parlais hier, qui est un regard d'évaluation et qui permet de distinguer les icônes de leurs contrefaçons. Un tel regard suppose une activité de jugement, que Kant a définie, de manière extrêmement libre et ouverte, comme une sorte de consensus fondé sur une relation différentielle. J. Starobinski a merveilleusement parlé du rôle de la critique comme relation différentielle, dans tous les sens du mot, supposant une véritable solidarité humaine. Par rapport à ce rôle, il est certain qu'on peut constater actuellement une démission de la critique.

M. JEAN CLAIR : La question pose un problème crucial, en particulier pour des gens comme J. Leymarie et moi, qui travaillons quotidiennement dans des institutions qui prétendent créer les normes et les imposer. Il s'agit du problème des instances de légitimation de la norme. La situation, de ce point de vue, est désastreuse — dans le sens de Blanchot, et non au sens vulgaire.

Si on reprend le cas de Klimt, par exemple, il est extrêmement intéressant d'analyser la façon dont son œuvre a passé par une série de statuts différents. Il est d'abord un artiste académique, reconnu par ses pairs académiques comme un grand, et recevant des commandes officielles. Il s'inscrit dans la tradition des grands peintres académiques du XIX^{e} siècle. Après ses premiers éclats, il trouve encore des défenseurs dans l'officialité — un historien d'art, Wickhof, prendra courageusement sa défense et tentera de démontrer à ses collègues que les allégories de Klimt ne sont pas trop méchantes et qu'il y a de l'art en elles. La

protestation de Wickhof ne suffit pourtant pas à protéger Klimt : il se trouve alors rejeté dans un autre système de légitimation, celui d'une élite intellectuelle qui possède non seulement la fortune, mais aussi la culture — ce qui n'est plus le cas aujourd'hui ; les gens qui possèdent la fortune ne possèdent pas nécessairement la culture. Il y a donc, à Vienne, une élite qui continue de garantir la qualité des choix et le niveau des normes. Quand cette élite à son tour faiblit ou disparaît, apparaît le phénomène du groupe, noyau d'intimes et p.137 de familiers qui vont à leur tour essayer de soutenir l'artiste, qui est de plus en plus seul. Progressivement, d'artiste éminemment reconnu socialement, comme l'était l'artiste de la Renaissance, il devient un personnage marginal. L'iconographie nous renseigne clairement là-dessus. Quant il n'est plus soutenu que par l'élite, Klimt peint les femmes de la grande bourgeoisie viennoise, alors qu'un Picasso, lui, commence par peindre les marginaux, les déviants, les malheureux, les pantins, les aveugles, les estropiés, les saltimbanques, etc. On passe dans un autre monde social. Quand le cercle se réduit encore, on aboutit au phénomène du groupe. On retrouve cela en philosophie, avec le cercle, le *Wienerkreis* ; de même, la psychanalyse se fonde sur l'appartenance à un tout petit noyau, la Société analytique, dans laquelle on entre par une série de procédures extrêmement ritualisées et qui s'inscrivent précisément contre ce rejet du corps social.

On assiste aujourd'hui au phénomène inverse, c'est-à-dire à une institutionnalisation forcenée de la création, qui aboutit à la multiplication des musées. On voit mal, dans ce contexte, comment une institution pourrait s'arroger le privilège, non seulement de définir une norme, mais de la soutenir à coup d'achats publics, de commandes publiques et de manifestations médiatiques. Les objets d'art, trop souvent, n'ont plus ainsi qu'une valeur d'exposition.

Le sacré, qu'évoquait tout à l'heure J. Leymarie, est inséparable du secret. La garantie qu'une œuvre puisse se développer, c'est son secret. C'était la situation de Picasso : il y avait autour de lui un petit cercle d'intimes, Apollinaire, Max Jacob, cinq ou six personnes en tout, qui ont été les gardiens du secret et ont permis à l'œuvre de grandir, de se fortifier. Mais à partir du moment où un artiste est propulsé sur le podium, que voulez-vous qu'il fasse, sinon être exposé, c'est-à-dire périr à très court terme ?

M. JEAN STAROBINSKI : Je ne veux pas établir un parallèle trop étroit entre les phénomènes historiques et ce qui se passe dans le domaine autonome des formes. Hier, J. Leymarie a parlé de la révolution industrielle et de l'art qui s'est développé, disons, parallèlement à cette révolution. J'aimerais risquer une hypothèse. Si, dans bien des cas, l'effort des artistes s'inscrit en opposition au processus de la révolution industrielle, ne s'effectue-t-il pas aussi, dans de nombreux cas, concurremment à ce processus ? Celle-ci construit mais, pour construire, détruit. Baudelaire a admirablement enregistré ce passage par la destruction des anciens paysages, des paysages urbains notamment, à propos de la Cour du Louvre — où il passe un matin et se souvient avoir vu un amas confus de chapiteaux et de fûts. Il y en a mille exemples. Baudelaire était particulièrement sensible à cet aspect de destruction. Il entre un jour dans une brasserie, raconte Marcel Schwob, et, à sa manière paradoxale et en quelque sorte révoltante, il s'exclame : « ça sent la destruction » ; ses amis le corrigent : « mais non, ça sent la choucroute et la femme un peu chaude ! » ; « non, rétorque-t-il, ça sent la destruction » ; et il compose cet admirable poème qui s'intitule *La Destruction.* Il me semble que l'artiste assume un aspect p.138 destructeur de la modernité, et qu'il tente, dans l'œuvre, le simulacre d'une réparation ; il propose, dans le présent et dans ses normes personnelles — avec ce soleil intérieur qu'il a dans le ventre, une réparation, une reconstruction. De ce mécanisme serait issue la série des destructions-reconstructions qui a marqué l'histoire des avant-gardes. Tout cela n'est qu'une rêverie, une remarque en marge de ce que nous avons entendu, et n'éclaire peut-être pas tout à fait la situation présente. Pourtant, j'ai le sentiment qu'il existe une destruction qui refuse de s'accompagner d'une reconstruction, dans une voie qui ne peut être qu'une impasse. La destruction devient la démarche, le geste — selon l'expression de certains critiques d'art de l'iconoclasme, que nous sommes conviés à admirer pour la seule beauté du geste.

M. JEAN CLAIR : Je crois que cela est tout à fait fondamental. Bien sûr, les formes ont leur vie spécifique, mais elles accompagnent naturellement le mouvement des sociétés. La métamorphose du paysage parisien, qui a été à la fois destruction et reconstruction — l'œuvre d'Haussmann n'est pas tout à fait négative —, a été pleinement vécue par Baudelaire et par tous les artistes impressionnistes. Certains tableaux de Manet représentent les rues éventrées.

Mais ils l'ont vécue de manière relativement optimiste. Ils croyaient encore à cette aspiration sociale qui a traversé tout le siècle ; ils croyaient encore qu'il fallait détruire, dans une certaine mesure, pour reconstituer un monde meilleur. Cela réapparaît au début de notre siècle. Les révolutions sont fatalement destructrices, mais elles vont apporter un ordre nouveau. Je crois que les artistes avaient cette foi. Seurat le pensait profondément : lui qui était un poète, croyait en la science et voyait dans la tour Eiffel un emblème des temps nouveaux.

Je crois que l'idée de réparation a été ressentie profondément par tous les artistes. La perte du sacré, la perte de l'unité suscitent le besoin de réparer, de restaurer l'unité perdue. Le reproche qui a été fait à tous les artistes contemporains, c'est de travailler dans le fragment. Il est étrange de constater que Zola, qui a participé à l'élaboration de cette idée de fragment, a fini par accuser les peintres, Cézanne en particulier, de n'avoir fait qu'une œuvre fragmentaire, alors que lui-même avait le sentiment d'avoir réalisé un cycle complet : il avait clos les Rougon-Macquart, alors que son ami Cézanne continuait à peindre des pommes.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : A propos de destruction, vous avez évoqué je crois le vers de Baudelaire : « nos villes changent plus vite hélas », etc. Elles changent : la destruction, comme vous le rappeliez, peut être suivie de la construction. C'est un changement. Il peut éveiller toutes les nostalgies, faire tout le mal qu'il veut : c'est un changement. Le fait nouveau, je crois, c'est que la destruction n'est plus sentie comme un moment préalable à une construction, mais comme quelque $_{p.139}$ chose de radical, comme un absolu de la destruction. Les reconstructions de villes, après la dernière guerre, n'ont rien à voir avec la reconstruction d'Haussmann.

Mme FAWZIA ASSAAD : Si j'ai bien compris M. Starobinski, la postmodernité signifie pour lui la fin des avant-gardes. Car l'avant-garde, finalement, est une manière de regarder vers l'inconnu et d'avancer. M. Leymarie a parlé de la période égyptienne de Picasso, ainsi que de la danse dans l'art indien. L'art égyptien et l'art indien ne consistaient-ils pas précisément dans la transgression d'une frontière inviolable, celle de la mort ? Ce qui est perdu aujourd'hui, me semble-t-il, c'est cette conception sacrée de l'art, qui introduit la vie dans la mort.

M. RAINER MICHAEL MASON : J'aimerais conclure, si vous me le permettez, par une profession de foi. Je ne crois pas que les artistes, aujourd'hui, détruisent sans construire. Je ne crois pas, comme l'écrit J. Clair, qu'ils commettent le « n'importe quoi », le « presque rien » et l'informe. Certes, il y a des artistes qui manipulent les normes de l'ancienne géométrie — celle du début de notre siècle, de Malevitch ou de Mondrian — et semblent le faire d'une manière qui n'engage ni la norme, ni l'artiste. Or, derrière ce travail-là, il y a une solitude, une vérité en quête du sacré, de ce que Rudolf Otto appelait *das ganz Andere,* de ce qui fascine tout en restant irréductible, c'est-à-dire qui réunit à la fois la norme et la déviance. Tout cela n'a pas changé. Nombre de nos contemporains ne comprennent plus ce qui se passe. Mais il en est d'autres, comme autrefois, pour qui ces pratiques demeurent intersubjectives, qui sont, en d'autres termes, compréhensifs. Cela me semble important. Ce que font aujourd'hui les artistes, comme ils n'ont cessé de le faire depuis qu'ils existent, c'est de tendre à une sorte de jaillissement inaugural, en dehors ou en dedans des normes, peu importe. Ce jaillissement garantit, en toutes circonstances, que ce soit chez Warhol ou chez Balthus, ce que Rilke appelait : la joie et la tension d'un commencement infini. Comment ce commencement infini pourrait-il exister, s'il n'était pas, toujours, à la fois jeté en avant par la transgression et repris par la norme ? C'est dans ce mouvement-là, je crois, que tout se joue. C'est ce que Bataille décrivait comme une fuite se dirigeant vers le sommet, parcours qu'il jugeait indispensable : « ce parcours qu'il nous faut suivre de l'heure en l'heure à la recherche de l'être, nous ne pouvons l'éviter d'aucune façon ». En avançant vers l'art, bardés de normes, de jugements de valeur, nous courons le risque d'éviter cette rencontre avec l'être. Telle est ma conviction.

@

MAÎTRISE DE LA PROCRÉATION ET DÉVIANCES [1]

INTRODUCTION

par Bernard Mach
professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Genève

@

p.141 Normes et déviances vis-à-vis de la biologie et de la procréation, c'est le problème des limites à l'intervention de l'homme sur la nature, mais aussi celui des remarquables possibilités d'aide à la procréation que nous allons évoquer ce soir. Face à de telles questions, la société s'interroge sur l'impact de la science et cette réflexion concerne au moins trois thèmes principaux. Premièrement, la réalisation que la science est devenue rapidement un facteur d'intervention terriblement efficace. La science avait été traditionnellement une activité d'observation, souvent limitée à la compréhension et à l'explication de la nature. Or, plus récemment, la science est devenue capable d'intervenir sur l'homme et sur la nature et ceci dans de nombreux domaines, dont celui qui nous préoccupe ce soir. Deuxièmement, les scientifiques manifestent leur inquiétude et leur responsabilité vis-à-vis de l'impact grandissant de la science sur la société. Cette responsabilité prend notamment la forme des interrogations formulées par Jacques Testart. Finalement, en conséquence de l'évolution rapide des sciences, on constate l'existence d'un fossé de plus en plus inquiétant entre le petit nombre de ceux qui savent, les détenteurs de la connaissance scientifique, et l'ensemble de la population qui souvent a l'impression de subir les conséquences de la science. Ce fossé entre deux cultures entretient la méfiance et les malentendus et c'est le rôle des scientifiques de s'efforcer de le combler. C'est un des objectifs de cette séance.

Les thèmes que nous allons évoquer concernent deux sujets bien distincts. D'une part l'aide à la procréation, qui s'adresse aux couples stériles et qui va de l'insémination artificielle à la fertilisation d'ovules *in vitro* suivie de leur réimplantation dans l'utérus. D'autre part, le diagnostic prénatal qui permet de déceler avant la naissance l'existence de certaines malformations ou de

[1] Le 30 septembre 1987.

certaines tares graves (comme le mongolisme) et qui donne donc la possibilité aux parents de choisir librement d'interrompre une grossesse. Par contre, nous n'aborderons pas le domaine des p.142 interventions génétiques sur l'œuf ou l'embryon qui permettent déjà chez l'animal de laboratoire, comme la souris par exemple, de modifier le patrimoine génétique par l'introduction de nouveaux gènes, tant il est évident que de telles interventions demeureront strictement interdites chez l'homme. Le diagnostic prénatal, de même que la fertilisation *in vitro,* ont fait l'objet de nombreuses critiques, souvent d'ailleurs à la suite de confusions et d'amalgames avec le domaine des manipulations génétiques. L'un des objectifs de cette séance sera de distinguer le formidable potentiel d'aide que ces techniques nouvelles représentent pour la médecine, des risques découlant de certains abus. Tant l'aide à la procréation que la possibilité d'éviter la naissance de très graves débiles sont incontestablement des contributions utiles et précieuses. Cependant, dans les deux cas, des abus sont possibles. En particulier, les questions de choix des critères et des normes, de même que les abus dus à l'exploitation commerciale de ces techniques sont très préoccupants. Il est devenu nécessaire que ces risques soient connus et discutés par tous, y compris par les milieux non médicaux, pour que la société puisse gérer avec sérénité des secteurs porteurs à la fois de tant d'espoir et de tant d'inquiétude.

Jacques Testart est particulièrement qualifié pour aborder ces problèmes d'impact. Il a, d'une part, joué lui-même un rôle important dans la mise au point des méthodes de fertilisation *in vitro,* permettant la naissance d'Amandine, le premier enfant né en France grâce à cette technologie ; il s'est, d'autre part, interrogé publiquement sur le sens et les risques de ses recherches, notamment en publiant en 1986 *L'œuf transparent* et en annonçant son intention d'interrompre certains de ses travaux.

J'aimerais insister finalement sur le risque de conclusions hâtives, voire simplistes, à l'égard de la fertilisation *in vitro* ou du diagnostic prénatal, conclusions qui seraient basées sur l'illusion d'un absolu de la nature humaine. L'émergence de l'homme est le résultat de l'évolution biologique, laquelle façonne les espèces vivantes par le jeu du hasard des mutations et des nécessités des circonstances de la sélection. Il n'y a donc pas de normes absolues qui pourraient, de façon définitive, nous dicter ce qui est admissible ou pas, ce qui est « humain » et ce qui ne le serait plus. Les normes de la nature qui ont déterminé les espèces sont circonstancielles. Et d'ailleurs, nous

influençons déjà par la médecine le jeu de la sélection dite « naturelle ». Dès lors, comment prétendre que tel ou tel choix, ou que le fait même de choisir, serait une transgression de la nature puisque sur le plan biologique il n'y a pas d'absolu de la nature humaine ? Nous devons donc nous garder d'une critique et d'une méfiance primaire et viscérale vis-à-vis des sciences de la procréation (comme vis-à-vis des sciences en général) et en même temps tout faire pour prévenir ce que l'on aura communément considéré comme abusif. C'est dans cet esprit que nous aurons le privilège d'entendre Jacques Testart nous présenter le message d'un homme de science éminemment concerné par les implications de la science.

@

JACQUES TESTART Né en 1939, a une formation d'agronome. Il se spécialise en 1964 dans l'étude de la reproduction des mammifères domestiques et est l'un des pionniers de la transplantation d'embryons d'une vache à une autre. Puis il change d'orientation et, depuis dix ans, mène des recherches sur la procréation humaine. Ces recherches l'ont amené à faire naître le premier « bébé-éprouvette » français, Amandine, en 1982, et à développer la méthode la plus efficace pour conserver l'œuf humain congelé. Il est aujourd'hui directeur de recherche à l'Institut national de la Santé et de la Recherche médicale (INSERM) et responsable du Laboratoire de fécondation *in vitro* de l'Hôpital Antoine-Béclère à Clamart où plus de 250 bébés ont été conçus par fécondation externe.

Il a publié *De l'éprouvette au bébé spectacle* (Complexe, 1984) et *L'œuf transparent* (Flammarion, 1986) et est l'auteur d'un roman, *Simon l'embaumeur* (François Bourin, 1987).

Dans ses différents ouvrages, Jacques Testart s'interroge sur les fondements de sa propre activité et plus généralement sur la fonction de la recherche et la nature des « progrès » qui en résultent.

CONFÉRENCE DE JACQUES TESTART

@

p.143 La science s'est faite industrieuse seulement récemment, quand les Etats ont organisé la production des connaissances et des innovations dans ces fourmilières de l'artifice que sont les Instituts de recherche. Alors les propositions de changement s'enchaînent, s'autofécondent, enfoncent les murs millénaires des cultures, abaissent les ponts-levis des croyances et des tabous, se répandent au plus intime qui est le plus banal de l'homme, et l'invitent au grand festin du progrès.

Le temps que nous vivons ensemble aujourd'hui est incomparable aux temps longs qui nous ont abandonnés à ce tournant. La marque humaine va s'imposer sur l'environnement et sur l'homme lui-même, de façon indélébile et selon le rythme exponentiel qui caractérise la croissance de nos « besoins ». En se proclamant maître de son destin l'homme a lancé un défi à la nature, c'est-à-dire aussi à l'humanité. Peut-être les scientistes sont-il seulement ceux qui

donnent l'homme gagnant, soit qu'ils l'investissent de pouvoirs divins, soit qu'ils limitent son ambition et son bonheur à ce que d'autres dénoncent comme une réduction de l'être.

Depuis que l'homme s'est fait éleveur ou agriculteur il pratique la sélection des meilleures variétés de bêtes et de plantes sur les seuls critères de sa propre nécessité. Ce qui est nouveau, c'est la p.144 fantastique capacité technique acquise récemment et qui fait muter la lente tératogénèse pratiquée par nos anciens en activité industrielle à caractère totalitaire. De nouvelles variétés animales ou végétales s'imposent exclusivement contre les anciennes grâce à l'assistance qu'elles reçoivent de l'homme. Ainsi en deux décennies, parce qu'on a voulu intensifier la production laitière, la terre entière a été peuplée de vaches pie-noir au détriment des races variées établies depuis des millénaires. On remarquera que ces opérations sont toujours à courte vue : les pays développés ne savent plus que faire de leurs stocks laitiers tandis que les autres pays s'épuisent à entretenir ces animaux sophistiqués. De plus le capital génétique accumulé dans la variété des races bovines risque de disparaître à jamais. Mais la nouvelle technologie va plus loin : il ne s'agit plus d'opérer une sélection sur le constat d'un avantage manifesté par hasard, mais d'introduire, dans l'ensemble naturel, des variétés inventées et aux caractéristiques délibérément calculées. L'ère de la génétique agro-industrielle commence à peine et son importance pour le devenir de l'homme et de la nature entière ne peut être comparée qu'à celle, originelle, de la création du monde vivant. Bientôt la vache dont nous parlions, déjà singulière parmi les bovins, sera modifiée génétiquement pour produire dans son lait des quantités énormes de substances utiles à l'homme telles que diverses hormones.

Un combat de titans s'engage entre l'homme et la nature au nom de la volonté sans limite du premier de réduire à son service la seconde à laquelle il oublie parfois qu'il appartient. Il serait simpliste et dangereux de ne pas situer l'intervention forcée des artifices au sein des équilibres naturels. Pourtant on doit bien constater la légèreté avec laquelle nos exploits sont répandus, comme si une déviation introduite ici était sans répercussion possible sur l'ensemble du fonctionnement de la chaîne vitale.

Comme le dit Edgar Morin [1], « Plus l'homme possède la nature, plus elle le possède. » Morin observe aussi que la sélection naturelle préserve la variété car « toute sélection est temporaire et se p.145 transforme en son contraire ». Peut-on en dire autant de la sélection artificielle ? Quand on fabrique délibérément un animal nouveau, qu'on le protège mieux que les autres, qu'on affine progressivement sa singularité, s'agit-il encore d'une sélection temporaire susceptible de se transformer en son contraire ? Par exemple, on saura prochainement augmenter la taille des animaux domestiques en incorporant dans leur patrimoine génétique le gène codant pour l'hormone de croissance. Que dire de ces bœufs, porcs ou poulets monstrueusement géants ? A l'évidence ils sont des déviants en comparaison du format traditionnel de leur espèce mais, puisque l'homme est à la fois créateur et juge, l'animal nouveau, parce qu'il se conforme au projet de l'homme, appartient à la norme qu'il a définie. Mieux, la souche d'origine soudain délaissée va s'inscrire progressivement dans la déviance, déviance fonctionnelle puisqu'elle ne correspond plus au projet de l'homme, déviance démographique puisque son effectif va diminuer au profit

[1] E. Morin, *La Méthode* 2. *La vie de la vie,* Coll. « Points », Le Seuil, 1980.

de celui de l'animal nouveau. Il semble donc que la sélection artificielle échappe au temporaire, qu'elle se pérennise et exclut la variété. La sélection naturelle crée la déviance, c'est-à-dire de l'inattendu qui devra faire ses preuves pour devenir norme, tandis que la sélection artificielle, d'emblée, définit la norme : c'est ce que l'homme attend de ses preuves *a priori.*

La déviance est dans l'ordre de la nature, laquelle ignore le semblable. Il n'est pas deux plantes, ou deux bêtes et encore moins deux hommes identiques. Même les clones spontanés d'individus pluricellulaires, boutures et vrais jumeaux, diffèrent en quelque détail, témoignent d'un singulier qui jamais ne fut et jamais plus ne sera. Car le micro-environnement concernant seulement cette bouture-là, et non sa voisine de même souche, a tôt fait de révéler telle expression unique de l'héritage commun. La marque du milieu est immédiate. Ainsi, l'homme prétend dupliquer le semblable quand il partage en deux moitiés égales l'œuf de bêtes domestiques. Pourtant quand à l'issue de ce partage absolument équitable les deux hémi-embryons se développent dans la même matrice d'accueil, les nouveau-nés présenteront des pelages différents et aléatoires. Car les cellules pigmentaires se distribuent au gré des positions que le fœtus adopte dans la matrice et qui sont en possibilités infinies. La nature $_{p.146}$ aussi crée des hommes jumeaux que leur mère distingue aisément. La nature est spontanée mais plus riche de possibles que n'importe quelle machine calculatrice. Cependant, en dispensant la variété selon des règles de savoir-vivre ou de savoir-mourir, elle n'a pas su inventer les hybrides caille-poulet, ni les blés hautement productifs, ni les dictateurs à lunettes noires. Bien sûr elle créa d'horribles monstres et aussi des merveilles ; ainsi l'homme dont

Albert Jacquard dit qu'il est « le seul être doté du pouvoir de s'attribuer des pouvoirs ».

Il est dans la logique de l'homme que, prétendant dominer la nature, il fasse dans la norme, car le message du darwinisme est de reconnaître l'aptitude de la nature à produire de la déviance. On sait depuis peu que la nature est plus laxiste encore et que la déviance apparente n'est qu'une fraction infime de la déviance créée. Ainsi environ un sur dix des spermatozoïdes produits par l'homme et un sur cinq des ovules produits par la femme sont des cellules déviantes, selon le critère indiscutable du nombre de leurs chromosomes. On aurait pu espérer que la nature pratique une autocritique salutaire et rectifie sa légèreté au moment de féconder l'œuf. Car il s'agit de l'œuf de l'homme, ce qui n'est pas rien. Il semble bien que la nature s'en moque puisque les gamètes humains se marient au hasard des rencontres, comme s'il s'agissait d'une banale loterie, sans qu'aucun ordre ne préside aux règles de décence génique.

C'est ainsi qu'une sur quatre des « personnes humaines potentielles », pour reprendre la définition de l'œuf humain par le Comité national d'Ethique, est une personne ratée, un zombie, un déviant du droit au nom de personne humaine. Précisons que la nature réserve cet affront à l'homme, les œufs des bêtes étant presque tous normaux. Alors pourquoi l'œuf de l'homme ? En partie parce qu'il procrée tard et que les anomalies des gamètes augmentent avec le vieillissement des géniteurs ; aussi parce qu'il s'accouple à tout moment plutôt que de respecter les périodes utiles et que des gamètes languissants font souvent un œuf déficient ; enfin parce qu'il s'entête à vouloir procréer avec ce partenaire-là quand la grossesse tarde à venir, comme si la nature

signalait une p.147 incompétence ou une incompatibilité. L'affectivité de l'homme l'introduit dans la déviance. Il est alors logique sinon naturel que ce soit sa raison qui l'invite aux actions normatives.

Reprenons : un œuf humain sur quatre porte en lui la déviance génétique de l'homme. (Encore cette estimation, qui est celle de la science d'aujourd'hui, pourrait être aggravée par la science de demain en vertu d'une précision accrue des méthodes diagnostiques ou d'une définition plus restrictive de la normalité. Car s'il est du pouvoir de la science de toujours se proclamer vérité, il est aussi du pouvoir de l'homme de commuer les définitions dont il attend des progrès scientifiques.) Devant le désastre qu'elle a initialement créé, la nature se reprend après la fécondation et opère une sélection drastique des œufs humains, éliminant avant la naissance la quasi-totalité de ceux qui portent une promesse indigne de l'homme. Ainsi les hommes, ces héros de la terre, sont d'abord créés au hasard des déviances naturelles et les plus aberrants sont éliminés secondairement, comme il arrive aux bêtes.

La nature s'autorise sans cesse des changements dans les conditions de sélection et on peut s'interroger pour savoir si c'est l'*optime* qui est sélectionné ou au contraire le *pessime* qui est éliminé. S'il faut choisir je pencherais pour la seconde hypothèse car il n'est aucune qualité qui puisse s'imposer sans avoir d'abord obéi aux conditions qui autorisent sa propre vitalité. Mais de telles considérations appartiennent à l'« Histoire naturelle » laquelle, bien que continuant pour longtemps de concerner l'énorme majorité des espèces vivantes, n'intègre pas l'intervention de l'humain sur le processus évolutif. On a dit comment l'homme vient juste de devenir capable de véritablement créer des espèces,

non plus en donnant un coup de pouce à l'aléatoire par le mélange de potentialités préexistantes, mais en introduisant du nouveau dans la vieille architecture des patrimoines. Il n'est, pour l'instant, pas question d'appliquer ces techniques à l'espèce humaine, même si l'on doit déjà se méfier après avoir constaté que toutes les techniques de « procréation médicalement assistée » ont fait leurs premières armes chez l'animal. Avec l'insémination artificielle utilisant du sperme de donneur (IAD), la médecine s'est efforcée de refuser les donneurs $_{p.148}$ volontaires porteurs de graves déviances transmissibles. De plus, une fois le donneur accepté, l'enquête génétique familiale permet de constituer les couples donneur-receveur de telle façon que si les mêmes pathologies courantes sont décelées au sein des deux familles, les gamètes ne soient pas appariés. On comprend le souci médical d'offrir les meilleures chances de normalité à l'enfant IAD même si on n'a pas encore démontré un avantage physiologique des 10.000 enfants ainsi nés en France par rapport à tous les autres. Mais l'IAD a créé un état de fait nouveau : le recours à l'acte thérapeutique, en engageant la responsabilité de l'institution médicale, tend à produire des garanties de normalité non recherchées par les patients et inconnues dans l'ordre naturel. Puisqu'aucune norme n'est ici recherchée, contrairement à l'insémination animale, la conformité éventuelle des produits résulte seulement de l'élimination des déviances possibles, aussi les structures techniques de l'IAD (CECOS) se défendent de toute activité eugéniste. Pourtant l'identification des déviances supporte l'image, en négatif, d'une définition de la norme...

Ce que nous propose aujourd'hui la génétique mérite qu'on s'y arrête. Il s'agit de détecter l'identité de l'œuf humain dès la

fécondation afin de pouvoir décider de son devenir. Une telle éventualité est devenue possible grâce bien sûr au progrès des méthodes de diagnostic génétique, mais aussi parce que la fécondation *in vitro,* en plaçant l'œuf hors du corps maternel, l'a rendu disponible à l'intervention. Ainsi pourra-t-on reconnaître des œufs « convenables » dont on autorisera le développement et des œufs inconvenants qui seront soit éliminés, soit soumis à réparation. Ce qui importe ici est d'envisager ce que peut être une norme justifiant le diagnostic ou la correction génétiques ; et d'abord de rappeler que la normalité d'une espèce peut être définie par sa tendance à la variété, « sorte d'assurance contre la spécialisation excessive, sans réversibilité et sans souplesse qu'est une adaptation réussie » (G. Canguilhem [1]).

p.149 A l'automne 1986, je faisais paraître un essai, *L'œuf transparent* [2]*,* dans lequel je prétendais que le contrôle génétique sur l'œuf humain serait le *challenge* de la procréation médicalement assistée pour les années à venir et j'annonçais mon refus de participer à cette entreprise. Plutôt bien accueillie par le grand public et les intellectuels, mon attitude fut critiquée par certains professionnels de la génétique humaine ou de la lutte contre la stérilité. On me reprochait, bien sûr, de ne pas reconnaître comme tel le progrès qui va ainsi survenir, aussi de cracher dans la soupe que j'avais moi-même cuisinée en étant un des pionniers de la fécondation *in vitro,* mais surtout on m'accusait d'avoir quelque peu inventé le projet que je critiquais, comme si j'avais profité de cette fin de siècle inquiète pour alimenter un courant millénariste. Ainsi ma bataille fut qualifiée d'absurde par

[1] G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique,* PUF, 1966.
[2] L Testart, *L'œuf transparent,* Flammarion, « Champs », 1986.

certains [1] ; j'étais un petit Don Quichotte inventant ses moulins à vent car nul n'envisageait de regarder au fond de l'œuf et, quand bien même eût-on tenté de le faire, on serait pour longtemps incapable d'y bien voir.

Il me paraît important de rappeler cette critique, car elle a servi à rassurer le public, à atténuer l'ampleur des débats, à désamorcer l'idée d'un contrôle éventuel, bref à noyer le poisson. Pourtant au même moment (automne 1986) se tenait à Cambridge un symposium réunissant une vingtaine de spécialistes britanniques dont les plus réputés étaient des chercheurs en reproduction animale. La conclusion de cette réunion fut une recommandation d'intensifier les travaux de recherche sur le diagnostic et la correction génétiques pour éliminer les œufs humains anormaux produits par des couples « à risque » ; à ces fins la fécondation *in vitro* était recommandée pour ces couples [2]. Peu après une équipe d'Edimbourg faisait connaître le premier succès dans le diagnostic du sexe de l'œuf humain deux jours seulement après fécondation *in vitro* [3].

J'avoue que les choses vont encore plus vite que je ne le craignais et je me réjouis du moratoire de trois années sur la recherche $_{p.150}$ concernant la génétique de l'œuf humain demandé par le Comité national d'Ethique, même s'il est notoire que cette proposition fut très minoritaire au sein du Comité et bien qu'il n'y ait pas d'obligation à la respecter. L'affirmation d'un principe vaut plus que des décisions de police. Mais au nom de quel principe faudrait-il s'opposer à la qualification ou disqualification de l'œuf humain dès la conception ?

---

[1] A. Bove ; R. Frydman, *Le Monde,* 17 décembre 1986.
[2] *Human Reproduction,* 2, 267-270, 1987.
[3] *Lancet,* 13 juin 1987.

Les arguments en faveur du contrôle génétique sont les mêmes que ceux qui défendent le droit à l'avortement mais, en la circonstance, ce sont des arguments de techniciens car l'avortement volontaire ressort du principe du moindre mal et ne prétend pas devenir une stratégie. Surtout, quand l'avortement est à décider sur l'évidence d'une anomalie, une évaluation toujours douloureuse intervient et la norme nécessairement subjective se trouve définie selon le niveau de rencontre de plusieurs éventualités dramatiques : la destruction de ce qui est déjà presque un enfant, la confrontation de cet enfant anormal à la société avec les malheurs qui en résulteraient pour lui et ses proches, et l'épreuve de l'avortement lequel n'est jamais une partie de plaisir. Rien n'est comparable dans le cas d'avortement *in vitro* d'un œuf juste fécondé. En particulier cet œuf n'existe que parmi une couvée de plusieurs grâce aux méthodes d'induction d'ovulations multiples et le plus souvent cette couvée est trop nombreuse pour que tous les œufs soient rendus à l'utérus. Il ne s'agit donc plus d'éviter une naissance mais de la choisir propice, il ne s'agit plus d'extraire du corps maternel un être qui s'y est déjà incrusté mais de ne pas l'y mettre, il ne s'agit plus pour le couple et surtout pour la mère de vivre cette déchirure mais d'accueillir le meilleur choix de ses petits possibles. Dans ces conditions on devine qu'un laxisme sans limite va s'emparer de la norme et que le spectre de la déviance ira s'élargissant avec l'instauration de l'habitude sélective comme avec l'acuité grandissante du diagnostic. Canguilhem avait envisagé cette évolution quand il écrivait : « Jusqu'à présent la norme d'un organisme humain c'est sa coïncidence avec lui-même, en attendant le jour où ce sera sa coïncidence avec le calcul d'un généticien eugéniste »... (*op. cit.*).

Rappelons qu'à bien y regarder chacun d'entre nous reçoit de ses parents, porte en son p.151 patrimoine et transmet à sa descendance des informations défavorables à l'état de santé. Si nous ne sommes pas tous des déviants, nous sommes tous des tarés potentiels...

On objectera que la nécessité de recourir à la fécondation externe pour réaliser la sélection des œufs garantit contre une pratique de masse. Voire. La fécondation *in vitro* n'est plus une médecine de pointe aux indications exceptionnelles. Elle occupe en France quelque 500 spécialistes répartis en 80 équipes et a déjà permis la naissance de 2.000 bébés. En 1986, 12.000 tentatives ont été réalisées et trois enfants naissent actuellement chaque jour. Mais il y a plus important : chaque tentative expose à un taux de succès équivalent à celui de la procréation naturelle (15-20 % de naissances par cycle féminin), les techniques se simplifient, leur coût diminue et leur impact iatrogène s'estompe ; surtout il n'existe aucune définition (aucune norme) pour reconnaître les candidats potentiels, et la moitié des tentatives sont déjà réalisées chez des couples non stériles mais seulement « hypofertiles ». Ainsi, parmi les couples acceptés dans les centres spécialisés, environ un sur six procrée naturellement durant l'année où il est inscrit en liste d'attente et avant toute intervention médicale. Je ne prétends pas que tous les enfants vont être désormais conçus en laboratoire mais j'observe que l'allégement des épreuves, leur performance croissante et la demande médicale de rentabilisation des structures spécialisées créent une situation favorable à la banalisation. Si la fécondation *in vitro* promet ce supplément sur la procréation naturelle que serait la garantie de normalité de l'enfant, on imagine bien l'attrait

considérable qu'elle va acquérir. Déjà certains patients stériles souhaiteraient qu'on profite de l'intervention pour choisir le sexe de l'œuf, déjà certains médecins proclament tout haut qu'il n'y a aucune raison de ne pas accéder à une telle demande... On voit venir le temps où la nature du sexe pourrait suffire à qualifier une déviance et cela montre le pas considérable qu'on s'apprête à franchir dans la définition du normal. Pour G. Canguilhem,

> Le concept de normal en biologie se définit objectivement par la fréquence du caractère ainsi qualifié « et encore » il y a une science des situations et des conditions biologiques dites normales. Cette science est la physiologie (*op. cit.*).

p.152 La mystification qui accompagne les préparatifs d'intervention génétique sur l'œuf consiste à marquer du label de la science une démarche qui va concerner de plus en plus la quête psychologique ou sociale. Car, si la compétence scientifique est techniquement indispensable, des critères non scientifiques présideront à la décision de faire vivre tel œuf plutôt que tel autre. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de se référer au totalitarisme pour craindre un contrôle social sur la qualité des enfants autorisés à naître. Nos sociétés démocratiques revendiquent de plus en plus une prise en charge collective des critères ou des solutions qui étaient jusqu'ici réservés aux individus. Après l'alcoolisme on a condamné le tabagisme et il est question de contrôler la sexualité pour limiter l'extension de l'épidémie de sida [1]. Pourquoi ne pas envisager que les parents d'un enfant anormal paient leur irresponsabilité en étant privés d'aide sociale ou condamnés à une amende ? Ainsi les Etats démocratiques sont en mesure d'inciter efficacement les citoyens modernes, et d'abord les couples « à

[1] G. David, « SIDA : la menace démographique », *Le Monde,* 5 août 1987.

risque », au contrôle de leur progéniture et de « proposer » les normes convenables. Il faut « rappeler à la conscience médicale que rêver de remèdes absolus c'est souvent rêver de remèdes pires que le mal » (G. Canguilhem, *op. cit.*).

Contrairement à certaines positions religieuses récemment exprimées [1], je ne crois pas que l'œuf humain mérite un respect absolu lequel devrait mieux s'appliquer aux hommes déjà construits de chair, d'histoire et de conscience. Je pense aussi que la naissance d'un enfant très handicapé tel un mongolien ou un myopathe n'est pas souhaitable. L'œuf n'est pas sacré mais son mystère doit demeurer tel, comme doivent demeurer mystères les élans de l'esprit, ou les grandes émotions. Il y va du respect que l'homme peut se témoigner à lui-même. Ceux qui souhaitent prédire l'homme dans l'œuf montrent la même naïveté que ceux qui dissèquent le cerveau à la recherche de mécanismes autonomes pour expliquer les états d'âme.

p.153 Un appel à préserver le mystère s'oppose délibérément au projet scientifique d'annuler tous les mystères et est souvent condamné pour obscurantisme. Pourtant il ne s'agit pas de jeter au bûcher ceux qui, avec les outils de la génétique ou de l'embryologie, s'efforcent de mieux comprendre les lois générales du développement. Ce qui est en cause n'est pas la volonté de connaissance de l'œuf, fût-il humain, mais la tentation de faire de cette connaissance un outil de ségrégation. S'il en était ainsi le nouveau-né ne pourrait plus être espéré dans l'interrogation comme un être possible à l'infini et vierge de calculs, il deviendrait un objet trié ou manufacturé, un produit convenable arrivant sans

[1] Congrégation pour la doctrine de la foi, Cité du Vatican, 1987.

surprise. S'il en était ainsi, les individus seraient tentés de céder à la science médicale leur ultime parcelle d'autonomie qui est de procréer en complicité avec le hasard. Et on doit se demander si la médecine ne commence pas à échapper à sa fonction de guérir pour se lancer au-devant de besoins encore non exprimés, voire de fantasmes. En restituant la norme dans l'œuf, ou seulement en la sélectionnant, l'intervention médicale ne pourra pas prétendre correspondre à une souffrance du sujet auquel elle s'applique, mais seulement obéir à un nouveau rite social qu'elle aura aidé à faire apparaître. En ce sens il est salutaire de rappeler que si la médecine guérit des maladies, elle n'élimine pas la maladie, si elle sait allonger la vie, elle n'abolit pas la mort, si elle calme des douleurs, elle n'assure pas le bonheur. Comme le dit J. Clavreul,

> La médecine incite chacun à démissionner d'avance devant son pouvoir et son savoir supposés. C'est par là qu'elle fournit une mythologie pour les hommes des temps modernes [1].

De plus, reconnaissons avec E. Morin que se développe

> une pratique fondée sur des connaissances atomisées et localisées mais ignorant la complexité du tout dont la connaissance serait nécessaire pour guider l'action... La manipulation sur les gènes et le cerveau précède de loin notre connaissance les concernant (*op. cit.*).

p.154 A magnifier le mythe d'une toute-puissance technologique au mépris de la complexité des êtres on s'expose à des malfaçons. On s'expose aussi à susciter des désirs imprévus, hors norme. Et l'imparfaite satisfaction de ces désirs ne pourra que générer de nouveaux troubles et faire place à de nouveaux désirs. Il faut ici se souvenir de ce que disait M. Foucault [2] : « ... de plus en plus le

[1] J. Clavreul, *L'ordre médical,* Le Seuil, 1978.
[2] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Gallimard, 1972.

malade acceptera cet abandon entre les mains d'un médecin à la fois divin et satanique, hors de mesure humaine en tout cas... », et encore, « Ces guérisons sans support et dont il faut bien reconnaître qu'elles ne sont pas de fausses guérisons, deviendront les vraies guérisons de fausses maladies. »

Appartenant à la communauté scientifique, c'est donc depuis le ventre de la bête que j'ai posé le problème de certaines orientations de recherche et, plus généralement, du sens à découvrir des productions technologiques [1]. J'ai alors éprouvé qu'en proclamant l'autolimitation de mes recherches je devenais moi-même un déviant en regard de la communauté scientifique tandis que les laïcs me considéraient avec intérêt. Le scientifique inquiet intrigue le profane mais ne le séduit que superficiellement et je reste réservé devant la large approbation exprimée par le grand public car, pour la plupart, ces hommes et ces femmes qui me félicitent espèrent naïvement, pour eux et leurs enfants, la vie meilleure que promet l'idéologie scientiste. Renégat chez les miens, me voilà exorciste du plus grand nombre. Je citerai ici Philippe Roqueplo [2] :

> Nous rencontrons un étonnant paradoxe culturel : la science est née en s'opposant au dogmatisme de la métaphysique et des croyances religieuses ; aujourd'hui encore son discours est vécu par les scientifiques comme nécessairement approximatif, provisoire, et sans cesse remis en question. Pourtant elle n'en est pas moins reçue dans notre société comme un magistère apodictique et incontroversable : le magistère de l'exactitude et de l'efficacité, fermant la bouche aux ignorants, traçant la frontière entre le normal et le pathologique, le réel et l'illusoire...

[1] Voir *L'œuf transparent, op. cit.*
[2] P. Roqueplo, *Le partage du savoir,* Le Seuil, 1974.

J'ai aussi observé que les discours politiques de tous bords ne font qu'utiliser, sous le nom de préoccupations « éthiques », p.155 l'inquiétude indéniable apparue dans le public devant l'accélération des performances scientifiques. Mais ces discours politiques stéréotypés ne recouvrent aucunement une réflexion qui prendrait sa source dans une sagesse au service de l'homme ; l'humanisme fait toute la place à l'économisme. Dans ces conditions, je revendique le droit à tenir un discours moral utopique.

*

Entretien

@

M. BERNARD MACH : Avant de donner la parole à mes collègues (MM. Bernard Courvoisier et Walter Herrmann, de la Faculté de médecine de l'Université de Genève ; Thierry Deonna et Graziano Pescia, de la Faculté de médecine de l'Université de Lausanne, Eric Fuchs, professeur à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève), j'aimerais interpeller M. Testart pour une mise au point. Nous partageons tous votre préoccupation concernant toute intervention qui viserait à normaliser ou à modifier le potentiel génétique d'un embryon. Je ne comprends pas cette inquiétude, en revanche, dans la mesure où l'intervention est limitée à une fertilisation *in vitro,* sans sélection, sans intervention, sans manipulation, donc sans choix, qui équivaut génétiquement et éthiquement à une grossesse normale, à ceci près que l'acte de la fécondation a lieu en dehors du ventre de la mère. Je ne vois donc pas pourquoi vous intervenez, dès le début, en fonction d'une manipulation qui modifierait génétiquement le devenir de l'œuf lui-même. Ne peut-il pas y avoir un simple acte médical, la fertilisation *in vitro,* qui n'implique aucune sélection, aucune normalisation, aucun jugement du médecin sur les bons ou les mauvais ovules ?

M. JACQUES TESTART : Cela peut exister, mais sera de moins en moins souvent le cas. L'année dernière, quand j'ai lancé ce que la presse a appelé mon

cri d'alarme, personne ne prétendait encore vouloir sélectionner les œufs humains fécondés *in vitro.* Il ne s'agit pas ici de manipulation génétique. Il y a deux choses. D'une part le diagnostic : on fait un tri entre les œufs, on ne les modifie pas, mais on prend ceux qui conviennent. D'autre part, il y a une chose qui n'est pas encore à l'ordre du jour, techniquement, mais qui viendra, j'en suis sûr, et qui consistera dans la modification de ces embryons. On ne parle donc, maintenant, que de diagnostic, de tri.

Or, quand j'ai lancé mon cri d'alarme, au mois de septembre, personne ne prétendait vouloir faire un tri. Mais, dans les discussions qui ont immédiatement suivi, j'ai entendu des médecins qui disaient : après tout, si on savait le faire, pourquoi pas ? J'ai entendu un grand gynécologue $_{p.156}$ parisien, qui fait de la fécondation *in vitro,* affirmer : si un couple qui a trois filles vient dans mon cabinet et me demande d'avoir un garçon, si j'ai les moyens techniques de faire cela, pourquoi les priverais-je de cette chance ? Ce qui est tout à fait nouveau, depuis lors, c'est la décision qu'ont prise les Anglais de travailler sur ce sujet ; c'est aussi l'annonce, il y a quelques mois, du premier succès dans le diagnostic du sexe chez un embryon âgé de deux jours — il s'agit d'embryons qu'on manipule tous les jours par dizaines, au laboratoire. Cette méthode est donc d'ores et déjà disponible, et la volonté de l'utiliser existe. La demande va être créée auprès des patients. Cela commence déjà : les patients qui viennent nous voir nous posent sérieusement la question. Ce que je prévois, c'est qu'à partir du moment où cette méthode sera disponible — et elle va l'être —, elle va s'appliquer aux couples à risque, c'est-à-dire aux gens pour qui on ne peut pas se permettre de faire naître un enfant d'un sexe déterminé, parce qu'on sait qu'il sera porteur d'une grave anomalie. Dans un tel cadre, il y a de bonnes raisons de mettre au point la méthode, pour éviter la naissance d'un enfant anormal. Mais ce que j'ai observé, dans la pratique, c'est la dérive. Il y a cinq ans, tous les couples qui venaient en fécondation *in vitro* étaient des couples stériles. Aujourd'hui, la moitié seulement des gens qui viennent correspondent à cette définition. Des gens qui n'ont pas d'enfant un an après leur mariage viennent faire une fécondation *in vitro.*

Je suis inquiet devant ces dérives. La demande s'élargit, en même temps que croît le laxisme médical. A partir du moment où on saura que dans certains lieux, on peut avoir un garçon ou une fille *in vitro,* je crois qu'un grave problème apparaîtra : on va créer une demande qui ne sera pas une demande de confort,

comme on peut dire aujourd'hui, mais un véritable malheur. Les gens n'ayant pas accès à cette technique, bien qu'ayant cotisé à la sécurité sociale, vont être aussi malheureux que ceux qui, aujourd'hui, sont stériles. On ne fait que déplacer un problème.

M. BERNARD MACH : Je crois qu'il faut distinguer le problème du diagnostic prénatal, qui a une dimension éthique essentielle, parce qu'il implique un tri, et donc la notion de norme, du problème de la procréation *in vitro,* dont vous avez parlé tout à l'heure. Pour introduire la discussion dans un contexte non plus français mais suisse, je vais demander au professeur B. Courvoisier de nous parler de l'état actuel de la question en Suisse, notamment en ce qui concerne les recommandations — nous n'avons aucune législation en cette matière — de l'Académie suisse des sciences médicales.

M. BERNARD COURVOISIER : J'aimerais préciser, avant tout, que l'Académie suisse n'a rien à voir avec l'Académie française. Il s'agit d'une fondation pour l'avancement des sciences médicales, en Suisse et à l'étranger, qui a été créée en 1943. Je donne ces précisions, car la plupart des gens, en Suisse même, ignorent totalement ce qu'est l'Académie.

p.157 Cette institution, consciente de l'actualité des problèmes d'éthique, a créé en 1979, sous la présidence du professeur Mach, une commission centrale d'éthique. Celle-ci est pluridisciplinaire, et comprend des médecins des deux sexes, des infirmières, des juristes et des professeurs de médecine légale. Nos travaux sont liés aux recommandations émanant d'organisations internationales. Une de nos tâches consiste à établir des directives et des recommandations, pour chacune desquelles nous faisons appel à des commissions *ad hoc,* largement multidisciplinaires.

Dans le domaine de la procréation, nous nous sommes occupés des trois problèmes que l'on vient d'évoquer, de l'insémination artificielle, qui est au point depuis longtemps et que nous sommes actuellement en train de revoir, de la fécondation *in vitro* et du transfert d'embryons, du diagnostic prénatal, qui est au cœur de nos préoccupations et qui est l'objet d'une commission spéciale, récemment créée, sous la direction du professeur T. Deonna. Ce dernier point est, pour nous, de loin le plus important de l'éthique de la procréation. En ce qui concerne la technologie génétique proprement dite, nous sommes inclus dans

une commission beaucoup plus vaste, qui est patronnée par l'Académie des sciences médicales et l'Académie des sciences techniques, ainsi que par la Société helvétique des sciences naturelles.

Deux mots à propos de la fécondation *in vitro.* Une commission très largement multidisciplinaire, comprenant des médecins des deux sexes, des infirmières, des juristes, des théologiens, des philosophes, des sociologues, a établi en 1984 un projet de directive. Celui-ci a été soumis à l'opinion du corps médical, dont les réactions ont déterminé le contenu d'une deuxième version, établie en 1985 et toujours en vigueur. Ces directives sont actuelles, elles ont un caractère provisoire, car nous tenons absolument à garder la flexibilité nécessaire à toute éthique, qui doit être apte à s'adapter en tout temps à l'évolution de la science. De plus, nos directives suisses sont très restrictives : il s'agit exclusivement d'une méthode destinée aux couples stériles, l'insémination artificielle n'est pas autorisée ; la conservation des embryons au-delà de la période nécessaire à l'opération en cours n'est pas autorisée, la fécondation *in vitro* et le transfert d'embryons ne doivent pas servir à créer les prémisses de mères d'emprunt, les embryons humains ne doivent pas être utilisés comme objets de recherche. Tout cela a été l'objet de très longues discussions et réflexions. Enfin, ces directives n'ont évidemment aucun caractère obligatoire. Notre mission est consultative, nos avis sont néanmoins considérés avec beaucoup d'attention par le corps médical suisse, et servent fréquemment de référence quand se posent des problèmes juridiques. Il appartient au législateur et aux autorités gouvernementales d'indiquer les domaines qui devraient requérir des normes juridiques. En ce qui concerne la fécondation *in vitro* et le transfert d'embryons, plusieurs cantons, dont Genève en première ligne, ont cependant établi des règlements indiquant très clairement que cette méthode doit être pratiquée en appliquant les directives de 1985. Il est évident que la meilleure garantie d'efficacité de ces recommandations, c'est la liaison avec le corps médical. C'est pourquoi nous avons créé une commission de coordination, présidée par le professeur W. Herrmann, qui réunit régulièrement tous les $_{p.158}$ gynécologues suisses pratiquant cette méthode, et qui permet d'évaluer les résultats, d'avoir l'avis des gynécologues, bref, d'avoir ce qu'on appelle un *feed-back.*

M. WALTER HERRMANN : Je félicite M. Testart pour le courage de sa décision, même si je ne partage pas ses opinions. Je ne suis en effet pas convaincu de la

réalité des spectres que vous nous avez présentés. La recherche et l'expansion du savoir sont à mon avis les conditions de notre liberté intellectuelle et sociale. Au moment où l'évolution des techniques, de la chimie, de la physique, où l'explosion démographique de certains pays font peser sur nous une menace, je ne crois pas que les recherches dans le domaine de la reproduction humaine puissent être laissées de côté. Il s'avère aujourd'hui que la partie importante de la recherche portant sur la reproduction humaine concerne la fertilisation *in vitro.* Il y a dix ou vingt ans, beaucoup d'argent a été mis à la disposition de la recherche dans ce domaine. On a cherché à développer des méthodes de contraception. Simultanément, on a été témoin de l'explosion des populations, ce qui a posé des problèmes qui touchent aussi à ce que vous avez mentionné au début, c'est-à-dire à votre objection au perfectionnement des races animales ou des graminées, toutes techniques dont nous devrons peut-être nous servir un jour pour aider les autres, sans penser aux pléthores de production qui sévissent actuellement dans notre pays.

Dans ce monde où la technicité et les progrès techniques sont tels que nous avons tous pris l'habitude de faire confiance aux spécialistes — au pilote de votre avion, au médecin qui vous opère —, nous devons nous fier également au spécialiste qui fait des recherches en matière de reproduction humaine, en d'autres termes à des gens comme vous. Et si des gens comme vous commencent à dire qu'ils ont peur, qu'ils ne veulent pas continuer, c'est un peu comme si le pilote quittait sa cabine et refusait de manipuler ses instruments. (Rires.) Vous avez été un exemple dans votre travail, et ce que vous nous présentez ce soir, à savoir la peur des abus que pourrait engendrer le progrès, est bien sûr présent dans l'esprit de chacun, mais je ne crois pas que la peur des abus doive aboutir à une mise en cause du progrès scientifique. Les abus doivent être contrôlés par la loi, par l'intervention de la société, mais non par l'arrêt du progrès de cette société.

M. BERNARD MACH : Je crois que la réaction de la salle montre la facilité avec laquelle ce problème peut être simplifié. (Manifestations.) M. Herrmann a employé tout à l'heure le terme de spectre. Pour le moment, je ne veux pas entrer dans un débat avec notre conférencier, parce qu'il tombe manifestement dans ce qu'on pourrait appeler une dialectique antiscientifique qui est fortement partagée par la grande partie du public — je dirais presque qu'il l'alimente. Mais

je crois qu'il a fondamentalement raison quand il s'agit des abus qu'il a dénoncés lui-même tout à l'heure. Par contre, j'aimerais le confronter à la phrase suivante : respecter la personne humaine, c'est donner aux parents la meilleure chance de p.159 succès, dès la décision de tenter de résoudre avec eux leur problème. Après que vous avez pris votre décision, après que vous avez dénoncé les abus dont vous parliez tout à l'heure, si un couple vous demande de remplacer la nature en accomplissant un geste qui lui permet d'avoir un enfant, pourquoi vous en tenez-vous à un refus absolu de l'aider ?

M. JACQUES TESTART : Vous avez cité une phrase de mon livre où je dis effectivement qu'à partir du moment où l'on s'est engagé à servir un couple avec les technologies d'aujourd'hui, il faut le faire du mieux qu'on peut. Mais je n'ai pas dit qu'il faille faire n'importe quoi. On a parlé tout à l'heure des règlements suisses ; en Suisse, un centre de fécondation *in vitro* voit-il contrôlées les indications médicales qu'il accepte de prendre pour la fécondation *in vitro* ? Y a-t-il quelqu'un qui se préoccupe de savoir pourquoi ces gens-là passent dans ce circuit, qui est très lourd, qui est sans aucun doute traumatique ? Quelqu'un qui se préoccupe de savoir pourquoi on va opérer une femme, lui prélever des ovules, l'endormir ? Y a-t-il un contrôle sur l'activité médicale, de ce point de vue ? La Suisse, si cela est, serait le seul pays dans ce cas.

M. WALTER HERRMANN : J'ai convoqué dernièrement tous les groupes suisses qui pratiquent la fertilisation *in vitro.* Ils ont présenté leur méthode, leurs indications et leurs résultats. D'emblée, chaque groupe a affirmé qu'il respectait entièrement les recommandations de l'Académie suisse. En analysant les dossiers détaillés qu'ils nous ont remis, nous avons pu constater que les recommandations étaient respectées dans chaque cas. Les indications que vous avez mentionnées, comme une stérilité d'une année, ne sont pas acceptables au niveau de nos groupes. J'ajoute que pour huit groupes et quatre cents femmes traitées, il y a environ quarante enfants qui naissent. En France, vous avez dit qu'il y a douze mille couples traités par année, et qu'il y en a eu soixante mille en tout, jusqu'à maintenant ; par année, vous obtenez environ deux mille grossesses. La proportion est approximativement la même qu'en Suisse, soit de 10 à 20 % par an, et non de 20 %.

M. BERNARD COURVOISIER : Je n'aimerais pas que nous nous perdions dans une discussion sur des chiffres. Mais j'aimerais encore insister sur le fait que le contrôle qui se fait en Suisse, de manière vraiment très régulière, nous permet de dire qu'actuellement, les directives que nous avons établies, et qui rejettent l'utilisation d'embryons humains comme objets de recherche, sont entièrement respectées.

M. JACQUES TESTART : Je pense qu'elles le sont également en France, puisque le Comité d'Ethique, qui a le même pouvoir moral que l'Académie suisse, a pris cette résolution en décembre. Sauf dans p.160 certains cas exceptionnels, les embryons humains ne peuvent être utilisés pour la recherche. Par ailleurs, je me réjouis de savoir qu'en Suisse, les gens qui subissent une fécondation *in vitro* n'ont aucune autre façon d'avoir un enfant. C'est tout à fait original dans le monde.

Je voudrais tout de même répondre à quelques points. On a dit tout à l'heure que le pilote n'avait pas le droit d'abandonner l'avion. Je signale qu'il y a beaucoup de pilotes, et que si un pilote quitte son avion, les gens monteront simplement dans un autre avion. Ce n'est donc pas comparable. Vous m'avez presque reproché le fait que le public partagerait ma « dialectique antiscientifique ». On pourrait discuter de cette dernière ; j'ai quand même souligné tout à l'heure que je n'étais pas contre la recherche. Je veux seulement savoir à quoi elle va servir, et le savoir avant de l'entreprendre. C'est de cela qu'il faudrait parler. Quant à savoir si le public partage mes opinions, toute la question est de savoir s'il s'agit d'un public choisi, et dans ce cas je précise que ce n'est pas moi qui ai fait les invitations, ou s'il s'agit d'un public représentatif de la majorité des Genevois, et dans ce cas il me semble qu'il y a des problèmes dans la médecine d'aujourd'hui, puisque ces gens me paraissent ne pas être tout à fait d'accord avec ce qui se passe.

M. ERIC FUCHS : Je suis le seul, autour de cette table, qui ne soit pas médecin. Ce qui m'intrigue, c'est qu'il existe une sorte de fascination de l'acte scientifique, en même temps qu'une inquiétude. J'ai été très touché par l'exposé du docteur Testart, mais aussi troublé. Le problème qu'il nous pose, et que nous éprouvons tous, est celui de la limite d'une recherche. Mais comment pose-t-il cette limite ? Puisque le savoir, selon votre expression magnifique, doit être au

service de l'homme, comment décidera-on de ce qui est, ou n'est pas, au service de l'homme ? Quels sont les critères éthiques qui vous paraissent aujourd'hui possibles, et comment pourrons-nous les dégager dans une réflexion commune ? Je perçois ici la présence d'un problème considérable : il y a d'un côté des gens qui savent, qui ont le pouvoir du savoir, et de l'autre une population à la fois fascinée par ce savoir, toute prête à s'y rendre, et inquiète. Pourrait-on concevoir de parvenir à une sorte de consensus, de contrat qui fixerait à la recherche, non des limites prescrites d'avance, mais un cadre dans lequel il serait possible de contrôler ses déviances ? Cela me paraît important, dans la mesure où nous sommes dans une société pluraliste, où donc il n'y a pas une opinion dominante qui s'impose et dicte ses normes. Ce n'est pas seulement le problème de la science qui est en jeu, mais celui du fonctionnement de notre société démocratique.

Je serais heureux que M. Testart nous aide à y voir clair, car je crois que son interrogation ne peut pas ne pas nous toucher profondément. La technique, qui se veut au service de l'homme, aboutit à un appauvrissement, un aplatissement de l'homme. Comment, d'ailleurs, peut-on confier à la technique le soin de résoudre les problèmes qu'elle a elle-même suscités, sans référence à autre chose qu'elle-même ? Quelle est cette autre chose : la conscience du chercheur ?

M. JACQUES TESTART : $_{p.161}$ Vous avez posé la grande question, et je n'ai pas la bonne réponse... Si j'ai voulu arrêter certaines voies de recherche, c'est parce que je savais qu'on ne trouverait pas tout de suite une solution telle que celle que vous demandez. J'aimerais qu'on en trouve. Comment la science pourrait-elle être au service de l'homme ? Je crois qu'on peut répondre par le mot : démocratie, structure démocratique d'information et de décision. Mais cela reste encore assez creux. Il faut observer que les médias font un travail qui ne correspond pas du tout à ce qu'on pourrait attendre dans ce sens, puisqu'ils organisent un spectacle, au lieu d'informer. On peut remarquer également que les structures qui vont discuter, ou donner des avis, ou décider, ne sont pas vraiment multidisciplinaires. Le Comité national d'Ethique, par exemple, qui est supposé multidisciplinaire, compte 24 médecins et chercheurs scientifiques sur 36 membres ; deux tiers de ses membres sont donc partie prenante pour le progrès. Je constate que dans cette assemblée-ci, tout le monde est médecin

sauf moi et M. Fuchs. Un peu partout on retrouve cette attitude qui consiste à considérer l'éthique médicale comme la propriété des médecins. Je pense que c'est là quelque chose de très dangereux. Il faut faire place à l'intervention des philosophes, des psychanalystes, des sociologues, des épistémologues, des gens qui ont pour métier de réfléchir aux problèmes de la société. Ils devraient être présents dans les structures nationales d'éthique. Il faudrait aussi faire place, éventuellement, aux consommateurs, car les problèmes dont on parle sont finalement très simples. N'importe qui, un boulanger, un plombier qui s'intéressent au problème, en sauront aussi long, après la lecture de deux ou trois livres, que n'importe quel médecin siégeant dans un comité. Il ne s'agit pas de savoir en détail comment on reconnaît une cellule, mais de raisonner. C'est presque de la mécanique. Les problèmes sont donc très simples, et n'importe qui peut être amené à formuler des propositions à leur propos. Ce qu'il faut, c'est trouver le relais entre des comités multidisciplinaires qui vont donner des avis, et la base, c'est-à-dire les laboratoires, les hôpitaux, les lieux d'intervention. A ce niveau, il n'existe pas grand-chose. Aujourd'hui, il y a trop de moyens techniques disponibles, dans ces secteurs de pointe, pour qu'on laisse les techniciens agir sans aucun contrôle. Cela me paraît de la folie. Il peut se passer beaucoup trop de choses. Un contrôle est aujourd'hui nécessaire.

M. BERNARD COURVOISIER : Je pense que vous avez parfaitement raison. Je me permets de rappeler que pour la fécondation *in vitro,* la commission en question, qui a siégé pendant deux ans, comprenait des philosophes, des théologiens catholiques et protestants, des femmes, des infirmières, des médecins, et qu'elle était donc largement multidisciplinaire.

M. BERNARD MACH : Je crois que l'idée d'une réflexion au niveau de la population, face au pouvoir de la science, est une nécessité. Je ne crois pas que la société soit préparée à ce genre de réflexion, $_{p.162}$ par ses structures. Il existe des parlements qui votent des lois, il existe des académies de médecine qui discutent de ces problèmes entre initiés. Nous ne disposons pas de la flexibilité d'une structure qui permette de refléter à la fois la sensibilité, les connaissances, l'inquiétude de tout le monde.

J'aimerais faire allusion à une étape relativement similaire à celle que vous avez vécue. C'était il y a onze ans, à l'époque où les manipulations génétiques

in vitro, c'est-à-dire l'introduction de gènes dans une cellule de bactérie, sont devenues possibles. Il s'agissait de manipulations relativement simples — je partage tout à fait votre avis sur la simplicité de l'explication sur ces questions. Un savant californien décida alors, de manière assez spectaculaire, d'arrêter ses expériences, parce qu'il s'était trouvé confronté aux implications et aux inquiétudes que pouvait susciter, selon lui, ce domaine inconnu. Son action a donné lieu à un fameux moratoire, qui a duré un an, pendant lequel les savants, avec une communauté scientifique largement représentée, examinèrent les implications et dangers que pouvaient receler les manipulations génétiques. Il en sortit une série de directives. Cette étape de réflexion, où le savant discute avec ses partenaires sociaux, constitue un précédent intéressant. Je ne veux pas pousser trop loin l'analogie, parce que les circonstances ne sont pas tout à fait comparables, mais je crois que nous pouvons tous souscrire à votre demande légitime. Faut-il être dogmatique dans le refus ou faut-il être inquiet et constructif dans la discussion ? C'est là une importante question de nuance.

Venons-en maintenant au problème du diagnostic prénatal. Vous savez qu'on quitte le domaine de la fertilisation d'un œuf *in vitro,* et qu'on entre dans la problématique de l'analyse, pendant les premières semaines d'une grossesse, de la normalité d'un embryon conçu par des voies tout à fait normales. On peut par exemple diagnostiquer, pendant la grossesse, la présence d'un enfant potentiellement mongol. Dans la pratique du diagnostic prénatal se pose donc la question d'un choix. Quand il s'agit de mongolisme, le problème est relativement simple, il devient beaucoup plus compliqué quand il s'agit d'affections moins catastrophiques. Je vois personnellement un risque de dérapage dramatique dans la simplification du diagnostic prénatal : le jour où on pourra prédire un diabète ou une maladie plus ou moins bénigne, on risque de désirer avoir ce qu'on a appelé des enfants à la carte, en recourant à un diagnostic prénatal abusif. Dans certains cas, cela peut éviter des drames, le risque de dérapage est néanmoins présent. Il convient donc d'ouvrir un débat sur les limites et les possibilités du diagnostic prénatal.

M. THIERRY DEONNA : Je commence en rappelant une phrase de M. Testart : « je pense que la naissance d'une enfant mongolien ou myopathe n'est pas souhaitable ». Il admet implicitement qu'une caractéristique, une déviance de l'individu peut justifier une non-vie. Si l'on considère maintenant ce que sont un

enfant mongolien et un enfant p.163 myopathe, on constate qu'il s'agit de conditions tout à fait différentes. Dans un cas, celui du mongol, il y a une limitation intellectuelle variable, une dépendance limitée, une vie qui peut être assez longue, et d'une qualité assez bonne. Le myopathe est un enfant intelligent, mais affecté d'un handicap physique, et d'une durée de vie limitée. A l'intérieur de cette déviance pour laquelle on accepte implicitement l'interruption de grossesse, il y a donc, déjà, des différences de qualité de vie qui justifient une discussion. Cela montre la complexité des débats, portant seulement sur deux maladies que peut déceler le diagnostic prénatal.

Il est donc parfaitement normal que tout le monde partage vos inquiétudes ; nous sommes tous dans le même bateau. Je crois que deux situations très différentes peuvent se présenter dans le diagnostic prénatal. Il y a les situations dites à risque, celle des familles qui ont déjà eu un enfant handicapé, qui savent ce qu'est la vie d'un tel enfant, et sont par conséquent en état de faire un choix ; vous avez dit que le travail du médecin est d'aider les parents à faire leur choix : dans ce cas, ils peuvent le faire en connaissance de cause. Le problème est plus compliqué quand on ne se trouve plus dans une situation de risque élevé, quand il devient possible de faire du *screening,* c'est-à-dire de diagnostiquer des affections beaucoup plus bénignes, où la question de la norme et de la déviance se pose de manière infiniment plus délicate. Le problème du *screening,* en fait, existe déjà en Suisse. Une malformation qui s'appelle la spina bifida, malformation congénitale, peut être décelée par un prélèvement de sang que l'on effectue sur toutes les femmes enceintes ; sa présence peut ensuite être prouvée par des tests plus compliqués. On part d'un groupe qui n'est pas à risque, mais où il est possible que certains enfants soient affectés de cette anomalie, dont par ailleurs le spectre est extrêmement variable : certains sont très sévèrement atteints, d'autres le sont beaucoup moins. On se trouve là devant un dilemme éthique quasiment caricatural : quelle est la valeur de la vie, avec tel ou tel handicap ? Il n'y a pas de solution simple. Comment peut-on éviter les dérapages ? Une commission a précisément travaillé là-dessus. Il faut penser à toutes les personnes concernées par le diagnostic prénatal, à l'enfant à naître, aux parents qui doivent choisir, aux éventuels frères et sœurs, à ceux qui vivent déjà avec le handicap en question, en sachant qu'on hésite à éliminer ceux qui en sont affectés. Il faut encore prendre en considération le cas des maladies qu'on peut diagnostiquer à l'état prénatal, mais que l'on peut traiter ;

on laisse vivre et l'on soigne, dans cette hypothèse, des enfants qui pourront vivre avec leur maladie, mais qui risquent de la transmettre. Il y a aussi l'intérêt de la société, chargée de prendre en charge les handicapés : combien cela lui coûte-t-il, quelle est sa marge de tolérance ? En ce qui concerne le diagnostic génétique, certaines méthodes impliquent de tester non seulement le fœtus, mais les parents ou les collatéraux, c'est-à-dire de réunir des informations génétiques sur des gens qui ne l'ont pas demandé, avec toutes les conséquences que cela peut impliquer sur la connaissance de leur propre santé et de leurs propres risques. Voilà quelques-uns des problèmes que l'on peut soulever.

M. GRAZIANO PESCIA : p.164 Quelques remarques, d'abord, à propos de ce qu'a dit M. Testart. J'ai beaucoup aimé la forme de votre exposé, mais n'en ai pas toujours apprécié la substance. Je vous trouve trop alarmiste. Vous donnez l'impression que la fécondation *in vitro* va devenir la méthode de choix de la reproduction humaine. Vous avez parlé des œufs anormaux, qui sont nombreux, c'est vrai — qu'ils soient obtenus de façon artisanale ou *in vitro.* S'ils sont nombreux au moment de la conception, ils le sont moins, cependant, au moment de la naissance. Cela traduit le phénomène de pression sélective qui s'exerce naturellement contre les anomalies constitutionnelles des chromosomes. Je crois qu'il est absolument irréaliste, en tout cas en Suisse, d'imaginer qu'on va résoudre le problème du diagnostic prénatal par la fécondation *in vitro* et le diagnostic sur l'œuf. Je crois que nous sommes des hommes et des femmes plus pratiques, et que nous laissons faire la nature, du moins pendant les premières semaines de la grossesse, au cours desquelles s'exerce précisément cette sélection. Ensuite seulement, on pratique le diagnostic prénatal. Ce n'est pas là une chose nouvelle ; il se pratique depuis vingt ans. Or, il peut être programmé ; c'est la situation la plus facile pour tout le monde — bien qu'il s'agisse d'un problème toujours difficile sur le plan éthique et humain, sinon médical. Mais il peut aussi être fortuit : on peut par exemple, au hasard d'une échographie, découvrir une malformation plus ou moins grave. Cela pose passablement de problèmes, au niveau de la gestion de cette information, que ce soit du point de vue médical ou de celui des principaux intéressés.

Il y a plusieurs méthodes de diagnostic prénatal, six ou sept au moins, il y a

l'amniocentèse, le prélèvement des villosités choriales, l'échographie, la ponction du cordon ombilical pour certaines infections comme la toxoplasmose, la fœtoscopie, etc. Heureusement, le diagnostic prénatal, dans la grande majorité des cas et en tenant compte des indications, c'est-à-dire des facteurs de risque qui ont nécessité l'intervention, aboutit à une conclusion de normalité. Affirmer que l'examen génétique est normal ne signifie pas que le bébé sera nécessairement normal : il peut bien sûr porter un autre défaut, non diagnostiquable par nos interventions. Cela pose un autre problème éthique, celui de l'enfant qui naît avec un handicap autre que celui qu'on redoutait. Quoi qu'il en soit, il n'y a qu'une petite minorité de 2 % de cas anormaux, mises à part les maladies héréditaires, où la proportion peut grimper à 25, voire 50 % des cas. Il existe donc une pathologie sérieuse. Ce que l'on cherche, dans les examens de routine, c'est l'état des chromosomes. Or, les anomalies chromosomiques, à deux ou trois exceptions près, comportent toutes une encéphalopathie grave. On a cité le mongolisme ; il existe 550 autres possibilités qui se voient par l'analyse des chromosomes, avec ou sans malformation.

Dès le moment où le diagnostic est porté, il faut « faire avec », c'est-à-dire faire un choix entre deux choses : ou bien poursuivre la grossesse, et se préparer à accueillir l'enfant en sachant qu'il est handicapé, ou bien l'interrompre. Il n'existe en effet pas de solution miracle, d'injection qui guérirait le fœtus ou l'embryon — sauf une ou deux exceptions. Reste le cas des maladies héréditaires, où l'analyse se fait par la comparaison de $_{p.165}$ différents membres de la famille, les deux parents et éventuellement les collatéraux.

Un autre problème est actuellement en train de surgir. Il apparaît quand on pose un diagnostic de normalité sur un porteur sain. Prenons l'exemple de l'hémophilie : on sait que c'est une maladie qui se transmet par les femmes ; ainsi la fillette, la future enfant peut être saine, mais on sait qu'elle risque de transmettre la maladie. Que faire ? De même, si l'on fait le test de la thalassémie ou de la mucoviscidose, et que l'on constate que l'embryon est porteur sain, on se trouve devant un choix éthique qui doit faire réfléchir.

M. BERNARD MACH : Pourriez-vous nous dire dans votre réponse, M. Testart, si vous êtes d'accord avec l'affirmation que le diagnostic prénatal, dans son principe même, ne peut pas être rejeté de façon absolue, parce qu'il comporte un potentiel de normalisation pour des cas dramatiques, potentiel qui peut être

un bienfait pour la famille ? Il m'intéresserait de savoir si vous partagez mon inquiétude sur les dérapages dans ce domaine, et comment vous envisagez d'y remédier.

M. JACQUES TESTART : On l'a dit, le diagnostic prénatal permet d'analyser une situation de risque. On sait que des avortements se pratiquent, par exemple en Chine et en Inde, sur une simple indication de sexe, établie par échographie, donc très tardivement. C'est quelque chose qui arrive parfois dans nos pays, de manière clandestine, et heureusement dans des proportions très réduites. Je ne vois donc pas du tout de la même façon ce diagnostic prénatal — celui dont je parlais tout à l'heure étant un diagnostic de préimplantation. Il ne s'agit pas du tout du même problème, car il y a, en dehors de quelques cas caricaturaux, un garde-fou naturel devant les abus d'indications pour l'avortement : c'est l'avortement lui-même. Avorter, c'est une épreuve, qui ne se compare pas avec le fait pour un couple d'avoir six embryons produits *in vitro,* produits dans six tubes dont trois seront jetés. Il n'y a ici aucune épreuve ; c'est simplement un tri. Je crois donc que c'est complètement différent. Il existe un garde-fou naturel dans le cas de l'avortement, il n'y en a pas dans le cas d'un diagnostic génétique sur des embryons produits *in vitro.* Certes, je ne prétends pas que tout le monde va passer par la fécondation *in vitro,* mais je crois que de plus en plus de gens vont le faire, pour cette raison précisément. Pour les couples à risque, bien sûr, il y aura de très bonnes raisons médicales : pour avoir un certain nombre d'embryons, il arrive souvent qu'on en ait dix simultanément, mieux vaut donc s'assurer tout de suite de la qualité de ceux qu'on va remettre dans l'utérus, pour éviter un avortement qui est toujours traumatisant. Le système qui consiste à porter un diagnostic sur l'œuf avant qu'il soit dans l'utérus, va dans le sens de ce que les gens demandent pour la consommation en général, pour tous leurs nouveaux besoins. Ils veulent une assistance par des spécialistes — que ce soit pour leur téléviseur ou leur santé. Ils veulent aussi une assurance p.166 contre le hasard — on ne veut plus courir aucun risque. C'est pourquoi je crois que cette méthode-là a de l'avenir et va se développer, d'abord pour les couples à risque, de façon tout à fait motivée, puis pour les gens stériles, ou considérés comme tels par le corps médical. Ils pourront bientôt, d'ici quelques années, bénéficier des avantages de laboratoires où on disposera de tout l'équipement pour analyser les embryons. On ne voit donc pas pourquoi on n'en profiterait

pas, pour de très bonnes raisons. Ensuite, les indications vont s'élargir de plus en plus, parce que les gens sauront que ça ne marche pas si mal — aujourd'hui, la fécondation *in vitro* marche aussi bien que la fécondation naturelle : 15 à 20 % de chances d'avoir un bébé à chaque cycle d'ovulation de la femme, c'est ce que fait la nature, et c'est ce que fait la fécondation *in vitro.* C'est là quelque chose qu'il faut prendre en considération. Il n'y a plus d'opération lourde en fécondation *in vitro* ; il n'y a plus d'anesthésie, les gens ne dorment plus à l'hôpital, ils y passent une demi-heure et repartent. C'est donc une méthode en pleine évolution, dont les résultats s'améliorent et les lourdeurs diminuent. Elle fournit une assistance par des spécialistes et une assurance contre le risque ou le hasard génétique : elle aura donc de plus en plus de demandeurs. C'est pourquoi je pose le problème de l'indication médicale de la fécondation *in vitro.* J'observe qu'en France, aux Etats-Unis, en Angleterre, dans tous les pays sauf en Suisse, il n'y a pas de contrôle sur les indications médicales, ce qui signifie que le médecin, dans le cadre du colloque singulier qu'il a avec le patient, décide de la meilleure thérapeutique à pratiquer. C'est ainsi qu'on aboutit à ce résultat qu'une personne sur six, dans l'année de l'attente, fait un enfant toute seule, ce qui veut dire qu'elle n'aurait pas dû figurer sur la liste. Là-dessus, il n'y a pas de débat, et il n'y aura jamais de contrôle. Devant cette situation, je pense qu'il ne faut pas mettre le pied à l'étrier, et qu'il faut se garder d'avoir des méthodes de diagnostic sur l'embryon. En revanche, je ne suis pas du tout opposé aux méthodes de diagnostic prénatal, dans la mesure où, je vous l'ai dit, l'avortement est un garde-fou naturel.

M. BERNARD MACH : Vous dites que vous n'êtes pas contre les méthodes de diagnostic prénatal ; mais ne craignez-vous pas des abus dans ce domaine aussi ? Un diagnostic qui permet de prévoir un mongolisme, entraîne certainement une décision d'intervention ; mais il y a maintenant des diagnostics qui permettent d'identifier des maladies beaucoup plus bénignes : n'y a-t-il pas là une possibilité de dérapage, qui pourrait aller jusqu'à l'abus de l'enfant à la carte ? Dans ce domaine, je suis plus restrictif que vous. Le fait de pouvoir découvrir le patrimoine génétique d'un enfant à quelques semaines constitue à mon avis un risque. Le choix du normal par rapport au non-normal peut devenir la source d'abus, voire d'une commercialisation, ce qui augmenterait encore les risques de dérapage. Vous qui êtes parti en croisade

contre les dangers et les abus évidents que vous avez dénoncés, en matière de fertilisation *in vitro,* ne croyez-vous pas qu'il existe également, dans le diagnostic prénatal d'une grossesse normale, un risque de dérapage dans les indications d'intervention ?

M. JACQUES TESTART : $_{p.167}$ Il y a effectivement un tel risque. Il est arrivé à Paris que des gens fassent un diagnostic pour savoir s'ils ont un enfant normal, découvrent ainsi que ce sera une fille, et se rendent immédiatement à l'hôpital d'à côté pour faire un avortement, sans qu'il y ait de liaison entre ceux qui ont fait le diagnostic et ceux qui font l'avortement. Mais ce risque me paraît réduit, parce que l'avortement n'est pas une intervention facile à vivre. Même s'il est précoce, c'est une épreuve.

M. ERIC FUCHS : Il me semble que le diagnostic prénatal est un bon exemple d'une sorte de dérapage non prévu de la médecine. Au départ, bien entendu, il y a une volonté de service, de connaissance, d'approfondissement du diagnostic, et on en arrive peu à peu à une médecine de type eugénique. L'emprise du modèle technique et d'une certaine idée de la normalité est telle que l'on finit par faire confiance à la médecine et aux médecins pour définir une sorte d'image de ce que doit être l'enfant correct. Si on en arrive là, qu'est-ce qui va définir la normalité ? Vous parlez du normal et de l'anormal. Il y a bien entendu des cas extrêmes, qui sont faciles à définir ; mais il y a aussi une zone mixte où les choses deviennent plus complexes. Qui va définir la normalité, et comment ? Qu'est-ce qu'un homme normal, un enfant, un bébé normaux ? Qui aura le pouvoir de le dire ? Ces questions me préoccupent énormément. Je veux bien entendre l'optimisme de certains médecins, mais il me semble qu'il faudrait se donner le temps de réfléchir à tout cela.

M. BERNARD MACH : Le problème nous concerne tous, et je répète que ce n'est pas un problème de spécialiste. Je donne donc la parole au public.

M. ROGER ERRERA : J'ai écouté avec attention les précisions que nous a données M. Courvoisier sur l'élaboration des directives de l'Académie suisse. J'ai noté au passage la phrase suivante : l'éthique doit être constamment flexible. Cela m'a surpris. Les directives dont M. Courvoisier a parlé précisent-elles si, en

matière d'éthique, certaines normes relevant de la déontologie médicale au sens plein du terme, ne sont pas flexibles ? Y a-t-il, en d'autres termes, des éléments sur lesquels on ne doit pas transiger ? Si oui, j'aimerais savoir ce qu'en disent les directives ; si elles ne disent rien, j'aimerais avoir l'opinion personnelle de M. Courvoisier, ainsi que celle de M. Testart.

M. BERNARD COURVOISIER : En affirmant que l'éthique doit être flexible, j'ai voulu dire que les méthodes dont nous parlons, qu'il s'agisse de la fécondation *in vitro* ou de l'insémination artificielle, du diagnostic prénatal ou de la technologie génétique, de l'expérimentation p.168 humaine ou animale, de l'euthanasie, etc., reposent toutes, fondamentalement, sur des principes immuables de morale, d'éthique, de déontologie. Mais dans leurs modalités pratiques, en revanche, elles doivent s'appuyer sur une conception flexible de l'éthique. Là-dessus, tous les membres de l'Association européenne des comités d'éthique sont d'accord.

M. JACQUES TESTART : Je suis d'accord. L'éthique ne peut pas être figée pour l'éternité. Elle change avec l'histoire, la géographie, l'information. D'une année à l'autre, il se pourrait très bien que l'opinion majoritaire change, dans un ou plusieurs pays. Il faut prendre la température à tout moment, essayer d'obtenir ce qu'on appelle un consensus, puis vivre avec jusqu'à ce qu'il soit modifié.

QUESTION : Vous avez posé vos limites, M. Testart, en disant qu'il faut arrêter la recherche à cause des dérapages. Je me demande si on ne pourrait placer les limites plus en amont. J'aimerais également mettre en question les techniques elles-mêmes — fertilisation *in vitro,* conception assistée. La question n'est pas seulement de savoir ce qui va arriver après, quels sont les risques de dérapage, mais aussi de savoir si l'on peut émettre un doute sur les techniques elles-mêmes. Pourquoi la stérilité, par exemple ? On essaie de répondre aux problèmes des femmes stériles, des couples stériles, mais d'où leur stérilité vient-elle ? On pourrait faire des recherches là-dessus, poser, par exemple, le problème du stérilet, dont on sait qu'il provoque parfois la stérilité. Vous avez parlé du droit, ou du problème de l'embryon ; je pose celui de la femme — je m'étonne d'ailleurs qu'il n'y ait pas beaucoup de femmes à votre table —, car les techniques de reproduction posent un problème à notre identité de femme. Elles mettent, en

particulier, en cause notre identité de mère : jusqu'à présent, celle-ci avait une certaine globalité ; on faisait un enfant, dont on était la mère génétique, biologique et sociale. Les nouvelles techniques tendent à faire de la femme une sorte de saucisson : son enfant est-il son enfant génétique, son enfant biologique ou son enfant social ? Je pense que cela pose à notre identité de femme un problème presque aussi douloureux que celui des femmes qui ne peuvent pas avoir d'enfant.

Autre question, qui concerne la société. Avoir des enfants, c'est un problème individuel, mais aussi un problème social. M. Herrmann a parlé d'explosion démographique, cela veut-il dire qu'il faut à tout prix faire des enfants pour les petits-bourgeois européens ou américains ?

M. JACQUES TESTART : Vous dites qu'il faut étudier les causes de la stérilité. C'est évident. Mais on les connaît à peu près. Le problème qu'il faut se poser, c'est plutôt celui de la prévention de la stérilité. On sait qu'il s'agit d'infections par des mycoplasmes ou d'autres petites bêtes que l'on connaît aujourd'hui ; on sait aussi, grâce au sida si l'on peut dire, que ces causes-là vont disparaître, ou au moins diminuer, alors qu'elles étaient plutôt en augmentation, puisque aujourd'hui les $_{p.169}$ couples ont tendance à prendre des précautions... surtout dans les rapports en dehors du couple. En cherchant à éviter le sida, on évite aussi ce type de contamination. On prévoit que le taux de stérilité par infection va diminuer.

Vous me reprochez de faire de la fécondation *in vitro.* On m'a déjà fait le coup plusieurs fois. J'ai dit tout à l'heure que je revendiquais le droit à tenir un discours moral utopique. Je ne peux cependant pas ne pas reconnaître que la fécondation *in vitro* est actuellement entrée dans les mœurs. On peut lui trouver des côtés négatifs, comme on peut en trouver aux vaccinations ou à n'importe quoi ; cela ne veut pas dire qu'il faille revenir en arrière. On m'a reproché parfois de vouloir revenir à la chandelle. Pas du tout. Je crois que dès le moment où une technologie est sur le marché, il faut l'adopter, car on est obligé de marcher avec. C'est pourquoi je prétends que c'est en amont de la recherche qu'il faut réfléchir, et non une fois qu'on a mis le produit sur le marché. C'est là que se trouve le vrai débat. On me dit aussi, parfois, que cela est vrai pour la recherche appliquée, mais pas pour la recherche fondamentale. Mais existe-t-il aujourd'hui une recherche fondamentale ? Je prétends que c'est une chose rarissime. A partir du moment où c'est l'Etat ou les institutions de recherche

publiques ou privées qui ont la charge de la production des connaissances, celles-ci ne sont plus produites gratuitement. Il en va ainsi depuis la dernière guerre. Quand on produit des connaissances, on sait déjà, ou on subodore, qu'on va pouvoir produire des technologies qui nous rendront compétitifs sur le marché international. Il n'y a pas de recherche vraiment fondamentale, qui se fasse simplement pour la connaissance. Il se trouve seulement que certaines recherches se situent plutôt au niveau du savoir, et d'autres plutôt au niveau de la vente. Mais le tout est complètement lié, non pas dans l'esprit du chercheur, mais dans l'esprit de celui qui le paie.

Mme JEANNE HERSCH : J'aimerais poser une question qui dépasse le rapport médecin-client-enfant, dont on parle toujours comme s'il s'agissait d'un système clos, où n'existeraient que les problèmes du médecin et de ceux qui le consultent. On fait abstraction de l'influence exercée sur la société, comme des ronds dans l'eau, par ce qui se passe entre le médecin et ses patients. Je veux dire que la pratique de certaines méthodes propage peu à peu le sentiment qu'on a le droit à tout, que lorsque quelque chose est refusé, c'est un scandale, une injustice, un drame, une torture. Les sentiments deviennent démesurés. On perd complètement le sens du verbe *supporter.* Je crois que lorsque cela se développe dans une société, les hommes, malgré les satisfactions que leur apportent les techniques nouvelles, sont dans l'ensemble plus malheureux qu'auparavant. On peut déjà en voir certains signes précurseurs, dans nos sociétés, à travers l'augmentation du nombre des suicides, etc. On perd le sens de ce qui est donné, de ce qui s'appelait autrefois la destinée, de ce à quoi l'on ne pouvait rien. On croit maintenant qu'on peut quelque chose à tout, et qu'on a par conséquent droit à tout. Tout manque, toute souffrance deviennent intolérables.

Mme LUCIE BOLENS : p.170 Je voudrais donner mon impression sur la discussion de ce soir, en rapport avec celles des journées précédentes. Je cherche l'unité des différents apports, du point de vue du thème choisi. Nous avons vu tout à l'heure de superbes reproductions de Klimt et de Picasso, hier, le professeur Leymarie parlait de la vénalité des objets d'art, qui pervertissait selon lui le problème du rapport entre norme et déviance ; tout à l'heure, j'ai entendu avec beaucoup de satisfaction M. Testart parler du risque majeur, celui de faire de l'enfant un objet

de consommation. L'enfant est un être infiniment complexe, dont je croyais qu'on commençait à comprendre qu'il fallait, pour l'aborder, aller dans le sens de la complexité. Selon M. Testart, il s'agit d'un problème d'éthique, en rapport avec la pratique de la vie. Je parle ici du problème qui me paraît le plus important. Je respecte les soucis des médecins, mais pour la société, la question qui se pose est la suivante : dans quelle société voulons-nous mettre des enfants qui risquent fort d'être des objets de consommation, alors que la société commence à peine à être mûre sur la pédagogie, sur la manière d'élever les enfants et d'en faire des hommes et des femmes ?

Il faut mettre cela en parallèle avec les tableaux que nous avons vus cet après-midi. Ne pensez-vous pas qu'il y a, dans cette fuite en avant de la science, une peur de la sexualité ?

M. JEAN STAROBINSKI : Je rappelle que la conférence d'ouverture de M. Kolakowski établissait une distinction essentielle entre les normes statistiques, qui établissent des moyennes, les normes techniques, c'est-à-dire les standards de réussite, et les normes qui commandent, irréductibles aux précédentes, et qui sont au tréfonds de notre sentiment du bien et du mal. Or, il est évident que la réflexion du professeur Testart consiste à faire entrer ces normes qui commandent dans le regard qu'un savant jette sur une activité qui est essentiellement technique et calculatrice, qui se fixe des objectifs d'efficacité neutre. Il me semble qu'il y a une relation véritablement importante entre la conférence d'ouverture et le débat présent.

Mme LUCIE BOLENS : Je pense non seulement que cette relation existe, mais encore que le thème de ce soir est absolument central.

QUESTION : Quelqu'un a prononcé le mot *démocratie.* Ce que j'ai entendu ce soir me fait penser à une phrase d'un homme politique français, qui disait que la guerre est une chose trop sérieuse pour être laissée aux mains des généraux. Je me demande aujourd'hui si cette phrase pourrait s'étendre à la science en général, ou à la médecine en particulier. Qu'en pensez-vous ?

M. JACQUES TESTART : $_{p.171}$ Je suis d'accord avec vous, je l'ai déjà dit.

QUESTION : Il y a deux ou trois cents ans, il y avait une mortalité infantile énorme. La médecine a pallié ce mal. Et maintenant, on fait des diagnostics prénataux pour éliminer les enfants qui ne seraient pas conformes à la normalité. Il semble que la nature, autrefois, faisait cela relativement bien.

Par ailleurs, je ne comprends pas bien pourquoi on aspire à faire des enfants *in vitro,* alors qu'il y en a beaucoup qui meurent à travers le monde.

Enfin, à propos de la peur de la sexualité, il me semble que la nature a mis dans les êtres une pulsion sexuelle qui les attire les uns vers les autres, mais que les mariages, ou les enfants, au lieu d'être fondés là-dessus, sont fondés sur des communautés d'intérêts.

M. JACQUES TESTART : En ce qui concerne la mortalité, j'estime que ce n'est pas du tout la même chose : cinq enfants sur six mouraient avant l'âge de cinq ans. Ce n'étaient pas des enfants anormaux, mais des enfants qui avaient faim ou qui attrapaient des maladies. Nous ne sommes pas du tout dans le même sujet.

Pour ce qui est des enfants du Tiers Monde, c'est la question du choix entre l'adoption et l'obstination à transmettre ses gènes, ce qu'on peut appeler l'égoïsme eugénique. Elle ne se résout pas par des discours. J'ai l'impression que les gens ont de plus en plus le besoin de transmettre leurs propres gènes. L'insémination artificielle avec donneur, par exemple, permet au moins à l'un des partenaires d'obtenir satisfaction ; on fait des dons d'ovocytes : c'est le parallèle génétique, on arrive à la même chose. On a aujourd'hui des embryons qui ont été congelés, à l'occasion de fécondations *in vitro,* quand il y en avait trop. Il se trouve pas mal de couples qui ont eu des bébés, voire des jumeaux, et pour qui il reste trois, quatre embryons. Ils sont d'accord pour les donner, mais on ne se presse pas pour venir les prendre — ce qui reviendrait à adopter un enfant dans les meilleures conditions, puisqu'il serait porté pendant neuf mois. Nous étions prêts à passer à cette nouvelle méthode, jusqu'au moment où le Comité national d'Ethique nous l'a interdite, en décembre. Cela nous a un peu surpris, alors même qu'il autorise le don de sperme ou le don d'ovocytes. L'argument du Comité d'Ethique était que l'embryon, n'ayant pas de statut juridique, ne pouvait pas être donné, car on ne peut pas donner quelque chose qui n'existe pas — ce qui ne s'applique pas aux gamètes, puisque ce sont des cellules. L'embryon, lui, est un être humain « potentiel » ; il est hors statut.

Tant qu'on n'aura pas élaboré un statut de l'embryon, on ne pourra pas le donner, parce qu'il ne pourra pas y avoir de trace de la transaction. Derrière cet argument, je crois qu'il y a aussi une certaine crainte de l'inconnu, de l'étranger. Un enfant totalement étranger au couple risque fort d'être rejeté par ce couple.

M. BERNARD DUCRET : $_{p.172}$ Une remarque rejoint, me semble-t-il, ce qu'a dit Mme Hersch. Il m'est peut-être un peu facile de parler de cela, puisque j'ai eu la chance d'avoir des enfants et petits-enfants normalement constitués ; j'aimerais porter témoignage, ici, de la valeur des parents qui ont accepté d'avoir des enfants non conformes à vos normes. Je pense que si de tels parents venaient à disparaître totalement, il se produirait un appauvrissement de notre société. J'ai côtoyé suffisamment de gens qui ont connu ce drame et ont eu le courage de le vivre, pour affirmer que cela m'a beaucoup enrichi. Je tiens à en donner témoignage.

M. BERNARD COURVOISIER : Je suis en principe tout à fait d'accord. Mais on n'a peut-être pas assez insisté sur l'enfant qui souffre. C'est pourquoi j'aurais voulu qu'on parle de la thalassémie, qui est une maladie extrêmement grave, très fréquente en Sardaigne. L'enfant qui en est atteint souffre le martyre pendant des années, et meurt à douze ou treize ans. C'est un calvaire. Le spectre de l'enfant qui souffre et qui va mourir me paraît beaucoup plus important que celui de l'enfant mongol ou atteint d'autres anomalies. Dans les directives que nous sommes en train d'établir, nous tiendrons compte en tout premier lieu de ce problème-là. Le critère essentiel pour une éventuelle interruption de grossesse — et nos collègues sardes sont d'accord là-dessus — c'est la souffrance de l'enfant, et pas seulement son anormalité.

M. JACQUES TESTART : J'ajoute que de toute façon, ce sont les parents qui font le choix. Ils peuvent même s'opposer à un conseil médical qui les informerait de la souffrance de l'enfant.

M. THIERRY DEONNA : Leur choix, de surcroît, porte d'abord sur le fait d'utiliser ou non le diagnostic prénatal. Ce n'est qu'une possibilité qui leur est offerte, sans obligation. Cela ne doit pas être ressenti comme une forme d'eugénisme. Il ne s'agit que d'éviter certaines maladies graves et connues.

M. ALBERT MÉGEVAND : Un des problèmes qui me préoccupent est celui des limites qui ont été évoquées tout à l'heure. En face des anomalies congénitales, quelle est la limite au-delà de laquelle on peut juger qu'un fœtus peut ou doit être éliminé ? C'est un problème immense. On prend toujours l'exemple du mongolisme. Il ne faut pas oublier que l'enfant mongol est relativement peu handicapé par rapport à beaucoup d'autres cas d'enfants, atteints d'affections dont on ne fait pas le diagnostic prénatal. Il ne faut pas oublier qu'il est souvent accueilli dans son entourage familial, où il représente un élément positif.

Je suis également préoccupé par la question des répercussions sociales du diagnostic prénatal entraînant une interruption de grossesse. J'ai l'impression que l'accueil de l'enfant handicapé, qui avait progressé de manière p.173 remarquable au cours des trente dernières années, est en train de prendre une autre tournure. Tout se passe comme si l'on considérait maintenant avec reproche le fait d'accepter un enfant mongol, parce que son accueil devrait être limité par toutes les répercussions psychologiques et sociales qu'il entraîne. C'est un problème difficile. Je pense qu'il faut essentiellement respecter l'avis et la conscience des parents. Mais il n'empêche que la manière dont on parle de tout cela est, à mon sens, une manière de dévaloriser l'enfant handicapé, dans la société.

M. BERNARD MACH : M. Testart avait parlé de banalisation. Votre témoignage illustre ce risque. Il ne faut pas oublier non plus que la responsabilité des parents, dans tous les cas évoqués, reste entière. Il serait dramatique de voir un corps de techniciens se substituer à la responsabilité des parents et à celle de la société elle-même, à ceci près que la banalisation des techniques risque de rendre ce genre d'intervention plus tentante. La banalisation est un risque pour la société, mais la responsabilité doit rester au niveau de la famille elle-même. C'est pourquoi les problèmes dont nous débattons ne doivent être laissés ni aux mains des hommes de laboratoire, ni à celles du corps médical, ni à celles des sociétés pharmaceutiques. Ils doivent être gérés par des organismes qui restent à trouver. Si vous deviez maintenant écrire un autre livre, M. Testart, auriez-vous des propositions concrètes à faire sur la manière de résoudre ces problèmes ?

M. JACQUES TESTART : Je n'ai pas vraiment de solution. Mon dernier livre,

d'ailleurs, est un roman, car je ne sais plus exactement où aller, au niveau de l'essai. Dans tous les secteurs de pointe, où l'on développe des techniques telles que la fécondation *in vitro,* le diagnostic prénatal ou autres, il devrait à mon avis exister un contrôle, que pourrait exercer une sorte de comité d'hôpital, qui regrouperait des gens qui travaillent sur place, des usagers, des gens qui habitent à proximité — à condition bien sûr qu'ils s'intéressent au problème. Les interventions devraient être transparentes : qu'on sache ce qui se fait, pourquoi cela se fait, et qu'on puisse en discuter. L'existence de tels comités présenterait pour les praticiens le risque que leur pratique soit connue à l'extérieur : voilà qui limiterait les abus éventuels. Mais je n'ai pas de recette au niveau de l'organisation, et il est clair que c'est la société dans son ensemble qui devrait prendre en charge ces problèmes. On l'a dit tout à l'heure : la science ne doit pas être laissée aux savants, la médecine ne doit pas être laissée aux médecins ; cela est vrai pour tous ces domaines dits de pointe, qui constituent une menace pour la société.

M. BERNARD MACH : Je vous remercie de nous avoir interpellés. Nous, hommes de science, nous sentons interpellés. J'espère que le ferment d'inquiétude que vous avez lancé ce soir dans la République de Genève va porter des fruits plus concrets.

@

LA « DIVAGATION » FREUDIENNE [1]

INTRODUCTION

par Bertrand Cramer
professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Genève

@

p.175 Il est devenu difficile au psychiatre — depuis l'avènement de l'antipsychiatrie surtout — de situer péremptoirement les notions de normes et de déviances psychiques. Le psychanalyste, lui, semble encore plus mal placé pour tracer des configurations cernant clairement ces deux domaines.

Il ne saurait procéder à une schématisation des normes et déviances selon une optique de contrastes. Freud a déstabilisé les oppositions qui avaient consacré les visions traditionnelles de l'homme : de déterminé par la volonté consciente, Freud faisait glisser son centre de gravité dans le désir inconscient ; de naïf et d'innocent qu'il était, Freud décrit le petit homme comme pervers, obsédé par la quête de savoir sexuel ; pas un attribut de l'homme que Freud ne prouve recelant son contraire ou son ombre.

Cet effacement de contrastes confortables tend à décolorer l'intérêt même des notions de déviance et normalité en psychanalyse.

On voit pourtant que certains groupes psy ou parapsy tentent une récupération de la pensée freudienne soit vers une éthique normalisatrice, soit vers une idéalisation de la déviance : soit on désigne Freud en apôtre de la victoire progressive des forces de la raison sur celle des pulsions déréglées, soit on lui demande de cautionner une expression sans frein des penchants les moins civilisables.

La mode récente tend à célébrer plus volontiers le côté scandaleux, la tendance anomique de la psychanalyse.

Les analystes se sentent mieux à l'aise dans la peau du révolutionnaire libérateur que dans celle du gardien de la civilisation ; le maoïste de l'inconscient plutôt que le fonctionnaire réglant le trafic psychique.

---

[1] Le 1er octobre 1987.

En fait, soit dans la théorie, soit dans la pratique, le psychanalyste est nécessairement aux prises avec les effets de normes et de déviances.

Les déviances sont plus explicites : déviance du symptôme, de la pensée régressive révélée par les associations libres, certes, mais également déviance de l'analyste lui-même pratiquant un métier indéfinissable, secret, en p.176 somme asocial, qui l'aliène de la médecine et de la psychologie classiques.

Les normes, on craint davantage d'en noter l'implicite exigence, comme si elles devaient révéler la volonté de pouvoir cachée de l'analyste.

Il y a pourtant chez Freud des définitions de lignes directives cernant la normalité : la capacité de travailler et d'aimer ; le primat de la génitalité.

Aujourd'hui, ces bornes sont moins visibles ; on prétend réduire à l'intérieur du processus analytique les critères de normalité : capacité de symboliser, de faire un transfert, d'accéder à la triangulation de l'Œdipe, d'être analysable, quoi !

On en arriverait parfois à considérer comme déviants — pour la psychanalyse — essentiellement ceux qui ne pourraient faire une analyse.

L'exigence d'une norme apparaît aussi dans la définition du cadre psychanalytique : le patient doit être couché, il doit s'exprimer plus que l'analyste, la séance doit durer 45 minutes et se répéter trois-quatre fois par semaine. Voilà apparemment de quoi désigner facilement une pratique déviante.

Et la théorie ? Est-elle porteuse d'une norme qui la définit par rapport à des déviances ?

Là encore, le psychanalyste fait l'expérience de son inconfort en matière de certitudes.

On pourrait dire que chaque école de psychanalyse produit sa définition de la norme de sa théorie et que — comme chaque civilisation sécrète sa norme — chaque groupe psychanalytique s'invente sa règle.

Mais ce relativisme — s'il existe en fait — n'est pas systématique.

On peut définir ce qui est authentiquement psychanalytique, mais pour ce faire, il faut constamment remettre sur l'ouvrage les repères et soubassements épistémologiques qui orientent les concepts et les attitudes du psychanalyste.

Ce travail d'éclaircissement et d'élaboration demande simultanément un

authentique engagement pratique d'analyste et un appareil théorisant aussi bien affûté que largement informé.

Jean-Bertrand Pontalis est tout désigné pour réunir ces conditions : tout d'abord, il a été l'artisan avec Jean Laplanche d'un ouvrage de clarification et de définition des concepts psychanalytiques fondamentaux — le *Vocabulaire de la psychanalyse* — qui, depuis, fait office d'étalon, de référence princeps dans la communauté psychanalytique francophone. Ce livre est une partie de l'équipement de base du psychanalyste ; John Jackson l'a décrit comme le centre secret de toute bibliothèque psychanalytique.

Ensuite, Pontalis dissémine le savoir psychanalytique ; en effet, il réunit et publie des textes psychanalytiques, dirigeant aux Editions Gallimard la collection « Connaissance de l'Inconscient », la *Nouvelle revue de psychanalyse* fondée en 1970, et le *Temps de la réflexion* fondé en 1980.

Sa politique éditoriale — à laquelle est associé Jean Starobinski — fait de la *Nouvelle revue* un foyer authentiquement psychanalytique où se rencontrent des courants de tous genres, mais d'où sont exclus les styles à la langue de bois.

p.177 Cette ouverture théorique, Pontalis peut la maintenir avec d'autant plus d'assurance qu'il est armé d'une solide référence philosophique. Agrégé de philosophie, il a été un proche de Sartre et a participé aux *Temps modernes.*

Son parcours psychanalytique l'a rompu à l'exercice de la critique des *a priori* théoriques : il a été un élève de Lacan, et a su, comme un certain nombre de ses collègues de l'Association psychanalytique de France, profiter de son enseignement novateur tout en se distançant de ce que la norme lacanienne avait de trop étouffant.

Il est l'auteur de nombreux articles et de plusieurs livres psychanalytiques : *Après Freud* (1968), *Entre le rêve et la douleur* (1977) et — avec Laplanche — le *Vocabulaire,* ainsi qu'un texte désormais classique *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme* (1985).

Beaucoup d'analystes francophones rêvent d'être écrivains, la relation d'amour entre la psychanalyse et le langage en France est bien connue. Pontalis est un des rares analystes à avoir une vocation authentique dans ce domaine : il a publié entre autres un écrit, *Loin* (1980), et récemment il a démontré dans un récit autobiographique, *L'amour des commencements,* qu'un analyste peut livrer

directement et discrètement des aspects de son intimité sans jamais avoir à les apprêter des atours que pourrait proposer sa formation d'analyste.

C'est à cet analyste aux talents variés, dont le profil ne correspond probablement pas à une image normative de cette profession, que nous demandons maintenant de nous livrer ses réflexions.

@

JEAN-BERTRAND PONTALIS

Né en 1924 à Paris. Agrégé de philosophie, docteur en psychologie, psychanalyste, membre titulaire de l'Association psychanalytique de France.

Après une carrière dans l'enseignement et au Centre national de la recherche scientifique, est actuellement attaché à la direction littéraire et membre du Comité de lecture des Editions Gallimard.

Directeur de la collection « Connaissance de l'inconscient », de la *Nouvelle revue de psychanalyse,* fondée en 1970, et du *Temps de la réflexion,* publication annuelle fondée en 1980. Jean-Bertrand Pontalis est l'auteur de : *L'enfance d'un autre,* roman, La Table ronde, 1952 ; *Après Freud,* essai, Gallimard, 1968 ; *Entre le rêve et la douleur,* essai, Gallimard, 1977 ; *Loin,* récit, Gallimard, 1980 ; *L'amour des commencements,* Gallimard, 1986 (Prix Fémina Vacaresco 1987).

Il a, en outre, publié avec Jean Laplanche : *Vocabulaire de la psychanalyse,* Presses universitaires de France, 1967 ; *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme,* Hachette, 1985.

CONFÉRENCE DE JEAN-BERTRAND PONTALIS

@

p.178 J'avais d'abord prévu d'axer mon exposé sur une relecture des *Trois essais.* Je voulais ainsi rester dans le droit fil du thème qui nous réunit, bref obéir à la *norme* de ces Rencontres.

Le plan et les chapitres de la conférence projetée allaient de soi :

— Mise en doute de la pertinence de l'opposition entre normal et pathologique quand elle concerne la psyché, qui n'est pas un organisme. Et pourtant nous ne pouvons nous passer de cette opposition mais, notons-le, plus pour désigner le pathologique que pour définir la normalité qui n'a plus très bonne presse, au point qu'un trop de normalité est tenu pour l'indice d'une pathologie...

— Réaffirmation du primat de la pulsion sexuelle, pulsion et non fonction, susceptible de séduire, de détourner du droit chemin, de faire dévier de leur but « naturel » toutes les fonctions adaptatives (appelées par Freud d'autoconservation) ; force qui, par la

diversité de ses manifestations, l'extension de son pouvoir, allant du corps au lien social, a pu être assimilée par Freud à l'Eros du « divin Platon » mais à cette différence près, fondamentale, qu'Eros est ce qui unit, ce qui recherche des ensembles, alors que le *Trieb* freudien est ce qui désorganise : il est, par nature, voué à errer. Les déviations, les aberrations sexuelles classifiées dans un catalogue des $_{p.179}$ monstruosités par un Kraft Ebing à la fin du siècle dernier ne sont recensées au début des *Trois essais* que pour signifier l'*Abirrung,* l'errance, la désorientation, la perte du chemin, qui définissent la sexualité humaine. La « chose sexuelle » n'est pas la « chose même » mais, si l'on peut dire, la « chose autre », marque de l'altérité en nous : ses traits ne sont pas fixes, ses frontières ne sont pas déterminables *a priori.* Ce n'est pas qu'elle soit tout, c'est qu'elle n'est absente nulle part : elle est toujours susceptible d'être repérée dans les chaînes de nos représentations. Oui, j'aurais volontiers, à contre-courant de bien des tendances de la psychanalyse d'aujourd'hui (psychologie du moi et de sa supposée « fonction synthétique » oublieuse de sa fonction imaginaire ; valorisation de l'« environnement maternel » négligeant ce fait troublant que nos mères sont des femmes...), tenté de justifier ce qu'on a appelé, pour en dénoncer le caractère exorbitant, le « pansexualisme » freudien. Ce pansexualisme, il faut le souligner, vient aussi bien contredire l'inflation actuelle du discours sur le sexe que s'opposer à une sexologie visant une saine gestion du capital sexuel.

« Dans la psychanalyse, il n'y a rien de vrai, excepté ses exagérations » [1]. L'ironie de ce propos d'Adorno m'enchante. Face

[1] Théodor Adorno, *Minima Moralia,* Payot.

à l'excès de la pulsion, inéducable et sans mesure, seule convient une pensée par excès, une pensée qui « exagère ».

Mais la norme introuvable dans la pulsion fait néanmoins retour dans la théorie psychanalytique avec la valeur structurante accordée à l'Œdipe, prototype originaire de la Loi. Perversions, conduites délinquantes, addictions, crises d'adolescence, etc. viennent alors s'ordonner autour de cet axe et trouver leur motif dans une défaillance, chaque fois singulière, de l'accès à un « ordre symbolique » conçu sur le modèle du langage.

Bon, mon plan était tracé. Mais alors que je voulais donner tout son relief à la divagation, j'allais, en traitant une « question de cours », écarter les questions, pour moi inépuisables, qu'a posées, que pose dans le présent, la psychanalyse. J'évitais l'énigme puisque j'avais déjà la réponse.

p.180 Par bonheur les circonstances m'ont fait dévier. Elles m'ont donné l'envie de vous parler d'un gaucher dont on dit qu'il fut homosexuel et qui fut et demeure un homme d'exception : un déviant donc à plus d'un titre. Mais, en même temps, un homme qui rêva toute sa vie de composer des *Traités* (dont il ne livra que des fragments mais qui valent tous les traités du monde), un homme qui ne connut sans doute qu'une passion, déchiffrer les lois de ce qu'il appelait la Nature et s'y soumettre, et qui enfin, par l'excellence de son art fut tenu pour un Maître inimitable ; donc imité par ses disciples, jusqu'à susciter dans des temps récents la parodie. Vous avez reconnu Léonard de Vinci.

Or un autre déviant longtemps décrié pour avoir bafoué la morale, la religion et discrédité la science, dont les écrits firent d'abord scandale ou furent ignorés, avant de se voir accuser, il y a

peu, d'instituer de nouvelles règles normatives et normalisantes s'est intéressé à Léonard. Cet homme, vous l'avez reconnu aussi, c'est Freud.

De la rencontre entre les deux hommes, à travers les siècles qui les séparent, que peut-on attendre ? L'écart serait trop considérable : différences de culture, d'environnement social et religieux, différence surtout, pour l'énoncer à grands traits qu'il faudra nuancer, dans la passion, également intransigeante toutefois, qui les anime. Pour l'un, fonder une science et un art du *visible,* pour l'autre une science et un art du *lisible.* Léonard *dessine* ce qu'il observe, ce qu'il conçoit ou imagine : sa pensée est graphique car c'est une exigence de la représentation d'être figurée. Freud, lui, *écrit* ses rêves car le sens doit être délivré de sa dépendance au figurable pour être trouvé dans les traces. Deux conceptions de la représentation donc, et deux régimes de pensée presque opposés. Et c'est notre pensée, avant tout, qui à notre insu obéit à des normes lui dictant moins ses intérêts que ses modes d'appréhension. Les catégories de l'entendement sont normatives et elles ont, nous le savons, sans que ce savoir puisse avoir quelque incidence sur notre fonctionnement, une histoire. Nous restons asservis, individuellement et collectivement, à ce qui nous fait penser comme nous pensons.

p.181 Freud, très tôt, a été saisi par Léonard avant de s'en saisir dans l'essai dont je vais vous entretenir. La première trace que nous en ayons se trouve dans une lettre à son ami Fliess (mais les traces écrites viennent après les traces inscrites en nous). A cet ami, lui-même on ne peut plus déviant et même un peu dingue, qui voulait à tout prix établir un lien entre bisexualité et bilatéralité, Freud conseillait d'aller s'intéresser de plus près au

« plus célèbre des gauchers, Leonardo, à propos de qui aucune histoire d'amour n'est connue ».

Leonardo, un cas pour Fliess, deviendra très vite un cas pour Freud. Il le deviendra par la lecture d'un roman, d'une œuvre de fiction qui n'obéit pas aux normes aujourd'hui requises de la scientificité.

En réponse à un questionnaire « Quels sont vos dix livres favoris ? », Freud fait figurer sur sa liste *Le roman de Léonard de Vinci* de l'écrivain russe Dmitri Merejkovski [1]. Roman d'un « roman », en effet, plus que biographie, mais d'une rare richesse et sérieusement documenté et qui fait revivre en une fresque historique extraordinairement animée non seulement la personnalité de Léonard mais la Toscane du *Quattrocento,* Ludovic le More et Savonarole, tout un milieu social, artistique, politique [2]. On y trouve cité le fameux souvenir d'enfance sans toutefois qu'une valeur particulière lui soit attachée [3]. « Roman » donc, et on notera que Freud se demande s'il n'a pas fait lui-même autre chose qu'écrire un « roman psychanalytique » [4]. Dans son propre essai, Freud rend hommage en passant au livre de Merejkovski et il le fait dans des termes qui disent assez son admiration, et peut-être son envie, à l'égard de l'écrivain — et du peintre : le romancier « connaisseur d'âmes » a su exprimer sa p.182 conception « non pas en mots exsangues mais, à la manière du poète, en

[1] « Antwort auf eine Rundfrage *Vom Lesen und von guten Büchern* », 1907.

[2] La traduction allemande paraît en 1903. L'exemplaire de Freud, conservé dans sa bibliothèque mais que nous n'avons pu consulter, est annoté. Le roman a été traduit en français (Gallimard, 1934).

[3] D. Merejkovski, *op. cit.*, p. 353. Il n'est donc pas tout à fait exact de créditer Freud, comme le font la plupart des commentateurs, y compris Meyer Schapiro, d'avoir été le premier à exhumer ce souvenir auquel, selon eux, personne avant lui n'aurait porté attention.

[4] Cf. Sigmund Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci,* Gallimard, 1987, p. 174.

langage plastique » [1]. En plusieurs passages, on le verra, Freud fait explicitement référence à Merejkovski mais ce ne sont pas seulement des informations précieuses qu'il a tirées de sa lecture, c'est, sans aucun doute possible, un motif d'inspiration, comme il arrive quand on trouve ainsi peinte par un autre dans sa complexité, exaltée dans sa grandeur solitaire, la figure d'un de ses héros secrets.

C'est, en effet, un Léonard par bien des traits proche de Freud qui se découvre au fil des pages de ce gros roman : un homme qui « sait tout et ne croit à rien », un homme reconnu comme un Maître par certains et dénoncé comme un impie, comme un Antéchrist, par d'autres, un homme « qui se réveille trop tôt alors qu'il fait encore obscur et que tout le monde dort encore ». Freud, comme Léonard, n'eût-il pas pu tout à la fois dire posément : « Celui qui sait n'a pas besoin de crier, la parole de la vérité est unique et, lorsqu'elle est prononcée, tous les cris de ceux qui discutent doivent se taire », et admettre qu'il s'était laissé à tort « tenter par l'espoir qu'il suffit de montrer la vérité aux hommes pour qu'ils l'acceptent » ? Et puis le roman évoque tout au long une série de contradictions dans le comportement, les activités, les intérêts et les goûts de Léonard, qui ne peuvent que faire écho chez Freud à ce que son expérience clinique, notamment de la névrose obsessionnelle, lui a permis de rencontrer : le conflit psychique récurrent, l'ambivalence foncière, la pensée ou la rumination incessante. Le peintre de la *Cène* témoigne de la même attention passionnée pour la figure d'un apôtre que pour celle d'un monstre difforme, il est sans cesse attiré par l'horrible, il aime à faire peur, il peut dessiner aussi bien le plan d'un mausolée des

[1] Cf. *ibid.*, p. 73 et p. 127.

dieux que celui d'un lupanar, il s'amuse comme un enfant des devinettes, il fait preuve de la même curiosité insatiable, il sait voir l'inaperçu et s'étonner de tout... Enfin — et c'est une des trouvailles du roman — Merejkovski, en imaginant un Journal qu'est supposé tenir un jeune disciple, a su intégrer à son récit les réflexions que Léonard a consignées dans ses manuscrits (qui ne p.183 feront jamais les *Traités* projetés). Réflexions, comme on sait, concernant les domaines les plus divers — l'anatomie, l'optique, la botanique, la géologie, etc. — et qui mêlent, toujours sous la forme de fragments et sans organisation thématique, pensées philosophiques, inventions techniques (chars à faux et machines volantes), allégories et facéties. L'artifice du « Journal de Giovanni Beltraffio » permet à Merejkovski de nous rendre témoin de cette prodigieuse activité de l'esprit en même temps qu'il nous livre les réactions du jeune homme, rempli tantôt d'admiration, tantôt d'effroi, toujours déconcerté. Le « cas Léonard » se trouve ainsi présenté sur le vif comme il nous apparaîtrait dans une bonne observation psychopathologique (si le genre, hélas, ne s'était pas aujourd'hui perdu) ; c'est donc déjà un « quasi-patient » qui est offert à l'investigation freudienne. On y voit Léonard abandonner soudainement sa fresque pour s'occuper d'ailes de mouches, interdire qu'on fasse du mal aux animaux et même aux plantes, mais ce végétarien convaincu se délecte du spectacle d'une araignée suçant sa proie. On le voit dessiner « d'énormes bombardes, des boulets explosifs, des canons aux multiples bouches et autres engins de guerre traités avec la même délicatesse aérienne d'ombre et de lumière que les visages des plus belles de ses Madones ». Léonard : « Aujourd'hui un démon,

et demain un saint. C'est l'un et l'autre tout ensemble » [1]. Et Giovanni apprend, sans trop décider s'il s'agit ou non d'une infâme calomnie, que Messer Leonardo a été accusé de sodomie.

Ce qu'on a dit et redit de Léonard — que son souci de la perfection le vouait à laisser ses œuvres inachevées, qu'il pouvait d'une heure à l'autre exalter la peinture puis s'en détourner avec dégoût, et que, dans le domaine scientifique, sa curiosité infinie ne l'avait pas mené à construire une théorie mais à noircir de son écriture en miroir pendant près de quarante années des milliers de feuillets épars —, tout cela Merejkovski fait mieux que l'indiquer, il le donne à voir. Voici comment s'achève le Journal de Beltraffio : « Il me semble qu'il y a dans son âme une énigme et je me rappelle p.180 une de ses devinettes : les plus grands fleuves coulent sous terre » [2].

Oui, la dette de Freud envers le romancier est immense. Mais lui, il entreprendra de résoudre l'énigme et pas seulement d'en rassembler les éléments. Il cherchera et croira trouver la « clef ».

Autres sources d'apparence plus « sérieuse » mais auxquelles, cette fois, Freud ne fait appel que lorsqu'il a déjà pris la décision d'écrire son propre *Léonard* : Marie Herzfeld, auteur d'un ouvrage important sur *Léonard de Vinci, penseur, chercheur et poète,* et préfacière de la première édition critique établie par Heinrich Ludwig du *Traité de la peinture* ; Edmondo Solmi dont la biographie de Léonard est traduite en allemand en 1908 ; Nino

[1] D. Merejkovski, *op. cit.*, p. 160.

[2] Scognamiglio, lui aussi, cite le souvenir sous l'intitulé « Un heureux présage ». Il le fait suivre de cette remarque : « Nous avons narré cette anecdote par devoir de chroniqueur et nous ajoutons que, notre livrée n'étant point celle du romancier mais bien celle de l'historien, nous ne nous arrêterons point pour tirer de ce texte un horoscope que Léonard lui-même n'eut point souci de demander aux astrologues de son temps. » Nous sommes redevables de cette précision à J.-P. Maïdani-Gérard.

Smiraglia Scognamiglio qui lui apportera des documents nouveaux, attendus avec impatience, sur l'enfance et la jeunesse de son héros ; J.-P. Richter, un des premiers compilateurs des manuscrits [1]. Et bien sûr, Vasari, auteur que Freud affectionnait et qu'il lisait en italien, dont la *Vita di Leonardo da Vinci* (1550) reste aujourd'hui encore, malgré ses inexactitudes, une référence obligée comme si elle avait dessiné une fois pour toutes le portrait, ou la légende, du peintre [2]. La plupart des traits qui constitueront pour Freud le point de départ de son enquête y sont fermement indiqués : Léonard y est qualifié d'« être admirable et céleste », il y a en lui « quelque chose de surhumain », « son esprit n'arrête jamais de distiller des inventions subtiles », mais il se livre aussi à « toutes sortes de folies », il est mystérieusement attiré par « certaines physionomies bizarres ». On trouve aussi rapportée dans la *Vita* l'anecdote devenue célèbre : « Passant au marché des oiseaux, il les sortait de leur cage, payait le prix demandé et les p.185 laissait s'envoler, leur rendant la liberté perdue. » Qu'il vole, l'oiseau, à tire-d'aile et à tout prix ! Mais Vasari insiste tout particulièrement sur l'inachèvement qui caractériserait Léonard et qu'il attribue aussi bien à son inconstance qu'au culte de la perfection :

> Il aurait été très loin dans le savoir et l'approfondissement de la culture s'il n'avait été si capricieux et instable ; il entreprenait des recherches dans des domaines différents et, une fois commencées, les abandonnait [...] Son intelligence de l'art lui fit commencer beaucoup de choses mais n'en finir aucune car il lui semblait que la

[1] J'indique ici les principaux ouvrages auxquels se réfère Freud ; il en signale lui-même d'autres dans son texte ou dans ses notes.

[2] On trouvera le texte de Vasari reproduit dans l'édition récemment établie par André Chastel du *Traité de la peinture* de Léonard (Berger-Levrault, 1987). Nos citations sont extraites de cette édition.

> main ne pourrait atteindre la perfection rêvée [...] A vouloir toujours excellence après excellence, « l'œuvre était retardée par le désir », comme le dit Pétrarque.

« L'œuvre retardée par le désir » : en aucun objet, fût-il d'art, le désir ne peut s'accomplir, *s'achever.* Freud eût pu reconnaître son bien dans cette belle formule. Mais il suit une autre piste.

L'essentiel, en effet, de l'« être énigmatique » se trouve là énoncé pour lui. Il le traduira dans ses termes : d'une part, perfectionnisme, inhibitions, formations réactionnelles, suprématie croissante de la « pulsion d'investigation » sur la création achevée ; d'autre part, alliance déconcertante du génie — et du génie universel — avec des « bizarreries » — et des bizarreries bien singulières. L'énigme réside d'abord là ; elle invite à penser, sur un exemple illustre, ce constat déjà établi par Freud dans son analyse de la chose sexuelle, à savoir que les « sublimations » les plus nobles puisent au même fond pulsionnel que les « aberrations » les plus étranges, parfois les plus choquantes : « Dans le domaine de la sexualité, écrivait-il en 1905 dans les *Trois essais,* les choses les plus élevées et les plus viles sont partout liées les unes aux autres de la façon la plus intime » [1].

Freud s'est donc bien informé avant d'entreprendre son *Léonard.* Il a eu accès aux travaux les plus sûrs de l'époque. Et si d'autres travaux parus depuis infirment ou, à tout le moins, frappent d'incertitude plusieurs données factuelles auxquelles il a prêté foi — notamment sur les premières années de Léonard —, on ne saurait lui en faire grief, d'autant que le doute subsiste sur bien des faits.

---

[1] *Trois essais sur la théorie sexuelle,* Gallimard, 1987, p. 74.

p.186 Cela dit, qu'est-ce qui a poussé Freud qui n'était historien ni de l'art ni des sciences et qui, reconnaissant lui-même n'être pas un « visuel », ne s'est guère montré non plus grand connaisseur en peinture, à entreprendre cet essai et à s'y consacrer avec une ardeur dont Jones a témoigné ? [1] J'y vois plusieurs raisons.

D'abord, Freud n'a jamais exclu de l'investigation psychanalytique les écrivains et les artistes. Dans un des manuscrits adressés à Fliess, on trouve une étude (1898) sur un récit de Conrad Ferdinand Meyer, *Die Richterin.* Le commentaire consacré à la *Gradiva* de Jensen date de 1907. Dans les deux cas, on notera que le choix du thème est, aux yeux de Freud, déterminé chez l'écrivain par un souvenir d'enfance refoulé que vient réveiller une expérience actuelle. En 1908 paraît *Der Dichter und das Phantasieren* : cette fois, ce sont essentiellement l'imagination, les voies qu'emprunte la création qui sont envisagées et, dans une lettre à Jung, Freud annonce qu'il a bien l'intention de ne pas s'en tenir là et, qu'à une prochaine occasion, il traitera directement des auteurs [2]. Dans une autre lettre il affirme encore plus vigoureusement sa volonté d'annexion : « Je suis heureux que vous partagiez ma conviction que la mythologie devrait être *entièrement conquise* par nous [...] Le domaine de la biographie doit également devenir *nôtre* » [3]. Enfin, on pourra se référer à la discussion qui, lors d'une soirée des mercredis, suit un exposé de Graf portant sur les méthodes d'approche de la

---

1 Cf. Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud,* vol. II, P.U.F., 1961, p. 82.
2 Cf. in *Correspondance S. Freud-C.G. Jung,* Gallimard, 1975, la lettre du 8 décembre 1907.
3 *Ibid.,* lettre du 17 octobre 1909. (Je souligne.)

psychologie des écrivains [1]. Là, Freud est on ne peut plus net :

> La psychanalyse mérite d'être placée au-dessus de la pathographie car elle renseigne sur le processus de la création. Tout écrivain peut être l'objet d'une pathographie mais celle-ci ne nous apprend rien de nouveau.

Mettre en évidence, à l'instar des pathographies, les traits névrotiques ou pervers de tel ou tel artiste n'est donc pas le souci de p.187 Freud. La psychanalyse est autrement novatrice ! Il ne s'agira pas de découvrir le névrosé dans le créateur (la belle affaire...) mais de considérer le processus de la création sur le modèle de la constitution de la névrose. Les pulsions et leurs destins : quel est le destin pulsionnel de Léonard, comment a-t-il pu devenir ce chercheur multiple, ce peintre unique et toujours insatisfait — et peintre de ce sourire —, cet amoureux platonique de jeunes garçons ? Telle est la question posée par Freud. Et tout cela se tient, tous ces fils doivent bien se conjoindre en un point nodal. Tel est le propos, qui suppose, comme le traitement psychanalytique, enquête ne négligeant aucun détail et construction sans faille. Suivre Léonard, trace après trace et non image après image, et rendre ainsi intelligible, lisible, sa figure invisible.

Certes, Freud ne prétend pas, en exécutant ce programme, être à même pour autant de résoudre le mystère de l'art : « L'essence de la réalisation artistique, écrit-il, nous est psychanalytiquement inaccessible » et, à Jones : « Ne mettez pas trop d'espoir dans ce *Léonard.* Ne vous attendez pas à y trouver le secret de la *Vierge aux rochers* ni la solution au problème de la *Joconde* » [2]*.* Et

---

[1] Cf. in *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne,* vol. 1*,* Gallimard, 1976*,* le compte rendu de la séance du 11 décembre 1907, p. 275 sq.
[2] Cf. E. Jones, *op. cit.*, p. 369.

pourtant... toute la démonstration du livre ne vise-t-elle pas à nous livrer le secret de ce secret, le secret pour l'enfant de la mère-femme ?

En quoi Léonard de Vinci est-il aux yeux de Freud une figure d'élection pour la tâche qu'il s'assigne ? Sûrement, il ne lui déplaît pas de se mesurer à un génie aussi exceptionnel et exceptionnellement reconnu. Plus sûrement encore, il perçoit l'intérêt que présente l'étude d'une personnalité apparemment plus animée par la passion de l'investigation que par la volonté d'aboutir et, en ce sens, restée proche d'un autre inlassable questionneur : l'*enfant chercheur.* Le petit Hans et le grand Léonard... Dans un cas comme dans l'autre, la « pulsion de savoir » est activement à l'œuvre. Selon moi, c'est la découverte de ce qui conduit à l'élaboration des théories sexuelles infantiles (l'article qui porte ce titre date de 1908 et précède donc de peu le *Léonard*) qui a servi de condition déclenchante. Cette confidence faite à Jung le confirme : p.188

> Je peux vous révéler le secret. Vous rappelez-vous ma remarque dans les *Théories sexuelles infantiles* sur l'échec inéluctable de l'investigation primitive des enfants et l'effet paralysant qui résulte de ce premier échec ? Relisez ces mots ; ils n'étaient alors pas compris aussi sérieusement que je les comprends maintenant. Or, le grand Léonard qui était sexuellement inactif ou homosexuel était également un homme qui a tôt converti sa sexualité en pulsion de savoir et qui reste accroché à l'exemplarité de l'inachèvement. J'ai rencontré récemment son homologue (sans son génie) chez un névrosé [1].

Sur le souvenir du roman de Merejkovski — souvenir resté d'autant plus vif que Freud pouvait trouver des correspondances

[1] Cf. *Correspondance S. Freud-C.G. Jung, op. cit.,* lettre du 17 octobre 1909.

entre Léonard et lui-même — est donc venu se greffer un projet « colonisateur » : marquer du sceau de la psychanalyse la psycho-biographie. Celle-ci trouvera son point d'application privilégié si le personnage choisi est un écrivain, un artiste, un homme de pensée car chacun d'eux, selon des modalités différentes, ne fait jamais, peintre, philosophe ou rêveur, que donner forme à ses représentations. Mais ce qui a rendu possible la réalisation du projet par Freud, avec même ce sentiment d'urgence que peut donner la trouvaille, c'est la conjonction, découverte chez l'enfant, de la sexualité et de la pensée : l'enfant confronté à l'« énigme » de la conception, de la naissance et de la différence des sexes, voué à la question des origines, est le premier théoricien, perplexe et égaré, mais peut-être le plus « génial » [1]. Mise en mouvement par la sexualité — désir de savoir sexuel, désir sexuel de savoir —, la pensée ne rompra jamais ce lien originel. Comme elle, elle connaîtra « l'excitation, la tension, le contact, la rencontre surprenante, le plaisir, l'insatisfaction et l'échec, et l'Abirrung, la désorientation » [2].

Freud voit en Léonard de Vinci l'illustration la plus convaincante — car elle n'a rien d'évident — de cette conjonction. Encore lui faut-il pouvoir produire, pour vraiment convaincre, une pièce à conviction. Cette pièce, il la trouve dans la *prima ricordatione della* p.189 *mia infantia* : premier et unique souvenir (Léonard n'en a dans ses *Carnets* consigné aucun autre), et fantasme construit, rétroactif, plutôt que souvenir inscrit, déposé, ce qui accentue son pouvoir révélateur.

---

[1] C'est là le mot dont Freud qualifie les « solutions » que l'enfant donne aux énigmes du sexe par opposition tant aux « fables » dont l'entretiennent les adultes qu'aux informations qu'ils lui dispensent.

[2] Je reprends ces mots de la préface de Michel Gribinski aux *Trois essais, op. cit.*

Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci. On peut tenir ce titre pour trompeur car l'essai, loin de porter sur la seule analyse dudit souvenir, envisage l'ensemble du destin de Léonard. On peut aussi, abusivement à mon sens, le tenir pour désignant l'essentiel, y voir la clef de voûte de l'édifice, assurément fragile, construit par Freud car, dans cette scène imaginaire, dans cette *Léda* fantastique, viendrait se condenser tout ce qui a fait la réalité de Léonard. A chacun sa « lettre volée », à chacun son *Rosebud...* Quelle joie ce dut être pour Freud de mettre la main sur ce souvenir, joie qui alla, j'y viendrai tout à l'heure, jusqu'à lui brouiller la vue !

L'inachèvement : on a déjà relevé que Freud en faisait le « symptôme » majeur de Léonard. Eût-il pris connaissance de l'écrit d'un jeune homme paru en 1895 [1], sans doute eût-il plus justement saisi ce qu'étaient l'ambition, la passion et la « méthode » de Léonard de Vinci. En soulignant, chez le peintre, la difficulté à terminer ses œuvres et son indifférence à leur sort, en tenant pour une infirmité la diversité extrême de ses intérêts et surtout en supposant un conflit (au bénéfice final de la première) entre l'investigation scientifique et la production artistique, Freud ne s'est-il pas mépris autant sur les idéaux de la Renaissance que sur le génie propre de Léonard ? D'une part, en effet, l'objet de la curiosité léonardienne porte essentiellement sur ce que Valéry appellera les opérations de l'esprit (Valéry dont les *Cahiers* ne sont pas sans rappeler les *Carnets*). D'autre part, l'idée que l'art et la science puissent entrer en conflit n'a sans doute aucun sens pour Léonard. L'art de peindre était pour les artistes de la Renaissance,

[1] Paul Valéry a vingt-quatre ans quand il publie dans *La Nouvelle Revue* son *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci.*

et plus impérativement pour lui que pour quiconque, fondé sur les observations et les connaissances scientifiques. L'alliance entre la science et l'art est *consacrée* par la peinture, qui est « connaissance suprême », telle est p.190 la religion de Léonard. Elle est célébrée à chaque page du *Traité de la peinture.* Il n'y a donc pas grand sens à soutenir, comme le fait Freud, que Léonard aurait sacrifié ses dons artistiques à la science. Valéry, encore, préfaçant les *Carnets* de celui dont il n'aura cessé d'exalter la souveraineté intellectuelle — son propre idéal —, écrit :

> Il y eut une fois Quelqu'un qui pouvait regarder le même spectacle ou le même objet tantôt comme l'eût regardé un peintre et tantôt en naturaliste ; tantôt comme un physicien et, d'autres fois, comme un poète ; et aucun de ces regards n'était superficiel.

Les « points de vue » peuvent, et doivent, différer (c'est cela, la perspective), l'objet visé reste le même : il s'appelle *Nature*. Aussi bien, s'il fallait parler d'inachèvement chez Léonard, il serait beaucoup plus sensible dans le domaine dit scientifique que dans celui de ses œuvres picturales : Léonard est un investigateur, un inventeur et *préfigurant* la plupart des inventions modernes —, non un constructeur de théories générales. C'est toujours en cela qu'il nous émerveille. Déceler les secrets de fabrication de tout ce qui existe, dire les secrets de métier, voilà la tâche — effectivement infinie — qu'il s'assigne : « La nature est pleine d'infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience. » Et pourtant l'expérience est la seule « maîtresse » qu'il se soit reconnue [1].

Freud eût pu apercevoir une relation entre la démarche

[1] Cf. *Carnets,* Gallimard, 1942, 4e éd., t. I, p. 60.

intellectuelle de Léonard et la sienne propre. Comment se fabrique une névrose, un rêve, une foule ? Comment se fabrique un tableau, un corps, un enfant ? Qu'est-ce qu'un fossile ? Ou : que cherche-t-on à deviner dans une devinette ? Les recherches de Léonard sur l'anatomie et ses dissections, si neuves en son temps, n'offrent-elles pas quelque équivalence avec celles de Freud sur la topique de l'âme ? Les diagrammes, minutieux et fantaisistes, du premier avec les schémas, parfois bien étranges, du second ? A chacun sa *terra incognita,* à chacun sa volonté d'en circonscrire et d'en réduire les frontières. L'un nous entraîne dans l'atelier du peintre pour y reconnaître l'ordre organique des choses, l'autre dans l'atelier du p.191 rêve, pour y reconnaître ce qui ordonne le sujet divisé. Tous deux marchent d'un même pas, qui brave l'interdit de penser.

Qu'on relise de Léonard l'admirable éloge de l'œil, « par où l'âme contemple la beauté de l'univers et en jouit ». L'œil,

> maître de l'astronomie, auteur de la cosmographie, conseiller et correcteur de tous les arts humains. [...) Il est le prince des mathématiques. Ses disciplines sont tout à fait certaines [...] Il a permis l'annonce d'événements futurs grâce au cours des étoiles ; il a engendré l'architecture, la perspective, la divine peinture. Ô la plus excellente de toutes les créatures de Dieu [1].

Chacun connaît aussi l'obstination dont il fait preuve pour affirmer la suprématie de la peinture, cette « poésie muette » [2], sur la poésie, « peinture aveugle » ; sur la musique, cette « infortunée » qui, contrainte de se dérouler dans le temps, ignore

---

[1] *Traité de la peinture, op. cit.*, p. 89.

[2] Formule qu'on peut relier à cette recommandation surprenante : pour représenter l'esprit d'un personnage, le peintre devra s'attacher à l'observation des gestes et mouvements des *muets,* comme s'il allait trouver là moins d'artifice : une pure expression de l'état mental (*Traité de la peinture, op. cit.*, p. 246).

la simultanéité qu'offre l'image (« rendre visible en une seule fois »), sur la sculpture même et son « discours sommaire ». Léonard se soucie alors moins de faire prévaloir l'art dans lequel il excelle que de trouver le lieu où puisse se réfléchir et se représenter la conjonction du mathématique (démonstration) et du sensible (monstration). La peinture est, idéalement, la *science* la plus parfaite des *qualités.* Elle est cette « annonciation » qui dit l'accomplissement de l'esprit dans les corps figurés.

On pourrait alors s'autoriser, sans trop forcer l'analogie, à rapprocher le projet léonardien du projet freudien, pour en mesurer aussitôt l'écart. Freud, en prenant fortement appui sur l'« économique », sur les quantités mobiles d'énergie capables d'investir n'importe quel objet et toute forme d'activité, en se voulant, contre vents et marées, fondateur d'une *science,* a tenté, lui aussi, de réduire l'opposition entre l'intelligible et le sensible : un affect se mesure, un délire se déchiffre ; la passion, même la plus déchaînée, la bévue même la plus insignifiante, s'offrent à l'analyse logique et grammaticale. Freud et Léonard reconnaissent des équivalences et p.192 des permutations possibles entre des organisations apparemment hétérogènes. Seulement, le grand X à quoi en définitive tout reconduit s'appelle chez Léonard *Nature,* une nature qui est Loi et qui produit des formes, et chez Freud *Libido,* vouée au déplacement, aux signes, au partiel : l'objet total est perdu, il est perdu de vue mais toujours appelé par la *Sehnsucht* qui veut voir, elle, et toucher et sentir, cette éternelle endeuillée de la plénitude. La référence constante à l'ordre de la Nature valorise la recherche de la *proportionalità,* de la mesure, alors que la référence au désordre de la sexualité implique une conception de l'âme en déséquilibre, en lutte avec le monde

extérieur et surtout avec elle-même. Pensée (naturelle) de l'harmonie ; pensée (sexuelle) de la divagation. Pensée (spatiale, synchronique) du visible ; pensée (temporelle, discontinue) de discours antagonistes et lacunaires. Pensée qui peut encore se mesurer au cosmos ; pensée qui se refuse à la synthèse, à la vision du monde.

Si Freud peut passer outre les siècles qui le séparent de Léonard et le traiter comme un de ses contemporains, s'il peut négliger leur appartenance respective à deux univers culturels à ce point distincts, opposés, c'est qu'il se sent extraordinairement proche de son modèle. On a parlé d'identification — et l'identification ne va jamais sans projection. Jones fut un des premiers à le noter :

> Les conclusions qu'énonce Freud dans *Un souvenir d'enfance...* ont été très probablement tirées de sa propre analyse [...] En étudiant la personnalité de Léonard, il s'est identifié à celle-ci et s'est décrit lui-même [1].

Et l'identification « intellectuelle » s'est fortifiée de similitudes plus intimes, touchant notamment la situation infantile : un père plusieurs fois marié et de nouveau grand géniteur, la cinquantaine passée, une très jeune mère, une famille où l'ordre des générations est loin d'être respecté et où les rapports de parenté manquent de cette évidence commune qui étouffe bien des questions. Certes, au-delà des convergences, la réalité diffère : Léonard fut un enfant illégitime et en souffrit toute sa vie ; Freud fut un fils « œdipien » plus conforme, mais quelle distance entre son brave homme de p.193 vieux père et l'Urvater des origines de

[1] E. Jones, *op. cit.*, p. 456.

l'humanité ! On est tenté de voir dans l'enfance que Freud attribue à Léonard — il aurait passé ses cinq premières années seul auprès d'une mère aimante et chérie [1] — la réalisation d'un vœu secret : *pater incertus, mater certissima* ? Le roman de Léonard de Vinci se prête à accueillir le « roman familial » de Freud qui est peut-être celui de chacun de nous.

Soulignons à nouveau, d'autant que les exégètes n'y font guère allusion, ce que Freud doit à la lecture de Merejkovski. Tout un chapitre du livre décrit le retour de Léonard à Vinci, sa ville natale (Vinci : Freiberg ?) : occasion pour lui de raviver ses premières années et d'abord la figure de Catarina, la jeune paysanne délaissée, la pauvre servante. Et le romancier trouve là des mots qui ne peuvent que ravir Freud — le psychanalyste aux aguets et l'enfant oublié — pour évoquer leurs « baisers mystérieux et quasi criminels lorsque, se glissant dans l'obscurité sous la couverture, dans le lit de Catarina, il se serrait contre elle de tout son corps » [2]. Au fil de ces pages, Freud a pu apercevoir aussi l'énigme du sourire de Mona Lisa — et de tant d'autres, comme si le peintre n'avait jamais voulu que représenter cela :

> Leonardo se rappelait sa mère comme à travers un songe. Il se souvenait particulièrement de son sourire tendre, insaisissable, plein de mystère, un peu malicieux, étrange dans ce beau visage simple, triste, austère et presque sévère [3].

Léonard n'aurait-il jamais connu qu'une femme, pour toujours inconnue, à qui il donnerait plus tard le nom de Nature ?

---

[1] De nouveaux documents ont établi d'une part que Léonard, né en 1452, n'aurait séjourné que quelques mois auprès de sa mère pour être alors confié à sa famille paternelle, d'autre part que Catarina s'étant mariée a eu un autre enfant en 1454.
[2] D. Merejkovski, *op. cit.*, p. 342.
[3] *Ibid.*, p. 336.

« L'artiste », affirmait-il, pour indiquer que la véritable *autorité* résidait dans l'observation plus que dans les livres, « doit être le fils et non le petit-fils de la Nature. »

J'ai retardé le moment d'en venir à l'affaire du vautour. Longtemps occultée, elle n'en finit plus de susciter des gloses au risque de p.194 lasser le lecteur et surtout de focaliser l'attention sur une question moins importante à mes yeux que bien d'autres soulevées par l'essai de Freud.

D'abord les faits. En 1923, un spécialiste de la Renaissance, lecteur du *Burlington Magazine for Connoisseurs,* écrit à l'éditeur de ce journal d'art. Il a trouvé excessivement élogieux l'article en forme d'éditorial consacré au *Souvenir d'enfance* que le magazine a publié le mois précédent et il signale ceci : ce n'est pas d'un vautour qu'il est question dans le texte du souvenir mais d'un milan. Freud a eu le tort de se fier à une version allemande où le mot italien *nibio* est faussement rendu par *Geier* (vautour). Cette erreur de traduction a des conséquences graves. En effet, écrit le correspondant, « le Dr Freud consacre des pages au symbolisme égyptien du vautour et un lecteur impartial admettra qu'il en fait le fondement de sa thèse ». Et il poursuit en notant malicieusement : « Freud pourtant cite bien en note le texte du souvenir en italien (où apparaît donc le terme exact *nibio*) mais apparemment aucun de ses admirateurs ne s'est donné la peine de le lire » [1].

Nous sommes en 1923, le *Burlington Magazine* n'a rien de confidentiel, il est probable que plus d'un « admirateur » de Freud a eu connaissance du compte rendu de son livre [2]. Silence pourtant

[1] Eric Maclagan, Lettre à l'éditeur, en réponse à un article intitulé « Leonardo in the Consulting Room », *The Burlington Magazine,* Londres, janvier 1923.

[2] Jones, en tout cas, n'ignorait pas le magazine. Il sut en une autre circonstance, deux

sur l'erreur, et cela pendant trente ans ! [1] Il a fallu une note d'Irma Richter, responsable d'une nouvelle édition des *Carnets,* pour que Jones dans sa biographie en fasse discrètement état puis Strachey dans la *Standard Edition* [2]*.* Mais il a fallu surtout que le grand historien de l'art américain Meyer Schapiro publie son étude *Leonardo and Freud* pour que la communauté psychanalytique p.195 s'émeuve [3]. Kurt Eissler, toujours prompt à rompre des lances contre l'ennemi, avec autant de fougue que de science, consacre alors à Léonard de Vinci un gros livre qui est pour une large part une réponse à Schapiro. Le motif de la contre-attaque est avoué :

> L'essai du Pr Schapiro a convaincu certains étudiants des instituts freudiens eux-mêmes. Beaucoup d'entre eux ont eu tendance à conclure que l'essai de Freud sur Léonard avait été réfuté et qu'il ne constituait plus un objet d'étude valable [4].

Bref, il y a péril en la demeure ! Et grand péril, car pourquoi, de proche en proche, ne menacerait-il pas toute recherche psychanalytique, surtout quand elle est menée hors les murs ?

Les positions prises depuis lors par les psychanalystes évoquent irrésistiblement, quand on les met bout à bout, l'argument du chaudron percé [5]. L'erreur est minime : substituer « vautour » à « milan » n'altère pas l'essence même du fantasme, sa signification sexuelle d'avidité orale et de passivité. L'erreur est

---

ans plus tôt, en adresser à Freud un numéro qui concernait cette fois l'essai sur le *Moise* de Michel-Ange.

[1] Il faut dire à la décharge des psychanalystes que, de leur côté, les spécialistes de Léonard de Vinci ont, à l'exception de Sir Kenneth Clark, totalement négligé l'essai de Freud ou l'ont traité avec une ironie méprisante.

[2] Cf. son introduction au *Souvenir d'enfance..., S.E.,* XI, p. 59-62.

[3] Cette étude parue en 1956 dans *The Journal of History of Ideas,* XVII, n° 2, p. 147-148, a été traduite en français dans le recueil *Style, artiste et société,* Gallimard, 1982.

[4] Kurt Eissler, *Léonard de Vinci, étude psychanalytique,* 1961, trad. P.U.F., 1980, p. 18.

[5] Pour une discussion de l'erreur-lapsus, on se reportera notamment à Serge Viderman, *La construction de l'espace analytique,* Denoël, 1970, et à Jean Laplanche, *La sublimation* (*Problématiques III*), P.U.F., 1980.

ponctuelle : elle ne met pas en cause l'ensemble des apports de l'ouvrage, qu'ils concernent le narcissisme, ici introduit pour la première fois, la genèse de l'homosexualité masculine, la représentation de la mère au pénis ou la conception parthénogénétique ; quant au développement sur la *Mout* égyptienne, il garde toute sa valeur intrinsèque même s'il ne peut effectivement être *déduit* du souvenir. Ou encore : il s'agit moins d'une erreur que d'un lapsus (comme si un lapsus n'était pas aussi une erreur...), et un lapsus a le mérite de nous orienter vers l'inconscient (mais l'inconscient de Léonard ou celui de Freud subissant l'*attraction* de l'Égypte ? [1]). Enfin, position p.196 extrême : le seul tort de Freud serait d'avoir cherché dans des éléments de réalité ou dans du savoir positif de quoi étayer et confirmer ses constructions. Qu'importe une erreur factuelle, qu'elle porte sur le vautour ou sur les événements de l'enfance, si la logique interne — de la construction ou du fantasme, son homologue, et celle de l'écrit qui en témoigne — fonctionne ! Heureux psychanalystes qui retombent toujours sur leurs pieds !

Il faut avouer que le travail de Schapiro en impose par la précision de ses données. Procédant par petites touches, avec une érudition discrète de *scholar,* l'auteur fait vaciller l'édifice si brillamment monté par Freud. On en vient à se demander si ce qui fut d'abord salué comme un « tour de force » n'était pas un exercice d'illusionniste victime de sa propre illusion. La critique porte d'autant plus qu'elle est engagée et menée tout au long avec

[1] Du « rêve de la mère chérie et des personnages à becs d'oiseaux », rêve d'angoisse de l'enfance rapporté dans *L'interprétation des rêves,* au Moïse égyptien de *L'homme Moïse,* les signes de l'intérêt de Freud pour la mythologie et la religion égyptiennes ne manquent pas. Gérard Huber a voulu suivre cette piste dans son livre *L'Égypte ancienne dans la psychanalyse,* Maisonneuve et Larose, 1987.

un grand respect : la théorie développée dans le *Souvenir d'enfance* est, nous dit Schapiro, « exposée avec une simplicité et une vigueur admirables », on y reconnaît « la main du maître » ; Freud y pose « des questions neuves et importantes sur la personnalité de Léonard, questions auxquelles nul n'avait songé jusque-là et qui n'ont pas encore trouvé de meilleure réponse », etc. Le propos n'est donc pas polémique et c'est en quoi il nous intéresse. Il consiste à examiner le livre de Freud du point de vue de l'histoire de l'art entendue au sens large, c'est-à-dire d'une histoire sachant faire appel aussi bien aux pratiques religieuses, aux débats théologiques qu'à l'iconographie.

Schapiro ne s'attarde pas sur l'erreur, effectivement peu explicable (et il se garde bien d'analyser le lapsus). Il n'entend pas en tirer parti pour récuser dans son ensemble l'interprétation freudienne. Freud eût-il correctement transcrit le texte du souvenir, les remarques critiques de l'historien garderaient leur prix.

Le souvenir, indique Schapiro, est rapporté par Léonard parmi des notes concernant le vol des oiseaux et plus particulièrement celui du milan. Il y a une raison simple à cela : les mécanismes du vol se laissent bien observer chez le milan ; il monte et descend à sa guise, ce prédateur, il a l'art d'utiliser le vent, les battements de sa queue peuvent servir de modèle à un gouvernail. L'intérêt que lui $_{p.197}$ porte Léonard peut donc s'expliquer par une préoccupation scientifique et technique concernant les machines volantes.

Deuxième question : pourquoi l'anecdote du milan est-elle située dans la petite enfance ? Léonard ne ferait en cela qu'obéir à un « motif littéraire constant » dont nous sont donnés de nombreux échantillons : le souvenir a essentiellement valeur de

présage, il annonce un destin d'exception.

Pourquoi enfin cette étrange association, mais étrange *pour nous,* de l'oiseau et de la bouche ? Les exemples abondent d'une telle association. Elle revêt précisément la forme d'un souvenir d'enfance où un animal, « généralement oiseau ou abeille, se pose sur les lèvres d'un enfant ou entre dans sa bouche ».

Ici le lecteur ou l'observateur impartial (ce personnage introuvable auquel Freud fait appel dans un autre de ses écrits) se sent bien en peine de trancher. Le « point de vue » du psychanalyste et celui de l'historien peuvent-ils se rejoindre ? Faut-il admettre que l'un administre des preuves et que l'autre ne fait preuve que de sa virtuosité inventive ? Que peut bien signifier, par exemple, pour un psychanalyste, l'objection : ce que vous prenez pour un fantasme éminemment singulier, pour une création individuelle, n'est qu'une reprise d'un thème très répandu, au mieux une légère variation ? A ce compte, un rêve d'un de nos patients d'aujourd'hui où se lirait le scénario d'un film à succès trouverait son motif dernier dans le film, non dans l'histoire ou l'imaginaire du rêveur. L'historien aura beau multiplier les références aux événements ou aux textes, le psychanalyste n'y verra jamais que des « restes diurnes ». De son côté, quel crédit l'historien de la culture peut-il bien accorder à celui qui paraît faire fi des croyances collectives, des symboles sociaux ou des formes canoniques et tient pour une formation de l'inconscient propre à tel individu ce qui relève d'abord d'un bien commun ? Le dialogue, prétendument souhaité de part et d'autre, peut-il être autre chose qu'un dialogue de sourds ? Ou bien ce seront des concessions mutuelles pour parvenir à un compromis, qui déplacera seulement la divergence. Soit, dans le cas ici discuté : on admettra, pour

satisfaire l'historien, que Léonard, en consignant son souvenir, s'insérait, fût-ce à son insu, dans une tradition et qu'il n'était p.198 donc pas à proprement parler l'auteur de la scène évoquée. Mais, pour inquiéter une pensée trop assurée de son savoir, le psychanalyste posera en retour une double question. D'une part, sur quoi repose donc une croyance collective sinon sur une fantasmatique partagée ? D'autre part, pourquoi Léonard a-t-il été précisément prélever dans le « bien commun » tel élément plutôt que tel autre ?

La discussion pourrait ainsi se poursuivre sans fin. Par exemple : certes ce n'est pas le souvenir-fantasme des battements de la queue du *nibio* entre les lèvres de l'enfant qui a déterminé l'intérêt du chercheur pour les oiseaux ; mais, cet intérêt, est-il légitime de le tenir pour « purement » scientifique ? Le *Traité des oiseaux* projeté par Léonard n'était pas un travail d'ornithologie : il devait porter uniquement sur le vol [1]. Les *Carnets* comportent des centaines d'observations, illustrées de diagrammes et de dessins, sur les mouvements des ailes et de la queue, notes souvent répétitives, réflexions insistantes qui ont toutes les marques d'une pensée obsédante. La connotation sexuelle, hors de tout recours au symbolisme de la *cauda,* s'imposera au psychanalyste ; dans l'intérêt scientifique il verra la passion désirante : transformer l'oiseau volant, le phallus ailé, en machine soumise au pouvoir de l'homme.

L'autre problème qu'examine Schapiro — problème le plus souvent négligé par les psychanalystes dans leur « défense » de

[1] « J'ai divisé le *Traité sur les oiseaux* en quatre livres. Le premier traite de leur vol par battement d'ailes ; le second de leur vol sans battement d'ailes et à la faveur du vent ; le troisième du vol en général, tel celui des oiseaux, chauves-souris, poissons, animaux et insectes ; le dernier, du mécanisme de ces mouvements » (*Carnets, op. cit.*, p. 421).

Freud et pourtant d'une plus grande portée — nous permettra peut-être d'avancer. Il s'agit cette fois de l'*Anna Metterza* (*La Vierge à l'enfant avec sainte Anne*). Rappelons d'un mot la « lecture » que fait Freud du tableau du Louvre : Anne y apparaît à peine plus âgée que Marie, juste un peu plus grave ; elles ont le même sourire qui « glorifie la maternité » ; on croit voir une mère en deux corps mal différenciés. Le carton de Londres est encore plus éloquent à cet égard : la délimitation y est plus incertaine, ce sont là véritablement $_{p.199}$ « deux têtes qui sortent d'un seul tronc ». Et Freud, on le sait, rapproche jusqu'à les assimiler cette figuration effectivement fort singulière de la situation qui fut celle de Léonard enfant, d'abord laissé à Catarina sa mère puis séparé d'elle pour être confié à Dona Albiera, la femme (stérile) de Ser Piero, et à sa grand-mère paternelle. Léonard, l'enfant des femmes : « les deux [ou trois] mères de son enfance *devaient* [je souligne] se fondre pour l'artiste en une seule image ».

Soit. Seulement Freud a l'imprudence de préciser, d'une part, que l'*Anna Metterza* était un motif rarement traité dans la peinture italienne et, d'autre part, que seul Léonard pouvait peindre un tel tableau.

L'historien de l'art est ici à son affaire. *Anna Metterza,* un thème peu traité du temps de Léonard ? Rien de moins exact : il est florissant au contraire. Et le spécialiste d'apporter au profane de nombreux exemples à l'appui, et le professeur de faire la leçon à l'imprudent :

> La première chose à faire quand on veut rendre compte d'une nouvelle image artistique, c'est d'établir sa priorité [...] Sur ce point le psychanalyste doit s'adresser à la discipline de l'histoire de l'art et

aux domaines culturels voisins, l'histoire de la religion et de la vie sociale.

Il y apprendra en effet une foule de choses : que le culte de sainte Anne culmine dans les années 1485-1510, qu'on écrit sur elle un nombre impressionnant de vies et de légendes, qu'on fonde en son nom des chapelles et des confraternités, qu'on la peint et qu'on la sculpte, que la célébration officielle de sa fête est admise en 1481 par le pape Sixte IV, que toutes sortes d'images populaires circulent, qui représentent Marie avec l'Enfant assis sur ses genoux, elle-même reposant sur les genoux d'Anne, et que ces images valent des indulgences... Bref, Léonard, en composant après bien d'autres et sur commande une *Anna Metterza,* loin d'inventer le thème, répond à une des exigences du temps.

C'est ici que la discussion avec Meyer Schapiro — et, plus généralement, entre l'historien et le psychanalyste — peut prendre un autre cours. A quoi correspond en effet cette « promotion » de sainte Anne ? Elle est liée à un renouvellement d'intérêt pour la p.200 doctrine de l'Immaculée Conception qui fait l'objet, au sein de l'Eglise catholique de la fin du XV^{e} siècle, de controverses passionnées [1]. L'enjeu est d'importance. La Trinité Père-Fils-Saint-Esprit — *Trinitas divinissima* — est alors concurrencée, si l'on peut dire, par une Trinité qualifiée d'*humanissima* : Anne-Marie-Enfant Jésus.

[1] On confond souvent immaculée conception et maternité virginale. En fait la première suppose que Marie *a été conçue* par l'union d'Anne (jusqu'alors stérile) et de Joachim — union qui, selon certains, n'eût consisté qu'en un baiser, un souffle — mais libre du péché originel : il y a eu miracle. La seconde suppose que Marie a *conçu* sans connaître l'homme, par l'intervention de l'Esprit Saint : mystère plus que miracle. On sait que c'est seulement en 1854, sous le pontificat de Pie IX, que l'immaculée conception de Marie par Anne fut proclamée et devint un dogme.
Religion de la bonne mère, religion du Nom-du-Père : le débat se poursuit dans l'« Eglise » psychanalytique...

Cette trinité qui accentue jusqu'à la privilégier la filiation *maternelle* du Christ est, notons-le, plus *figurable* car il s'agit d'une filiation visible : elle se prête d'elle-même à l'image. Ensuite, d'après ce que l'on sait et ce qu'on peut supposer de l'enfance de Léonard — l'illégitimité de sa naissance, la séparation d'avec Catarina, les mères multiples jusqu'à peut-être ne faire qu'une, tout cela favorisant la représentation d'un « trop de mère » et d'un « père incertain » — on peut faire l'hypothèse que l'*Anna Metterza* entre en résonance immédiate avec son imaginaire [1]. Alors — et c'est bien le plus surprenant dans l'affaire — la méprise de Freud concernant le *nibio* peut être envisagée autrement. En effet, si Freud lit *vautour* dans le texte du souvenir et la *Mout* égyptienne dans *Mutter,* et si, plus tard, Pfister en disciple zélé rend visible ce que Freud a lu et voit la forme du vautour dans le tableau, c'est que le vautour selon la légende se reproduit d'une façon bien particulière : les vautours sont tous femelles et sont fécondés par le vent ! Ainsi, grâce à eux, la Nature elle-même n'ignorait pas l'immaculée conception... [2] Et Freud, en se trompant comme il l'a fait, rejoindrait à p.201 son insu ce qui a pu orienter Léonard vers le choix de l'*Anna Metterza.*

Vautour venu de la lointaine Egypte ou milan, si habile à gouverner son vol, ou encore colombe de l'Esprit Saint... Lequel saura le mieux évincer le père, afin que ce soit lui qui devienne *illégitime* ? Lequel sera le plus apte à résoudre ce paradoxe :

---

[1] Et peut-être aussi avec certains de ses souvenirs d'enfance... En effet, selon une enquête récente menée par Jean-Pierre Maïdani-Gérard, Freiberg/Pribor, la petite ville de Moravie où Freud naquit et passa ses premières années, était un îlot catholique marqué par la piété mariale : son église était dédiée à la Nativité de Marie et à l'Immaculée Conception.

[2] M. Schapiro signale que les Pères de l'Eglise voyaient dans le vautour un prototype naturel de la Vierge, *op. cit.*, p. 95.

préserver la mère de l'*horreur* de la copulation tout en assurant à l'enfant un lien charnel avec elle ? [1] Pourquoi ne naîtrait-on pas d'un simple souffle... ou d'un vent ? Quelle étrange histoire d'oiseaux !

Sur le traitement particulier du thème par Léonard — figuration dont Freud lui attribue l'invention exclusive, rappelons-nous : « seul Léonard pouvait peindre ce tableau » —, là aussi Schapiro marque des points. Mais, cette fois, l'argumentation paraît moins convaincante. Certes prêter à de vieilles femmes comme Anne les traits idéalisés de la jeunesse est chose courante à l'époque [2] ; certes encore il arrive, bien que les exemples en soient plus rares, qu'Anne et Marie apparaissent presque comme une seule figure dédoublée. Mais si l'on place, comme y invite Schapiro, la *Sainte Anne* de Léonard dans la série des *Metterze,* la différence n'en reste pas moins frappante [3]. Ici plus rien pour signifier l'ordre des générations, si évident dans les *Metterze* traditionnelles, classiques ou populaires, où Anne est la « matrone », la majestueuse aïeule, plus rien qui indique un axe vertical. Tout est courbe et enveloppement, p.202 tout est regard et sourire, le mouvement des gestes figure moins l'instant fragile qu'une calme éternité. Le

---

[1] « L'acte de la copulation et les membres qui y concourent sont d'une hideur telle que, n'étaient la beauté des visages, les ornements des acteurs et la retenue, la nature perdrait l'espèce humaine » (*Carnets, op. cit.*, p. 104). On rapprochera ce passage connu de cet autre qui l'est moins où se lit tout le mépris de l'*animalité humaine* : « Il me paraît que les hommes grossiers, de mœurs viles et de peu d'esprit, méritent non point un organisme aussi subtil que ceux qui sont doués d'idées et d'une grande intelligence mais un simple sac où leur nourriture entrerait et d'où elle ressortirait [...] Il ne me semble point qu'ils aient rien de commun avec l'espèce humaine » (*ibid.*, p. 142).

[2] On relèvera pourtant dans le *Traité de la peinture* (*op. cit.*, p. 250) les indications précises que donne Léonard pour caractériser les âges : « Que les vieilles soient montrées décidées et sans retenue, avec des mouvements de colère comme les furies de l'enfer », etc.

[3] Jean-Pierre Maïdani-Gérard a, dans un article paru in *Psychanalyse à l'Université* (t. 8, n° 32, 1983) puis dans sa thèse de doctorat encore inédite *Léonard de Vinci, Sigmund Freud,* particulièrement étudié le problème de l'*Anna Metterza* et ses implications « mariologiques ». Cette conférence lui doit beaucoup.

mystère est rendu visible, il est mystère incarné, fusion du terrestre et du céleste. Il est ressemblance, au même titre que les deux femmes presque identiques dans leur expression, leur pose et leur grâce, ces femmes tout orientées vers l'*ascendant* qu'exerce sur elles l'enfant qui descend d'elles, tout juste un peu pressé de se délivrer de leur douce emprise.

Le tableau de Léonard paraît bien échapper — pour ne rien dire de l'art du peintre, et de l'alliance, là aussi sans frontières, des verts et des rouges, et des voiles légers — à la loi de la série, aux canons du genre, au point qu'on peut légitimement se poser la question : mais s'agit-il encore d'une *Metterza* ? On en vient alors à rejoindre le jugement quelque peu péremptoire de Freud et à faire siennes ses analyses les plus hasardeuses : oui, ce tableau ne peut être que de Léonard !

Comment lire ce *Souvenir d'enfance* ? Comment le lire aujourd'hui, où nos connaissances sur la vie de Léonard, qui restent minces, se sont précisées, où les recherches en iconographie sont autrement plus riches qu'au temps de Freud, où aussi la volonté d'expansion de la psychanalyse, si évidente en sa belle époque, s'est tempérée ? Qui aujourd'hui prétendrait détenir le dernier mot, surtout face à la *poésie muette* ?

On peut le lire d'abord, et c'est sans doute la meilleure voie, comme plus d'un nous engage à lire tout texte de Freud : sans trop nous soucier de son adéquation à la « réalité » ou de sa convergence avec les savoirs, souvent oublieux, eux, qu'ils ne progressent aussi que par l'erreur et dans l'excès. Après tout, la qualification de *roman psychanalytique* n'est péjorative qu'aux yeux de ceux qui ne tiendront jamais l'imagination pour la reine du

vrai... Si on consent à lire ainsi l'essai sur Léonard, on est saisi par son mouvement propre, par l'audace, alors inouïe, de ses avancées et surtout par l'art de tenir ensemble des données hétérogènes, aussi hétérogènes, multiformes, que l'était son modèle. Un même homme peignait des madones et dessinait des monstres, lacérait des cadavres et n'aimait p.203 que les corps d'éphèbes, organisait des fêtes à la cour et se faisait plombier à l'occasion, se voulait et était ingénieur militaire et anatomiste, indépendant et soumis, artiste de l'harmonie et mauvais plaisant. Qu'un tel homme existe, que chacun de nous puisse être le lieu d'une telle diversité ou de telles contradictions et donc constituer, à sa manière, une énigme, on peut l'admettre. Mais comment se fabrique l'énigme, jusqu'à défier toute intelligibilité, comment s'établit l'alliance des contraires, comment rejoindre ce point secret où se nouent les fils disparates ? Répondre à ces questions, vouloir cerner l'image dans le tapis, c'est, nécessairement, mêler vérité et fiction... et s'exposer au démenti.

Si le portrait tracé par Freud est jugé peu « ressemblant » — le portrait ou, mieux, le dessin ou l'épure, aussi précis et aussi fantastique que certains dessins d'anatomie de Léonard —, avouons qu'il est et reste extraordinairement « parlant » et qu'il contraint ceux qui l'examinent à se déterminer par rapport à lui [1].

En outre — et c'est pourquoi il fallait revenir sur l'étude magistrale de Meyer Schapiro — l'essai ouvre aussi bien pour l'historien que pour le psychanalyste de nouvelles pistes à la réflexion. L'historien de l'art ne risque-t-il pas toujours, peu ou

[1] Freud → Schapiro → Eissler (dont le livre vaut plus par ses propres apports que par sa polémique), sans compter les travaux de bien d'autres esprits curieux mus, eux aussi, par l'inlassable « pulsion d'investigation ».

prou, de négliger le détail, le « petit fait », la variation d'autant plus éloquente qu'elle est ténue [1], au profit de la définition d'une tradition, du repérage des « courants » et des « influences », de l'assignation à une « école » ? Il a tendance aussi à méconnaître, du fait de la prégnance du motif, la diversité des chemins qui conduisent à l'œuvre singulière, à l'œuvre unique où la distinction du subjectif et de l'objectif, du dehors et du dedans cesse d'intervenir : qui pourra jamais dire par qui s'opère une *invention* en peinture ? On ne trouve, on ne crée, que ce qui est déjà là...

En psychanalyse, on ne pense pas par thèmes, on pense par connexions et par ruptures de ces connexions, par liaisons et p.204 déliaisons ; cela ne va pas sans risques, risques qu'a aussi connus Léonard. On aimerait pouvoir lire ses *Carnets* hors de tout classement par rubriques, dans l'apparent désordre associatif de leur rédaction qu'on imagine toujours effectuée dans l'urgence, l'urgence de mettre en forme, de donner corps à ce qui vient à l'esprit : mots, dessins, facéties, pensées profondes, et passages incessants des unes aux autres (les *Carnets* ou les *Einfälle* de Léonard...). Mise en forme, oui, mais aussi contrôle immédiat, afin de gouverner les idées qui volent et vont on ne sait où, comme les oiseaux.

De l'autre côté, postuler avec le psychanalyste que l'appareil à penser traite, telle une machine, les matériaux les plus divers — sensations fugaces, représentations fixées, souvenirs, scènes, croyances — et ne peut être que travail de soi sur soi, où qu'il emprunte les matériaux en question, ne devrait pas conduire à disqualifier comme contingents ceux qu'on assigne à la culture

[1] On sait l'intérêt que Freud a porté à la technique de Giovanni Morelli qui permettait l'attribution d'un tableau et la détection des faux à partir de détails involontaires de la part du peintre et inaperçus par le spectateur. Cf. « Le Moïse de Michel-Ange » dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais,* Gallimard, 1986.

ambiante. L'analyse d'un rêve ne consiste pas à désigner son « contenu latent » comme étant la *vérité* du manifeste mais à repérer, à travers les effets de déplacement et de condensation, l'activité de transformation du désir dont le rêve est porteur. Machine à rêver, machine volante, oiseau qui s'éveille la nuit, oiseau qui franchit les jours et les nuits, ombre et lumière... Il en est de même pour le travail de l'œuvre : elle inclut dans sa forme ce qui la détermine, ses sources et son devenir, elle est ce qui la fait être. Objet offert à notre regard, elle est aussi pulsion, c'est bien pourquoi elle nous anime, suscite en nous, lecteurs ou spectateurs, des désirs ignorés. On serait tenté de reprendre à son propos ce que Freud a pu dire du travail du rêve : il ne crée rien, il transforme. La formule, provocante, conviendrait en tout cas à ceux que j'ai fait comparaître ici : Léonard et Freud, deux grands *transformateurs,* tout occupés qu'ils furent l'un et l'autre par les transformations infinies que connaît la vie de l'esprit. Ce faisant, chacun reste fils de son temps : Léonard de Vinci nous oriente vers ce qui se *figure* et doit se voir, Sigmund Freud vers ce qui fait *signe* et ne peut que se dérober.

Le moment est venu d'entendre à nouveau l'obscure et illuminante prophétie : « Le grand oiseau prendra son premier vol sur le $_{p.205}$ dos du grand *Cygne.* » A quoi pourrait répondre en écho la formule que Freud aimait citer : « Ce qu'on ne peut atteindre en volant, il faut l'atteindre en boitant. » En boitant, car nos mots sont sans figure, car nos mots boitent. Assurément plus que Léonard nous voici voués à l'inachèvement.

Sommes-nous délivrés pour autant — et faut-il l'être ? — de l'attrait des oiseaux, de l'attrait qu'exerce sur notre langage aussi leur vol vers le lointain ? C'est ici à un autre « prophète », plus

proche de Freud que ne l'était Léonard, qu'il faut laisser la parole, car loin de se borner à constater la défaillance de l'inachèvement, il en annonce la puissance indéfinie :

> Tous ces hardis oiseaux qui prennent leur essor vers le lointain, le plus extrême lointain, — certes, un moment viendra où ils ne pourront aller plus loin et se percheront sur un mât ou sur un misérable récif — encore reconnaissants d'avoir ce misérable refuge ! Mais qui aurait droit d'en conclure que ne s'ouvre *plus* devant eux une immense voie libre et qu'ils ont volé aussi loin que l'on *peut* voler ! Tous nos grands maîtres et prédécesseurs ont fini par s'arrêter, et le geste de la fatigue qui s'arrête n'est ni le plus noble, ni le plus gracieux : à moi comme à toi, cela arrivera aussi ! Mais que m'importe, et que t'importe ! *D'autres oiseaux voleront plus loin* ! Cette idée, cette foi qui est la nôtre vole avec eux à l'envi vers les lointains et les hauteurs, elle monte à tire-d'aile au-dessus de notre tête et de son impuissance, vers le ciel d'où elle regarde au loin et prévoit des vols d'oiseaux bien plus puissants que nous qui s'élanceront dans la direction où nous nous élancions, là où tout est encore mer, mer, mer ! — Et où voulons-nous donc aller ? Voulons-nous donc *franchir* la mer ?

Franchissement de la mer, transgression *de* la pensée et *par* la pensée. Je ne vois pas dans cette transgression, prise au sens littéral (passer de l'autre côté, traverser), un geste de négation violente et crispée, un simulacre de destruction, mais un acte, un effort soutenu pour dépasser les limites d'un territoire fixe, avec une chance de les dépasser en *vérité.* Cette transgression-là fait apparaître norme et déviance — ces concepts organiques et par dérivation sociaux, ces instruments de régulation — moins comme un couple d'opposés que comme des adversaires complices.

C'est avec le fragment de Nietzsche que je viens de vous lire que s'achève *Aurore.* Il s'intitule : « Nous autres, aéronautes de l'esprit ! »

p.206 Puissent ces oiseaux migrateurs, transgresseurs, en quoi se métamorphosent parfois nos fragiles images, nos mots boiteux, nos pensées incertaines, ne jamais s'effacer du peu de ciel qui nous reste ! [1]

*

Entretien

@

M. BERTRAND CRAMER : J.-B. Pontalis nous lance un défi, pour la discussion qui va suivre. Etonnant personnage que ce Leonardo, homme d'exception, qui nous contraint à le suivre dans le dépassement des limites, et qui fait s'effacer l'opposition entre norme et déviance. Mais cela soulève de nombreuses questions. Comment expliquer cette alchimie qui permet à Leonardo de métamorphoser les aléas malheureux de son enfance en une création géniale, alors que tant d'autres, sur la base des mêmes expériences, n'auraient créé que de banales névroses ? C'est pourquoi J.-B. Pontalis nous soumet des questions au sujet des normes des groupes, des normes des idéologies. Il est étonnant de voir le nombre d'erreurs que Freud a commises en faisant cette analyse ; il est tout aussi étonnant, sinon plus, de constater l'assujettissement de ses collègues et de ses disciples à sa théorie. Toute la question des normes que propose la théorie, est ici soulevée.

Pour discuter de ces points et pour reprendre le fil où l'a laissé Pontalis, nous avons réuni autour de cette table plusieurs personnes intéressées par ce sujet : MM. John Jackson, professeur à la Faculté des lettres de Berne ; Georges Abraham, psychanalyste, professeur de psychiatrie à la Faculté de médecine de Genève ; André Haynal, psychanalyste et professeur de psychiatrie dans cette même Faculté.

[1] Cet exposé reprend pour une large part le texte de ma préface à la traduction nouvelle d'*Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* de Sigmund Freud publiée aux Editions Gallimard.

M. GEORGES ABRAHAM : Selon la biologie, nous devrions en principe tous être normaux au départ, c'est-à-dire à la naissance ; nous pourrions l'être, en tout cas. Si certains ne le sont pas, cela devrait pouvoir s'expliquer par le fait que la dégénérescence, voire l'entropie, se seraient infiltrées de façon précoce chez tel individu, sous la forme par exemple d'une maladie génétique. Comme le voulaient Newton et Rousseau, nous serions au départ tous fondamentalement bons, c'est-à-dire normaux. Nous le serions, s'il n'y avait pas l'intervention de facteurs successifs de corruption et de déviance. Mais n'oublions pas que, pour Freud, la déviance précède la norme : nous sommes tous atteints, dès le p.207 départ, par la névrose infantile ; nous sommes tous atteints par une perversion polymorphe. Ce n'est que plus tard qu'une norme pourra se constituer, comme dépassement de la déviance ou comme cristallisation de la déviance. La norme ne serait, en d'autres termes, que le visage ultérieur de la déviance, visage socialisé et moins impérieux. Il en résulte, comme M. Pontalis l'a affirmé, que la norme ne pourrait subsister sans la contre-partie de la déviance, et que la déviance ne pourrait pas exister sans la présence constante de la norme. Or, cette dialectique impossible qui nous culpabilise souvent et qui peut-être nous stérilise, est précisément transformée par l'homme de génie en source de créativité — c'est son miracle.

Je vous pose donc la question : si on ne veut pas réduire la norme statistique, si on la considère comme l'élaboration du désordre primordial, est-il vrai que la psychanalyse, de manière définitive, nous aurait libérés de l'illusion selon laquelle norme et déviance seraient des entités séparées, voire absolument opposées et contradictoires ? La psychanalyse nous aurait donc libérés de l'illusion selon laquelle, si on choisit la norme, on n'a plus rien à faire avec la déviance, et vice-versa. Autre question : Freud n'avait-il pas un penchant net pour la déviance, et a-t-il jamais su comment s'y prendre avec la norme ? Il est resté ambigu et, dans ce sens, je crois qu'il doit avoir éprouvé de la jalousie à l'égard de Léonard, qui au contraire était bien plus à l'aise entre la norme et la déviance. Le penchant de la psychanalyse pour la déviance, avec son ambiguïté et avec l'ambiguïté qu'il suscite par rapport à la norme, aurait subsisté et aurait précisément donné à la psychanalyse son caractère de révolution inachevée.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : C'est très impressionnant d'être ainsi

entouré de quatre professeurs. Ceci n'est pourtant pas une soutenance de thèse : je n'ai de thèse ni à soutenir ni à défendre.

Je suis tout à fait d'accord avec vous pour affirmer que la psychanalyse permet de ne pas tenir l'opposition entre norme et déviance pour une opposition radicale. Mais que se passe-t-il aujourd'hui chez les psychanalystes ? Je pense à un titre récent de l'une de nos collègues, qui a écrit un *Plaidoyer pour une certaine anormalité,* avec toute l'ambiguïté que cela comporte. Pour une « certaine » anormalité : point trop n'en faut. L'auteur, Joyce McDougall, insiste sur un point : les symptômes témoignent d'une création, car ils ne renoncent pas à l'expression du désir, mais le manifestent sous une forme de compromis, sous une forme déplacée. Il y a là quelque chose qui cherche à se dire, alors que la normalité, et surtout la normalisation, visent à empêcher que quoi que ce soit se dise. C'est l'étouffoir : on le constate chez le « normal », soumis de part en part aux normes parentales et sociales. Soit. Mais n'oublions pas non plus que la maladie, la pathologie produisent à leur tour des normes rétrécies, réduites. L'être malade, comme l'a souligné Georges Canguilhem, c'est celui qui n'a plus la possibilité d'inventer des normes. La normalité, c'est le pouvoir d'inventer des normes — la bonne « normalité », s'entend — ; la névrose, à l'inverse, est souvent quelque chose qui fige, qui n'est plus du tout une p.208 création et qui devient un monde absolument clos, où n'existe plus le moindre pouvoir d'invention ; même si le surgissement du symptôme peut être considéré comme quelque chose de créateur, que se passe-t-il quand il y a une organisation figée, fixée — et les psychiatres, je crois, parlent de plus en plus d'organisation pathologique ? Il s'agit alors d'une organisation qui ne tolère aucun changement, qui est vouée à la répétition, à la fermeture, avec une absence de capacité d'invention ou de jeu, qui signe l'être malade, aussi bien organiquement que psychiquement : un fonctionnement à l'état réduit.

Je disais que norme et déviance sont aussi des concepts sociaux. Je ne sais pas comment cela se passe à Genève. Mais à Paris, nous avons deux sortes de panneaux pour les automobiles : « stationnement gênant » et « stationnement interdit ». Assez curieusement, le stationnement gênant vaut au contrevenant une amende plus sévère que le stationnement interdit ! On a peut-être perdu le sens de l'interdit, ou du respect de l'interdit. Mais on ne tolère pas que ça gêne ; il faut que ça circule. Dans l'idée de norme et de déviance, il y a cela : il ne faut pas que ça gêne. Dans ce sens, ce sont des concepts chargés de signification

sociale.

M. ANDRÉ HAYNAL : Il est difficile de prendre la parole après cette conférence, qui nous a ouvert tellement de portes. Je me sens semblable, pour reprendre votre image, à celui qui essaie en boitant d'attraper l'oiseau qui vole.

Je reviens sur le problème que vous avez soulevé, en signalant qu'aucun collègue de Freud, de 1923 jusqu'au début des années 1950, n'a relevé son erreur. Ce fait m'a suggéré une question : n'y a-t-il pas une norme latente, en psychanalyse, malgré l'accent que celle-ci fait porter sur le côté déviant de la pratique psychanalytique ? Et, si la psychanalyse est la science du latent, ne faudrait-il pas s'interroger, du point de vue de la psychanalyse, sur cette soif de normes et, quand les normes sont abolies, sur la soif d'une autre norme ? Ce désir est en effet présent dans de larges secteurs de la psychanalyse — l'épisode que vous avez cité en témoigne. Peut-être cela a-t-il quelque chose à faire avec le phénomène qu'a décrit M. Kolakowski : la création d'une nouvelle normalité, à la place d'une normalité qu'on a critiquée. Quoi qu'il en soit, je me demande si la question ne se pose pas à plusieurs niveaux. Je crois que cette normalité joue un rôle dans le message idéologique de la psychanalyse, tel que l'ont reçu le public et notre culture. Je pense notamment à la problématique du désir et de la pulsion. Soyez proches de vos désirs, de vos pulsions. Tout se passe comme s'il y avait, dans cette nouvelle vision de l'homme, une sorte d'impératif. J'aimerais avoir votre avis là-dessus. Votre conférence, enfin, n'est-elle pas elle-même une norme ? Vous nous avez présenté mille associations et connexions, vous nous avez donné un feu d'artifice d'érudition et d'association libre, qui correspondent bien à un certain canon des procédés psychanalytiques — et je vous remercie de nous avoir offert cette démonstration magistrale.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : p.209 En ce qui concerne la résistance d'une collectivité, Eglise ou Parti, face à ce qui risque d'ébranler son dogme, nous ne manquons pas de références : les exemples, souvent tragiques, viennent en foule. Par comparaison, l'exemple que j'ai relevé est bien anodin. Mais il a sa saveur : la censure, l'autojustification, la méconnaissance sont aussi le lot des psychanalystes ! Vous posez aussi le problème de la déviation en psychanalyse — et Dieu sait si nous ne nous privons pas, les uns et les autres, de nous accuser réciproquement de déviance, par rapport à une supposée orthodoxie.

Ce sont d'ailleurs souvent des groupes qui ont commencé par être en marge, voire révolutionnaires, qui pratiquent le plus volontiers, une fois constitués et pour se fortifier, la dénonciation et l'excommunication. On peut penser là au groupe surréaliste.

Comment les choses se passent-elles dans le champ, j'allais dire dans le « milieu » psychanalytique ? L'accusation de déviation ne vient qu'à partir du moment où l'analyste fait des petits. Tant qu'il est seul, il peut penser n'importe quoi, il peut délirer, ça n'a aucune espèce d'importance. Chacun peut librement élaborer sa théorie. Mais quand il commence à se reproduire, à faire école, le problème apparaît. On retombe sur ma question relative au social, au groupal comme on dit aujourd'hui. Quand un groupe menace un autre groupe, on parle de déviation. Il n'y a de déviance repérée comme telle, qu'à partir de ce moment-là. Elle peut être dénoncée, mais aussi exaltée, car le procès de la normalité est facile, et marche à tous les coups. L'apologie de la déviance a longtemps fait recette. Pour moi, les deux choses sont absolument complémentaires. C'est ce que j'ai essayé de montrer *in fine,* en parlant d'une transgression qui est autre chose et plus qu'un défi.

M. BERTRAND CRAMER : J'aimerais poser une question dans le fil de ce qui vient d'être dit, sur la norme latente en psychanalyse et sur l'idée selon laquelle la déviance précéderait l'organisation. N'y a-t-il pas, entre autres normes latentes en psychanalyse, une idéalisation de la permanence ou de la persistance de qu'il y a de plus infantile, de plus irrationnel en nous, de ce qui nous met en contact avec l'archaïque ? On en voit les effets, me semble-t-il, dans la discussion de Freud sur Léonard de Vinci : il le décrit, entre autres, comme un homme qui a maintenu le contact avec l'infantile. On peut voir là, je crois, l'une des idéologies latentes de la psychanalyse. Cette idéalisation du maintien de l'infantile se retrouve d'ailleurs dans certaines normes des surréalistes.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : L'enfant et l'infantile, ce sont deux objets différents. Il y a là un grand contresens, que l'on fait aujourd'hui en psychanalyse et ailleurs, et qui consiste à exalter l'enfant roi. A mon sens, ce n'est pas du tout ce qui se dégage de Freud. Il ne s'agit pas chez lui d'une exaltation ni même d'une redécouverte de l'enfant. L'infantile, au sens où nos

premières représentations sont formées pendant l'enfance, y est simplement considéré comme le noyau de toutes les p.210 représentations. En ce sens, le petit Hans est une sorte de prototype du chercheur. Cela ne veut pas dire qu'il faille rester enfant pour être génial, mais qu'il faut se ressourcer, en quelque sorte, à la représentation première, que nous ne ferons jamais que transformer, élaborer, déplacer. Il y a donc une certaine continuité entre l'enfant et le créateur, mais il n'y a absolument pas assimilation. Les dessins d'enfants ne sont pas le sommet de l'art. L'art n'est pas expression, il est transformation.

Que redoutait-on de la psychanalyse, au début ? On disait : ça va être épouvantable, l'homme va être livré à ses pulsions, vous faites remonter des bas-fonds des choses horribles et il va se passer des choses abominables. Maintenant, on entend un autre message : soyez à l'écoute de votre désir, ne cédez jamais sur votre désir. Ça s'inverse. Mais ça se passe comme cela dans toute discipline. Je pense par exemple à la médecine sociale : ce qui est souhaitable, nous soigner, est maintenant devenu un devoir. Nous devons être en bonne santé. Il y a une exigence d'être bien portants, comme il y a une exigence de la jouissance — l'orgasme obligatoire, permanent si possible... Les normes, ça se renverse, ça bouge. Le tout, c'est qu'elles ne s'instituent pas en système.

M. JOHN JACKSON : Je vais essayer d'entrer en consonance avec vous en déplaçant mon questionnement sur un terrain qui m'est plus familier, celui de la littérature. Pour ce faire, j'aimerais remonter à la controverse, que vous avez à mon sens très bien articulée, entre Schapiro et Freud. Schapiro, dans votre perspective, replaçait le tableau de Léonard dans une norme culturelle, là où Freud tendait à voir l'effet d'une déviance singulière. Ce couple de norme et de déviance, qu'il soit pensé en termes d'art ou de littérature, est profondément opérant dans l'histoire. Je me demande — et je vous demande, sachant qu'il est impossible d'apporter à cette question une réponse simple — dans quelle mesure ce couple n'a pas connu, ou ne connaît pas une sorte de nouveau destin, à partir de la fin du siècle dernier, en ce qui concerne la littérature française, par exemple — je pense à quelqu'un comme Arthur Rimbaud. A partir de ce moment, l'œuvre singulière, cessant de disposer d'une norme contre laquelle elle pourrait s'insurger pour la récuser, pour la bouleverser, pour la transformer, se trouve dans la situation beaucoup plus angoissante d'avoir à

inventer une norme qu'à son tour elle transgressera. En poésie, par exemple, il n'y a plus de norme au sens traditionnel du mot. Il y a une grande poésie, mais elle ne reste pas dans le sillage visible d'une norme. La difficulté de l'art, de la littérature et de la poésie modernes, ainsi que la solitude de plus en plus marquée de certains artistes ou écrivains, ne tiennent-elles pas précisément à cette situation « nouvelle » — là-dessus, il se peut que vous me corrigiez — d'avoir simultanément à créer une norme et à transgresser la norme ? Pourquoi créer la transgression de la norme ? Parce qu'inventer une nouvelle norme, ce serait simplement inventer une nouvelle conformité, et une œuvre d'art ou une œuvre littéraire ne peuvent pas être conformité, pas plus qu'elles ne peuvent être déviance pure, sous peine d'être absolument incompréhensibles.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : p.211 Plus qu'une question, il me semble que c'est un constat, qui a été également fait au cours de conférences précédentes, notamment celles de Jean Leymarie et de Jean Clair. C'est un constat, avec tout ce qu'il a pu entraîner de valorisation de l'originalité à tout prix. Je ne sais pas si l'analyste a quelque chose à dire, là.

M. JOHN JACKSON : Peut-être à propos de l'angoisse ou du sentiment de solitude, d'exclusion du créateur ? Dans quelle mesure, en tant qu'analyste, avez-vous eu affaire à des écrivains ou à des artistes pratiquant cet art nouveau, et dans quelle mesure avez-vous constaté chez eux une instabilité ou une insécurité plus accusées ?

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Plus accusées aujourd'hui qu'hier ? Ma pratique ne remonte quand même pas au siècle précédent ! Les rares écrivains ou artistes que j'ai pu approcher par cette voie-là souffraient du mal d'époque que vous avez constaté. Je n'ai connu personne qui puisse se rattacher à une école, à une norme, à l'atelier de tel maître, comme cela se passait à l'époque bénie où l'imitation était la seule voie d'accès à ce qu'on n'appelait pas encore l'originalité, et à la création d'une œuvre. Nous sommes, aujourd'hui, tous voués à la grandeur et à la servitude de la solitude de penser — et dans le domaine analytique, peut-être de façon plus quotidienne encore qu'ailleurs.

M. JEAN STAROBINSKI : Connaissez-vous un autre texte que celui de l'étude

sur Léonard de Vinci, où l'on puisse trouver ce qu'on pourrait appeler l'épistémologie de Freud ? On s'est beaucoup interrogé sur ce que Freud pensait de l'œuvre d'art, mais on s'est moins interrogé sur ce qu'il pensait des fondements psychologiques, psychanalytiques, de l'activité psychanalytique elle-même. Il me semble que vous nous avez démontré que, dans ce texte qui fait un détour par le roman de Merejkovski et par la lecture identifiante d'un artiste du passé, Freud nous propose une épistémologie en quelque sorte figurée de la psychanalyse. Mon impression de lecteur de Freud, c'est que nous ne trouvons nulle part ailleurs une épistémologie du savoir aussi développée que dans ce texte-là. Une analyse de la curiosité scientifique qui soit celle même de Freud, n'existe pas, je crois, hors de ce texte.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Il y a un texte qui m'a toujours bouleversé, c'est l'essai sur le *Moïse* de Michel-Ange. C'est toujours l'œuvre qui saisit Freud ; ce n'est jamais l'inverse. Il part de l'affect, du choc émotif, du saisissement. C'est très différent de beaucoup de travaux de psychanalyse dite appliquée, mot que j'exècre, où l'analyste se met dans la position de celui qui a son mot à dire, quand ce n'est pas le $_{p.212}$ dernier mot, sur l'œuvre, sans être dans la position qui est celle de tout lecteur et de tout spectateur, qui est d'être en défaut par rapport à l'œuvre, d'être interrogé par elle, secoué, troublé. Cela ne va peut-être pas exactement dans le sens de votre question, mais je vous suis très reconnaissant de l'avoir posée.

Mme MURIELLE GAGNEBIN : Vos quelques mots sur le *Moïse* m'ont suggéré une remarque : en fait, nous avons l'habitude de privilégier le *Moïse* par rapport au *Léonard,* en estimant que c'est un texte qui réussit, enfin, à recréer la genèse d'une œuvre, par l'œuvre elle-même, et non par des documents. Je me disais que Freud, en fin de compte, n'a fait que se projeter dans ces deux œuvres. Dans le *Moïse,* on voit la succession des actes qui ont permis de créer cette sculpture ; on voit, à travers d'innombrables détours, comment Freud s'identifie en quelque sorte à Moïse, puis à Michel-Ange, puis au pape Jules II, et enfin à la mission même de tous ces êtres qui doivent en quelque sorte subordonner leur propre désir à leur mission collective ou sociale. Vous vous souvenez que Freud a fait dessiner les différentes épures de l'œuvre par l'un de ses contemporains. On discerne ainsi les étapes qui ont présidé à la forme finale

du *Moïse* ; on voit comment Moïse est prêt à abandonner, à lâcher les tables de la Loi, pris par son affect, par sa colère. Nous avons là différentes stratifications dans lesquelles Freud se jette et, se projetant, s'identifie. Qui dit identification dit falsification. C'est là que je veux en venir. Nous avons vu ses erreurs innombrables. Cela m'amène à ma question : ne sommes-nous pas toujours, en analyse, dans une reconstruction du réel, du vrai, etc. ? Comment normes et déviances doivent-elles se penser par rapport à une discipline qui est avant tout une discipline de reconstruction ? Deuxième question : qu'en est-il du mensonge ? Quand nous voyons arriver, à une première séance d'analyse, un patient qui nous livre ses souvenirs, ses rêves, qu'en advient-il après sept ans, dix ans d'analyse ? Qu'est devenu ce premier matériau ? N'a-t-il pas été filtré, refiltré ? N'est-il-pas devenu une sorte de chimère analytique ? De quoi avons-nous parlé ? Quel est le matériau analytique, par rapport à la question des normes et des déviances, des limites et de leur transgression ? Troisième question : Freud, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité,* parle de la névrose comme négatif de la perversion ; je suis pour ma part persuadée que toute œuvre d'art est structurée autour de la perversion ; ne pourrait-on pas supposer que, si la névrose est le négatif — au sens de la photographie, s'entend — de la perversion, il y a quelque chose du même ordre entre norme et déviance, quelque chose qui est de l'ordre de cette image photographique, qui recule et bouge dans une éternelle mutation, et qui entraîne patient et analyste dans cette mutation ?

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Je ne peux pas répondre à toutes vos questions, et me contenterai de deux remarques. D'abord, je me refuse à mettre l'accent uniquement, dans le travail $_{p.213}$ analytique, sur la construction, jusqu'à aboutir à la position extrême de Viderman selon laquelle il s'agit d'une construction partagée par l'analyste et l'analysant, et qui n'aurait aucun répondant dans aucune réalité que ce soit. Même au niveau du travail analytique, je ne suis pas d'accord, car je pense qu'il y a des contenus réels, mais inconscients ; tout n'est pas une invention qui finirait par prendre, par suggestion mutuelle.

Cet argument n'est pas recevable, quand on prétend faire ce qu'on appelle maintenant de la psychanalyse hors-les-murs. Si tout ce que je dis est de l'invention, si de plus Léonard n'est pas là pour dire qu'il se reconnaît dans cette

invention, où va-t-on ? Si l'on veut parler à d'autres que soi-même, il faut respecter un minimum de règles — ou de normes — de logique. S'il s'agit de répéter ce qu'Aron nous a montré depuis longtemps, à savoir que toute histoire est une reconstruction rétrospective et qu'elle ne prétend pas adhérer au réel, etc., ça ne me paraît pas une idée particulièrement neuve ni féconde. Bref, je ne suis pas très séduit par les positions de Viderman.

Un mot à propos de la perversion. Il ne faut pas confondre pervers polymorphe et pervers monomorphe ! C'est important, du point de vue de l'histoire des normes. En affirmant que « l'enfant est un pervers polymorphe », Freud a fait scandale ; mais Héroard, le médecin de Louis XIII enfant, quoiqu'il n'eût pas le mot à sa disposition, a montré cela en toute honnêteté et en bon observateur : son *Journal* est la plus merveilleuse observation psychopathologique de l'enfant que nous ayons jamais eue à notre disposition. Tout y est : la masturbation, l'érotisme, les théories sexuelles infantiles et la perversité polymorphe. La perversion, elle, est monomorphe. Elle est normative, elle est organisée selon des scénarios extrêmement rigides, répétitifs, dont le sujet est l'esclave, alors que la perversité polymorphe est jeu. Nous parlions hier de Picasso : on peut dire de lui que c'est un pervers polymorphe ; il s'amuse de tout ; j'ai bu du petit lait, si je puis dire, quand j'ai entendu raconter que pour Picasso, art et sexualité, c'était la même chose. Mais il n'aurait pas dit qu'art et perversion, c'est la même chose. Le jeu que nous appelons pervers, le jeu de manipulation, le jeu avec les images, avec les formes, l'invention : oui, d'accord. Mais pas la structure rigide de l'organisation perverse, plus chargée de haine de soi et de l'autre qu'orientée par l'amour du multiple.

M. JEAN CLAIR : J'ai évidemment été extrêmement fasciné par le parallèle que vous avez tracé entre le destin épistémologique de Léonard et celui de Freud, ainsi que par votre analyse de la façon dont ils se rejoignent. Mais, de ce point de vue, je voudrais m'inscrire en faux contre ce qu'a dit le professeur Abraham, qui a tendance à rejeter Léonard du côté de la norme et Freud du côté de la déviance. Ce qui est très frappant, dans les dessins de Léonard, c'est la multiplication du grotesque, du monstrueux, du bizarre, de l'étonnant, de l'épouvante ; je pense par exemple à sa représentation d'une vieille femme morte, dans un état de relâchement cadavérique assez insupportable à voir ; je pense plus $_{p.214}$ précisément au fait que Léonard dénonce la monstruosité des

parties génitales, la bestialité de l'acte amoureux, mais qu'il est en même temps le seul, à son époque — alors que son rival Michel-Ange sculpte le *David* selon les normes de l'art classique, c'est-à-dire en représentant le sexe masculin un tiers plus petit qu'il n'est en réalité — à représenter l'acte amoureux tel quel, grandeur nature si je puis dire. Il est évident que ces déviances, ces monstruosités, ce côté grotesque, horrible que Léonard assume dans ses dessins, ne sont possibles que parce qu'il occupe une place particulière dans l'histoire des idées. Léonard de Vinci arrive précisément au moment où l'objet de curiosité, qui est encore, à la fin du Moyen Age, recueilli dans des cabinets de curiosités, devient enfin digne d'un savoir capable de rendre compte de toutes les « perversions polymorphes » — si je puis dire — qu'il comporte. La botanique, l'optique, la géométrie, la perspective, la balistique, l'hydrographie : de tout cela, un homme, un seul homme, est capable de rendre compte selon une norme. C'est le peintre. Celui-ci est donc aussi un savant, conformément au grand rêve encyclopédique de la Renaissance.

Je crois que Freud a une nostalgie extraordinaire de cette capacité encyclopédique de normaliser le grotesque, le monstrueux, la perversion polymorphe de toutes les formes, de toutes les curiosités qu'on peut trouver dans la nature. Face à la folie, il se trouve comme devant des curiosités. Les exhibitions de malades, chez Charcot, sont encore des formes de curiosités, au sens des cabinets de curiosités. Il est, précisément, l'homme qui parvient à rendre compte, par une seule et même science, de tout, de la polymorphie des manifestations de la psyché humaine, depuis les mythologies et les religions anciennes jusqu'aux psychographies individuelles. En écoutant Pontalis, je ne pouvais pas m'empêcher de songer à cette extraordinaire plaque apposée à l'hôtel Bellevue : « c'est ici, à l'hôtel Bellevue, que la science des rêves a été révélée à Sigmund Freud ». Il y a là un côté héroïque, épique, qui rejoint un peu celui de Léonard, celui du héros de la Renaissance. La question — qui n'est pas tout à fait une question — que je voulais poser, est de savoir s'il n'y a pas, dans ce passage de la *libido sciendi* de Léonard à la *scientia libidinis* de Freud, une étape finale, qui est une étape de crise, qui apparaît à la fin de la vie de Léonard — c'est ce qu'on appellera plus tard la crise de la Renaissance : le moment où la rêverie encyclopédique s'effondre, après le sac de Rome, et où les savoirs se disloquent à nouveau — et qui apparaît également à la fin de la vie de Freud, quand il écrit *Malaise dans la civilisation,* c'est-à-dire malaise dans les sciences

qui prétendent explorer la réalité intérieure de l'homme. Iriez-vous jusqu'à faire ce parallèle ?

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Sur un point je suis d'accord avec vous : les dessins de monstres, le goût du bizarre. Léonard donne le même âge à Anne et à Marie : il donne pourtant des indications très précises sur la manière de caractériser les âges, et notamment la vieillesse : « Les vieilles sont montrées sans retenue, avec des mouvements de colère semblables à ceux des furies de l'enfer. » C'est ce $_{p.215}$ qu'il édicte, ce n'est pas ce qu'il fait, ce n'est pas ce qu'il peint. Mais il dessine cela. Le passage sur la copulation, que vous évoquiez, est bien connu : « L'acte de la copulation et les membres qui y concourent sont d'une hideur telle que, n'étaient la beauté des visages, les ornements des acteurs et la retenue, la nature perdrait l'espèce humaine. » Il y a quelque chose de la bestialité, de l'animalité humaine, qui obsède certainement Léonard, et qui ne peut pas faire partie de la norme de la représentation picturale. Il y a aussi un passage étonnant de mépris, qui dit qu'on ne devrait pas qualifier d'humains ces individus grossiers, sans esprit, dont le corps n'est qu'un sac traversé de nourritures, et qui ne sont que ça. C'est tout à fait étonnant. L'animal humain n'entre pas dans la norme de l'homme, que seul peut représenter l'art. L'idée d'une absence de clivage entre l'animal et l'humain est une idée moderne. La force de Freud n'est pas seulement d'avoir découvert le poids des pulsions et de l'inconscient : tout le romantisme allemand, et même d'autres bien avant l'ont fait. Sa force, c'est d'avoir lié tout cela à l'univers apparemment le plus humain, le plus complexe, le plus ramifié, qui est celui du logos et des représentations. Ce n'est pas l'inconscient brutal, la pulsion brutale.

Mme FAWZIA ASSAAD : Je me suis beaucoup intéressée au symbolisme des animaux chez les Egyptiens anciens. Vous avez dit en passant un mot qui m'intrigue énormément : le vautour, dans l'ancienne Egypte, aurait un pénis ; je ne l'avais jamais remarqué. Ce serait merveilleux, car cela apporterait de l'eau au moulin du divin androgyne. Ce serait le « gynandre », comme dit une poétesse valaisanne. Il y a autre chose, dans le vautour : il a pour pendant le serpent, le cobra, la déesse cobra. Nietzsche, lui, choisit l'aigle et le serpent, pour en faire les deux animaux de l'éternel retour. Ce sont l'oiseau qui vole

très haut, et le serpent qui reste attaché à la terre. Ce passage du ciel à la terre est très important dans le retour. C'est pourquoi j'ai pensé à un symbolisme du vautour. Pourquoi la déesse est-elle vautour ? Vous avez dit qu'elle était fécondée par l'air. C'est superbe. Mais j'ai pensé à autre chose. Il n'y a pas de texte, dans l'ancienne Egypte, qui dise pourquoi une bête a été choisie plutôt qu'une autre. Le vautour se nourrit de charognes et donne naissance à la vie. Le travail de l'artiste n'est-il pas justement de transformer les morts en vivants, ce qui constitue la transgression par excellence ? Le milan, lui aussi, incarne une déesse, une mère déesse, Isis, qui repose sur le corps mort d'Osiris et conçoit l'enfant Horus. Le milan est donc également un symbole de la mère qui donne la vie à partir de la mort. Cette confusion entre vautour et milan, cette problématique de la vie et de la mort, ne sont-elles pas abordées par Freud, dans ses considérations sur Léonard de Vinci et le rêve du vautour ?

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Je puis vous dire, sans avoir le temps de vous répondre vraiment, que je me sens de plus en plus soumis à l'attrait des oiseaux, et que je ne sais pas où ça va me conduire...

M. NICOS NICOLAÏDIS : p.216 Je reviens sur le milan. On s'est souvent demandé pourquoi Léonard a peint un milan, et Freud a vu un vautour. En vous écoutant, une autre source m'est venue à l'esprit. Je me suis rappelé que milan se traduit en grec par le mot *ictinos,* qui désigne aussi l'architecte du Parthénon. Dans l'hypothèse où Léonard savait le grec — ce qui est fort probable —, on pourrait se livrer au fantasme suivant : le milan, *ictinos,* c'est le Parthénon, un monument où abonde la ligne courbe, semblable à celle de Léonard...

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Je crois bien que Léonard ignorait le grec et je vous laisse la responsabilité de vos associations. Sur l'histoire du milan, je n'ai pas pu tout citer. Il existe un autre fragment, qui concerne la verge. Je vous le lis : « Parfois, elle possède une intelligence en propre. En dépit de la volonté qui désire la stimuler, elle s'obstine et agit à sa guise. Se mouvant parfois sans l'autorisation de l'homme, ou même à son insu, elle ne suit que son impulsion. Souvent l'homme dort et elle veille, et il arrive que l'homme est

éveillé, et elle dort. Mainte fois l'homme veut se servir d'elle, qui s'y refuse, mainte fois elle le voudrait et l'homme le lui interdit. » Au-delà de la description tout à fait véridique de la chose, il y a là une relation avec la fascination exercée sur Léonard par le milan. Léonard écrivait ses carnets comme s'il lui fallait tout de suite mettre en forme et dessiner — car le texte s'accompagne de dessins, de diagrammes, de figures — tout ce qui lui vient à l'esprit, contrôler les idées qui viennent. L'histoire du milan, je crois, peut être rapprochée de cela. Comment contrôler ce dont la verge elle-même n'est qu'une métaphore : la chose qui vient, qui se développe, qui n'obéit pas à notre propre contrôle, à notre maîtrise ? C'est pourquoi j'ai rapproché Valéry de Léonard. Il y a chez tous deux un désir de contrôler, de maîtriser ce qui n'est pas maîtrisable : notre maître insolent.

M. EDMOND GILLIÉRON : Après tous ces envols, je vais revenir sur terre, et plus précisément à une question évoquée à la fin de votre conférence, à savoir que les notions de norme et de déviance sont chargées de signification sociale. La psychanalyse pourrait-elle se passer de cela ? Je ne crois pas. Je prends un exemple de ce qu'on pourrait appeler l'étayage social du fonctionnement psychique. J'ai un souvenir de jeunesse : au début de mes études, je suis allé faire un stage à Paris ; le lendemain de mon arrivée, très ébloui par les lumières de la ville, je suis sorti me promener ; soudain, alors que je regardais les nuages plus qu'autre chose, une jeune femme s'approche de moi et me dit : « tu viens » ; encore dans les nuages, je lui réponds spontanément : « où ? » ; désemparée, elle se met à bredouiller, rougit, et commence à s'expliquer ; sa rougeur m'ayant fait comprendre de quoi il s'agissait, j'étais entre-temps revenu sur terre. Cet exemple permet de comprendre quelque chose de très important dans l'analyse et le fonctionnement psychiques. Ce simple épisode montre qu'au moment où je ne respecte pas des normes, certaines règles des rapports $_{p.217}$ sociaux, je fais apparaître mes propres capacités de refoulement, ainsi qu'une partie du fonctionnement psychique de l'autre — de mon interlocutrice : une autre prostituée aurait pu réagir différemment, se moquer de moi, m'injurier, etc., chacun de ces comportements traduisant quelque chose de son organisation à elle. C'est dans cette transgression d'une norme, précisément, que se révèle quelque chose du fonctionnement psychique de chacun. Je pense que l'analyse s'appuie

sur ce genre de chose, et que toute la fonction du cadre analytique est une fonction de transgression des normes sociales. C'est pourquoi je vous demandais si l'on peut se passer de ces notions de norme et de déviance.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : Je vois, dans l'exemple que vous venez de nous donner, une collusion charmante d'actes manqués...

QUESTION : Karl Kraus a été l'un des premiers à s'opposer à la prétention normative de l'analyse freudienne. Mais je pense que lui aussi, pour reprendre votre définition de Freud, était quelqu'un qui se levait très tôt le matin, quand les autres dormaient encore. Ces autres, à un moment donné, se sont réveillés : je fais allusion aux rencontres de New York de 1958, consacrées à la scientificité de la psychanalyse. Freud, dans *L'interprétation des rêves,* parle explicitement de sa théorie comme d'une théorie scientifique. Or, Popper a montré la fausseté logique de cette prétention, notamment dans son livre *Conjecture et réfutation.* J'aimerais savoir comment se pose le psychanalyste moderne face à la prétention scientifique de la psychanalyse, puisque fixer la norme sur des fondements scientifiques revient à proposer une norme descriptive, alors que dans l'hypothèse où les fondements de cette norme sont mythologiques, on impose une norme prescriptive.

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : C'est un immense débat. Je réponds, en mon nom personnel : la scientificité de la psychanalyse, je m'en soucie comme d'une guigne. La psychanalyse n'est pas une science, pas même une science de l'interprétation, elle n'en sera jamais une, et je m'en félicite.

Mme JEANNE HERSCH : J'aimerais d'abord remercier M. Pontalis, parce qu'il nous a donné, je crois, la conférence la plus agissante que j'aie entendue depuis très longtemps.

Voici ma question : imaginez que Léonard de Vinci ait été en analyse, et qu'il l'ait été pendant des années. Qu'est-ce que cette analyse aurait cherché à faire ? N'aurait-elle pas cherché à mettre fin à ce deuil éternel de la plénitude dont vous avez parlé ?

M. JEAN-BERTRAND PONTALIS : p.218 Votre hommage me touche beaucoup.

Léonard sur le divan : la situation me paraît tellement saugrenue... (Rires.) Il y a un tel écart entre les mondes ! La psychanalyse n'aurait pas pu être inventée au *Quattrocento,* de même que Léonard ne peut pas apparaître aujourd'hui. La rencontre que vous imaginez est nettement plus surréaliste que celle de la machine à coudre et du parapluie sur une table de dissection !

M. BERTRAND CRAMER : Nous terminons sur cette belle image. Je remercie J.-B. Pontalis, ainsi que tous les intervenants de cette discussion.

@

BIO-ÉTHIQUE ET RÉGULATION DE LA RECHERCHE [1]

INTRODUCTION

par Georges Cottier
professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Genève

@

p.219 La rapidité avec laquelle, dans les vingt à trente dernières années, se sont succédé découvertes scientifiques et inventions techniques est une des causes majeures des angoisses et perplexités de la conscience culturelle actuelle.

A l'angoisse on peut céder dans un mouvement de panique et par des parades irréfléchies ; on peut aussi voir en elle une invitation à un effort de lucidité et de rigueur de pensée. Seule cette seconde voie est porteuse de sagesse.

De cette quête de sagesse, *L'homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant* (1985), d'Anne Fagot-Largeault, est un témoin exemplaire. L'ouvrage bénéficie de la double compétence, de médecin-psychiatre et de philosophe, de son auteur : l'information, de première main, porte sur des faits. Il faut entendre par là les situations inédites qui se posent au médecin à l'apparition d'une nouvelle thérapie avec sa part d'inconnu, ou encore, quand il s'agit d'une hypothèse à vérifier ou d'une découverte entrevue, les requêtes d'une expérimentation avec les risques encourus.

Mais ces faits sont aussi des faits de culture : ce sont les hésitations, les fluctuations de la conscience scientifique et médicale s'interrogeant sur la licéité éthique de telle ou telle pratique. Car la question éthique, à travers souvent des débats passionnés, a surgi d'elle-même des pratiques nouvelles. C'est sans doute une des grandeurs et une des chances de notre époque, lourde de périls, que, loin de la refouler, d'avoir laissé la question se déployer pleinement.

La première étude (« Science et éthique ») de *L'homme bio-éthique* suit avec une attention qui est une leçon d'honnêteté intellectuelle les méandres

[1] Le 1er octobre 1987.

d'un débat à travers lequel la dimension éthique s'affirme comme dimension essentielle de la culture. Les problèmes ne sont pas résolus pour autant, car, comme le note l'auteur, « une institution scientifique qui se p.220 croyait forte a été secouée par les exigences d'une morale aux bases apparemment fragiles ». Le diagnostic porte sur la période 1965-1980. Mais il n'a rien perdu de son actualité. En une phrase d'une grande clarté, il va au cœur de nos perplexités. Mais nous savons qu'une question bien posée est un pas décisif vers la réponse.

Avec une très grande rigueur, Mme Fagot-Largeault soulève ainsi une série de questions fondamentales sur l'éthique de la recherche scientifique, sur l'opportunité des réglementations et sur leur nature, et finalement sur la valeur de la vérité — je veux dire cette valeur qu'est la vérité — comme moteur de la recherche.

En conclusion cette belle étude plaide pour une philosophie compréhensive du jugement et de la rationalité qui sache incorporer des considérations d'incertitude, ou, en d'autres termes, pour une « théorie de la décision » (p. 58). Il me plaît de citer encore les dernières lignes : « Au-delà d'une contestation des normes reçues, le trait dominant de la période 1965-1980 fut peut-être l'apprentissage, à travers les tâtonnements d'une rationalité lucide sur ses limites, de la décision touchant les valeurs. L'angoisse qui, dans l'existentialisme de l'après-guerre, accompagnait la conscience du caractère arbitraire des choix humains ultimes, fut ici tempérée par le sentiment quelquefois retrouvé d'une complicité amoureuse avec la nature » (p. 59).

Mme Anne Fagot-Largeault était la personne la mieux indiquée pour nous accompagner dans cet *apprentissage de la décision sur les valeurs* auquel, entre normes et déviances, les Rencontres entendent apporter leur contribution.

@

ANNE FAGOT-LARGEAULT Née à Paris le 22 septembre 1938, ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure, agrégée de philosophie (1961), Ph. D. (1971, Université de Stanford, E.-U.), docteur en médecine (1978, Université de Paris XII), docteur ès lettres (1986, Université de Paris X), est en 1986-87 maître de conférences de philosophie à l'Université de Paris XII, et psychiatre consultant à l'hôpital Henri Mondor de Créteil, près de Paris.

Elle a publié plusieurs essais dans le domaine de l'éthique de la recherche biomédicale, dont : *L'homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant,* Paris, Maloine, 1985.

Ses autres travaux portent sur la logique du raisonnement médical, l'explication causale, le diagnostic étiologique. Elle a édité *Médecine et probabilités,* Paris, Université de Paris XII et Didier-érudition, 1982.

Elle est membre du comité de lecture de plusieurs journaux scientifiques : *Philosophy of Science* (Editorial Board), *Synthese, An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science* (Editorial Board), *The Journal of Medicine and Philosophy* (Advisory Board), *History and Philosophy of the Life Sciences* (Editorial Board), *Medical Humanities Review* (International Advisory Board).

Elle a participé à deux groupes de travail du Comité consultatif national d'Ethique (CCNE) : l'un, sous la direction de D. Schwartz, a rédigé les documents concernant les problèmes éthiques posés par les essais de nouveaux traitements chez l'homme (1984) ; l'autre, coordonné par O. Fichot, prépare un rapport sur « éthique et connaissance ».

CONFÉRENCE D'ANNE FAGOT-LARGEAULT

Rassemblons des faits pour nous donner des idées.
Buffon (1749)

@

p.221 Le mouvement bio-éthique contemporain accompagne le développement des sciences de l'homme au sens large (sciences biomédicales, sciences sociales), dans lesquelles on applique à l'être humain, pris comme objet d'étude, des méthodes d'investigation (descriptives ou expérimentales) permettant d'acquérir une connaissance objective. Entreprise passionnante que celle qui, en nous découvrant la physiologie de notre système nerveux, ou les mécanismes de notre reproduction, nous en offre la maîtrise. Entreprise angoissante aussi, parce que nous ne

sommes jamais sûrs de savoir bien user de nos pouvoirs, et que la simple curiosité scientifique semble parfois menacer notre intégrité humaine. L'un des soucis majeurs en bio-éthique est de protéger les personnes contre d'éventuelles agressions dues à la recherche.

Le chercheur est une sorte de déviant, mais il est perçu comme un *bon* déviant, même si les aspects inquiétants sont thématisés (Faust, Frankenstein). Prenons un exemple très simple. Vers 1830, le $_{p.222}$ traitement standard de la pneumonie était la saignée. P.C.A. Louis montra que ce traitement était inefficace. Il partagea ses malades atteints de pneumonie en deux groupes. Les malades du premier groupe furent saignés, ceux du second groupe ne reçurent pas de traitement. La proportion des guéris fut la même dans les deux groupes. Louis conclut qu'il était inutile de saigner. Il avait fait ce qu'on appelle aujourd'hui un *essai contrôlé.* Pour entreprendre un tel essai, il fallait transgresser la règle habituelle (« tout pneumonique doit être saigné »), et prendre le risque de laisser certains malades sans traitement. Bien des médecins, encore aujourd'hui, répugnent à prendre un tel risque ; ils n'ont pas l'esprit aventureux du chercheur. Le chercheur remet en question des idées reçues, bouscule des normes conventionnelles, établit des faits qui peuvent déranger. Il n'est pas surprenant que sa capacité de transgression soit mise sous surveillance, à mesure que la collectivité soutient financièrement, et institutionnellement, l'entreprise de recherche. L'image du savant isolé, travaillant à ses frais dans un hangar avec sa conscience pour lui, est entrée dans l'histoire. Aujourd'hui la recherche vit pour une large part de fonds publics, ses orientations font l'objet de votes parlementaires. Les chefs d'Etat des pays industrialisés ont témoigné à Hakone (1984), puis Rambouillet (1985), que le développement des sciences

biomédicales est devenu un sujet aussi important de discussions internationales que le désarmement ou les équilibres monétaires.

On a dit que les vieilles démocraties, confrontées à la montée de trois « nouveaux pouvoirs » (bureaucratique, médiatique, scientifique) qui débordent les moyens traditionnels de protection des libertés, tâtonnent pour mettre en place « sinon des contre-pouvoirs, du moins des contre-poids » d'un nouveau genre, à distance de la régulation démocratique directe ou représentative : « autorités administratives indépendantes », médiateurs, commissions de sages (cf. J. Fauvet, *in* 14 [1], 6[e] *rapport*, p. 6). Le phénomène des *comités d'éthique* est à replacer dans ce contexte de vigilance p.223 collective, de contrôle fin s'exerçant par des voies spécialisées. S'agissant de contenir les possibles dérives de la recherche sur l'homme, je distinguerai schématiquement trois situations.

1. Là où il existe une tradition culturelle forte de respect des libertés, il arrive que des législations protectrices de la personne fassent obstacle à la recherche ; les chercheurs réclament alors le droit à la déviance, et il peut se négocier des compromis en leur faveur.

2. Dans un contexte de tradition culturelle faible ou ambiguë, comme celui de l'expérimentation médicale, les législations sont peu explicites, mais un large consensus international s'est dégagé entre les experts sur des règles de bonne conduite, et la normalisation des pratiques se fait au coup par coup *via* des comités d'éthique locaux qui veillent à l'application des règles.

3. En l'absence de toute unanimité sur ce qu'il convient de faire,

[1] Les numéros renvoient aux références placées à la fin de la conférence, pp. 241-244.

comme dans le secteur des nouvelles techniques de procréation, l'exigence régulatrice conduit à la création de commissions de réflexion, nationales ou internationales, qui tentent une synthèse normative exprimée dans de nouveaux textes de référence : rapports, avis, recommandations. Les trois cas seront examinés successivement.

Il existe dans les sociétés démocratiques une vigoureuse tradition de respect de la sphère personnelle, et en particulier du secret des événements privés. « Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée... », dit la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948, Art. 12). Lorsque l'informatique se généralisa, permettant aux administrations publiques, aux banques, aux caisses d'assurance-maladie, etc., d'effectuer le traitement automatique d'un grand nombre de données à caractère personnel, très vite des mesures furent prises pour limiter l'extension de cette « toile d'araignée » de l'oppression informatique (14, 3^{e} *rapport*, p. 204), avec le souci explicite « de préserver au maximum le citoyen contre les dangers d'un contrôle social excessif » (14, 4^{e} *rapport*, p. 183). Plusieurs pays (Autriche, Canada, RFA, Suède, E.-U., etc.) ont à ce jour une législation protectrice des renseignements personnels ; on mentionnera pour la France la loi du 6 janvier 1978 « relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés ». Dans les pays (comme $_{p.224}$ la Suisse) où la législation est encore en préparation, il y a au moins un article du Code pénal qui réprime les manquements au secret professionnel. La Convention européenne pour la protection des données à caractère personnel, signée en 1980, est entrée en vigueur en 1986, et aura son plein effet en 1992.

Ces législations mettent des barrières, non seulement à la divulgation intempestive de données confidentielles, mais à leur stockage sur support informatique, et aux croisements de fichiers. Ainsi, la loi française de 1978 créait une Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL), et prévoyait que tout fichier doit être déclaré à cette Commission, avec sa finalité propre, que cette finalité doit être licite, que les données enregistrées doivent être strictement nécessaires à la fin visée, qu'aucune extension de finalité ne doit se faire sans nouvelle déclaration. La CNIL a un droit de contrôle, elle peut exiger le retrait de certaines données « sensibles » ou superflues, elle impose la destruction des données après un temps limité (c'est ce qu'on appelle le « droit à l'oubli », droit par exemple de ne pas être suivi par un dossier psychiatrique ancien). Les personnes fichées ont un droit d'accès aux informations les concernant, et un droit de rectification ; il faut naturellement qu'elles aient consenti à figurer au fichier. Enfin, les conditions de sécurité des traitements informatisés doivent être telles que les fuites de renseignements confidentiels soient presque impossibles.

Certaines de ces dispositions, déconcertantes ou impraticables pour des chercheurs, furent au début ignorées par les praticiens des sciences humaines et de la médecine, qui firent comme si elles ne les concernaient pas. Peut-on exiger d'un chercheur qu'il détruise de précieux dossiers ? Et quels pirates informatiques s'intéresseraient à un fichier d'épidémiologie ? Puis les entraves à la recherche se firent sentir. L'accès à l'information devint malaisé. Les archives qui n'avaient pas été constituées dans un but de recherche se fermèrent aux investigateurs. Ainsi une étude prometteuse aux Etats-Unis, consistant à suivre jusqu'à l'âge

adulte un échantillon d'enfants à haut risque de déviance, pour dégager les facteurs prédictifs des comportements antisociaux, ne put être corroborée, parce qu'à partir des années 70 les administrations refusèrent de communiquer p.225 aux chercheurs les noms et adresses des familles, ou les dossiers psychiatriques des enfants, dossiers qui d'ailleurs ne furent plus conservés (22, p. 214). En France, le fichier GAMIN de la Protection maternelle et infantile dut être modifié afin d'empêcher la « présélection automatique d'enfants à risques » (14, Avis du 16 juin 1981, et *4e rapport,* pp. 52-55). Les chercheurs protestèrent que, si la collectivité leur ôtait les moyens de travailler, elle en paierait le prix, par une prévention moins efficace de la déviance. En même temps ils firent valoir qu'il faut faire de la recherche (même si cela ne doit servir à rien), que l'éthique de la connaissance (désintéressée) est différente de l'éthique utilitaire (des ministères, des employeurs, des assureurs, etc.), et que traiter des données nominatives pour simplement chercher à savoir comment on devient un délinquant est inoffensif. On note l'ambiguïté de l'argument. Bref, ils revendiquèrent le droit de faire ce que la loi interdit, parce qu'ils le font « en vue du bien », ou au nom d'un impératif éthique méconnu par le législateur. Vieux problème : certaines actions illégales sont-elles permises, voire commandées, par la morale ? De prudentes entorses à la loi se sont, en fait, négociées ces dernières années en faveur de la recherche. Je retiendrai deux exemples : l'un concerne l'épidémiologie, l'autre les sciences humaines.

Il y avait en France en 1985 une douzaine de registres du cancer, créés par des initiatives locales ou régionales, dans le but de recenser l'ensemble des cas, et de mettre en évidence, par des

écarts de fréquence, d'éventuels facteurs favorisant la maladie cancéreuse (environnement géologique, habitudes nutritionnelles, etc.). Là où ces registres existent, les médecins qui ont connaissance d'un cas transmettent au registre le nom de la personne atteinte, le diagnostic, la date de détection de la maladie, l'évolution. Les données enregistrées sont nominatives, pour qu'un cancer du sein diagnostiqué à Pontarlier, et traité à Besançon, ne soit pas compté comme deux cancers différents (le registre du Doubs notait même, en sus du nom, le numéro national d'identification de la personne ; la CNIL le fit enlever). Il se révéla que ces registres étaient en infraction à la législation sur au moins deux points. D'une part, la donnée médicale confidentielle était communiquée aux responsables du $_{p.226}$ registre dans un autre but que la santé de la personne concernée, en violation du secret professionnel. D'autre part, les malades cancéreux français étant souvent tenus dans l'ignorance de leur état, rares étaient les personnes figurant au fichier qui avaient eu l'occasion d'y consentir. Mais les chercheurs pouvaient alléguer un très large consensus (dans l'opinion éclairée) en faveur de la tenue des registres. Une concertation organisée par la CNIL avec les responsables des registres, les associations de médecins, les institutions de recherche, le Ministère de la santé, le Comité consultatif national d'Ethique (CCNE), déboucha sur un compromis. Les malades devaient pouvoir exercer leur « droit de refus » (la loi l'exige), donc en principe être informés individuellement ; mais comme le Code de déontologie médicale permet au médecin d'apprécier s'il faut épargner au malade une révélation traumatisante, il fut dit qu'à tout le moins, il fallait informer publiquement de l'existence des registres (par voie d'affiche dans

les salles d'attente, par exemple). D'autre part, le CCNE proposa d'étendre la notion de « secret médical partagé », pour effacer l'entorse au secret. Et à la condition que de strictes précautions soient prises pour garantir la confidentialité, la CNIL précisa que les principes retenus s'appliquaient à tout traitement informatisé de données médicales à des fins de recherche (14, Délibération n° 85-07 du 19 février 1985, *in* 6e *rapport*).

Une autre délibération de la CNIL concerne une recherche en sciences humaines, effectuée sous l'autorité du Centre national de la Recherche scientifique (CNRS) et de l'Institut national d'Etudes démographiques (INED) (14, Délibération n° 86-59 du 3 juin 1986, *in 7e rapport*). Le projet consiste à suivre sur deux siècles un échantillon national de 3.000 familles dont le patronyme commence par TRA, pour étudier « la mobilité géographique et sociale et la transmission du patrimoine en France aux XIXe et XXe siècles ». L'intérêt scientifique de cette enquête ne fut pas contesté, mais de multiples aménagements furent nécessaires pour qu'elle devienne possible. Le recours au répertoire national des personnes physiques pour obtenir la liste des familles TRA exigea un décret spécial du gouvernement. Il fallut une dérogation à la loi de 1979 sur les archives pour que les chercheurs puissent accéder aux fichiers p.227 administratifs datant de moins d'un siècle : registres de succession des services de l'enregistrement, entre autres. La CNIL imposa que dans le fichier informatisé le patronyme soit remplacé par un numéro, que l'usage du fichier soit réservé aux seuls chercheurs habilités dont le nom était déposé aux Archives nationales et que les données enregistrées soient strictement économiques et démographiques (à l'exclusion de toute information sur l'appartenance religieuse, ou le niveau

d'instruction, par exemple). Les membres vivants des familles TRA durent être informés par voie de presse de la possibilité d'être inclus dans l'enquête, et de leur droit de refuser. Ces dispositions compliquent le travail, même s'il faut souligner que l'on concède aux chercheurs des libertés qui ne seraient pas concédées aux commerçants ou aux assureurs.

Les exemples abondent : les chercheurs butent sur des barrières destinées à protéger la sphère personnelle. Ils souhaitent les transgresser impunément. Les compromis réalisés en leur faveur dans des commissions de contrôle ou de conciliation peuvent déboucher sur des dispositions légales ou réglementaires instituant des exceptions limitées aux lois protectrices des droits individuels. Ces entorses à la loi commune sont consenties en fonction de l'intérêt que présente la recherche pour la collectivité, et des garanties offertes par la morale professionnelle. Ainsi les statisticiens de l'Institut national de la Statistique et des Enquêtes économiques (INSEE) ont acquis une si solide réputation de discrétion, et d'indépendance à l'égard de leur administration de tutelle (le Ministère des finances), qu'ils bénéficient depuis 1986 d'une dérogation légale (loi du 23 décembre 1986) à la loi du 7 juin 1951 qui leur interdisait d'exploiter des données collectées par d'autres administrations sous le sceau du secret.

Ce n'est pas qu'on craigne la délinquance des chercheurs, bien qu'on cite en Amérique du Nord quelques cas de fuites de données médicales vers des employeurs ou des compagnies d'assurances. On lutte contre la force des choses, qui fait que l'accumulation massive de données sur des personnes crée un risque objectif d'oppression. Les Commissions de l'information et des libertés qui travaillent dans les divers pays (ex. 12) se soucient de ce

qu'aujourd'hui, avec p.228 les meilleures intentions, on engrange dans les hôpitaux et les laboratoires des séries d'informations, ou de sources d'informations, sur des individus vivants (types HLA, caryotypes, échantillons de sang ou de tissus), permettant demain d'identifier ces personnes en fonction de particularités biologiques (séropositivité pour certain virus, par exemple) dont certaines sont imprévues au moment de la mise en stock. Le repérage des différences à des fins de recherche scientifique est dangereux lorsqu'il peut en résulter une forme de persécution. Jusqu'à quel point nos sociétés tolèrent-elles la révélation des anomalies ou variations individuelles ? On tient des registres de cancers, de malformations congénitales, de maladies cardio-vasculaires — moins facilement de maladies mentales. Le gouvernement britannique avait voulu, à la fin des années 70, faire un recensement nominatif des malades mentaux ; les psychiatres le boycottèrent (voir 22, pp. 71-72). Ce qui se cherche dans les commissions spécialisées est le difficile équilibre entre l'opacité protectrice de la personne, et la transparence requise par l'objectivité scientifique. On retiendra de ce premier type de situation que le caractère explicite des lois permet de discuter franchement du seuil de transgression acceptable.

Le phénomène de la régulation par comités d'éthique est assez particulier à la recherche médicale clinique, ou préclinique. Il concerne peu, jusqu'ici, les sciences sociales, ou la recherche biomédicale dite fondamentale. Les fondamentalistes (chercheurs en physiologie, biologie cellulaire, virologie, etc.) sont réticents à l'idée d'une censure préalable, bien qu'ils se soient eux-mêmes imposé en 1975 un moratoire sur le génie génétique, qui fut respecté. Ils admettent mieux le contrôle *a posteriori* que

constituent le non-renouvellement d'un contrat, ou le refus d'un article par les revues spécialisées. Quant aux sciences « molles » que sont la psychologie sociale, la psychopédagogie, l'ergonomie, etc., les recherches y sont souvent à faible risque, de sorte que même les directives minutieuses du Ministère de la santé américain impliquent qu'elles peuvent en général faire l'objet d'une « révision expéditive ». Ni les expériences p.229 pédagogiques sur des enfants en milieu scolaire, ni les essais sur l'adaptation de l'organisme humain aux « situations vitales critiques » (haute altitude, isolement prolongé, apesanteur) en milieu militaire ou sportif, ne sont jusqu'ici soumis aux mêmes précautions éthiques que l'expérimentation médicale. En médecine on est sur un terrain délicat, parce qu'on expérimente (au moins en partie) sur des personnes malades, donc vulnérables ; l'examen des projets de recherche par des comités de révision scientifique et éthique (24) réalise un contrôle *a priori,* c'est-à-dire un contrôle avant l'exécution. Certes, l'avis des comités n'est que consultatif, mais peu d'équipes se hasarderaient à entreprendre une investigation dont le protocole aurait été jugé défavorablement par un comité d'éthique. Les comités se prononcent sur des protocoles entièrement rédigés. Accepter ce contrôle signifie donc pour la profession médicale se plier à la discipline de concevoir le plan expérimental dans tous ses détails avant d'agir ; l'improvisation est exclue.

Dans les faits, une partie seulement de la recherche clinique est soumise aux comités d'éthique, qui n'existent pas partout. Les situations varient d'un pays à l'autre. Aux Etats-Unis, une Commission nationale nommée par le Congrès émit des recommandations sur la manière de conduire la recherche sur des

sujets humains (36), puis le Ministère de la santé, et la *Food and Drug Administration* (FDA) imposèrent un règlement, avec obligation pour tout projet de recherche financé sur des fonds publics d'une révision par le comité de l'établissement de soins dans lequel il doit être mis en œuvre (*Institutional Review Board* : IRB). En Belgique, depuis 1984, c'est le Code de déontologie médicale qui fait obligation aux médecins de ne coopérer à aucune recherche sur l'homme qui n'ait été soumise à un comité d'éthique. En France, le Comité consultatif national d'Ethique a donné en 1984 un « Avis sur les problèmes éthiques posés par les essais de nouveaux traitements chez l'homme » (11), dans lequel il recommande que tous les protocoles d'essais soient examinés par des comités d'éthique ; mais il ne s'agit pas d'une obligation réglementaire, beaucoup d'essais échappent encore à cet examen. L'Organisation mondiale de la Santé (OMS) a donné en 1982 des directives applicables aux essais (de médicaments, entre p.230 autres) conduits dans les pays en voie de développement, où la révision scientifique et éthique était souvent inexistante (38).

G. Canguilhem soulignait la « priorité normale de l'infraction » (8, 1966, p. 178) : la norme est définie en réaction contre une déviance première, qui suscite la prise de conscience de ce qu'il ne faut pas faire. Il est exact qu'un des grands textes de référence en matière d'expérimentation sur l'homme est la déclaration de Nuremberg, qui figure dans les attendus du jugement prononcé en 1947 par le tribunal de Nuremberg contre des personnes (en particulier, des médecins) qui avaient expérimenté sur des prisonniers en camp de concentration dans des conditions particulièrement inhumaines (voir 22, p. 153). Mais il faut reconnaître que, dans la pratique médicale ordinaire, la régulation

est plutôt préventive (25). L'angoisse d'expérimenter sur son prochain, l'autocontrôle professionnel, font que les accidents sont relativement rares (ils existent ; mais être sujet de recherche est statistiquement moins dangereux qu'être mineur de fond, travailler sur une plate-forme pétrolière, ou pratiquer un sport de compétition).

Historiquement les règles de bonne conduite furent définies comme règles internes à la profession médicale, avant d'être reprises dans un cadre élargi. La première trace d'un code d'éthique de la recherche est peut-être le précepte de Thomas Percival (1803), qu'un médecin ne doit pas se livrer à un essai sur des malades sans avoir préalablement consulté ses pairs. Le développement d'une industrie chimique et pharmaceutique puissante en Allemagne, au début du XX^{e} siècle, et la collaboration des médecins avec cette industrie, furent l'occasion d'une lucidité précoce dans les pays germaniques, les codes de déontologie des médecins prussiens indiquent dès 1900 que, lorsqu'un traitement a un caractère expérimental, le malade doit en être informé (3), le Ministère de l'intérieur du Reich promulgua dès 1931 des « Directives concernant les thérapeutiques nouvelles et l'expérimentation scientifique sur l'homme », très proches des directives actuelles. Après la Seconde Guerre mondiale, l'Association médicale mondiale adopta, à l'usage des « médecins du monde entier », la Déclaration d'Helsinki (1964) qui, révisée à Tokyo (1975), constitue aujourd'hui le grand texte $_{p.231}$ d'éthique médicale en matière de recherche clinique. Puis des institutions de recherche (18, 20), des gouvernements, des organismes internationaux (OMS, CIOMS), chargèrent des comités d'experts de formuler des recommandations dont la portée dépasse la

recherche médicale *stricto sensu.* En 1987, un Congrès mondial de bio-éthique réuni à Ottawa proposait une « éthique internationale de la recherche sur des sujets humains », dont les règles essentielles sont aujourd'hui l'objet d'un large consensus.

Que disent ces règles ?

a. Qu'on n'a pas le droit d'expérimenter sur une personne sans son consentement « libre et éclairé », et que les personnes incapables de donner un tel consentement doivent être protégées, à proportion de leur incapacité, contre l'éventualité d'être recrutées comme sujets de recherche, quand l'investigation ne peut pas leur être profitable.

b. Qu'on doit soigneusement évaluer les risques et avantages, et n'entreprendre une recherche que si la balance risques/bénéfices est positive.

c. Qu'il faut éviter d'exploiter pour la recherche les malades pauvres des hôpitaux publics, ou les populations de pays en voie de développement, surtout si les résultats escomptés leur sont moins utiles qu'aux populations aisées des pays riches. Ces règles furent explicitées, entre autres, par la Commission nationale américaine (36, Rapport Belmont). Leurs fondements philosophiques sont composites. La première règle se fonde sur un principe de respect de la personne humaine et de son autonomie, qui se rattache à une morale personnaliste (kantienne). La règle qu'il faut maximiser les avantages en minimisant les risques se fonde sur ce que les Américains appellent un « principe de bienfaisance », qui se rattache à une morale utilitariste (on doit faire le plus de bien possible, en évitant de nuire). La troisième règle se fonde sur un principe de justice, ou d'équité, qui conduit à s'interroger sur le statut des volontaires qui se prêtent à des

investigations « pour faire avancer la science », et à se demander si, dans la mesure où nos sociétés admettent qu'il faut faire de la recherche, elles ne devraient pas admettre aussi qu'il y a pour les citoyens un devoir civique d'y participer (par exemple, les personnes traitées dans un hôpital universitaire pourraient être présumées consentir à ce que certains prélèvements ou tests qu'on leur fait soient utilisés pour des $_{p.232}$ études fondamentales). Le rôle des comités d'éthique est de juger si les projets de recherche qu'on leur soumet sont conformes aux principes posés.

Comment fonctionnent ces comités ? La réalité est diverse. Les comités d'éthique ont champignonné un peu partout depuis vingt ans dans les pays développés, par initiatives spontanées (comité de Bicêtre : 31), par décision administrative (comme dans le Service de santé publique des Etats-Unis : 5, ou les hôpitaux universitaires suédois : 29), ou par légitimation institutionnelle d'initiatives locales (comme à l'Assistance publique de Paris). Il existe des comités locaux, attachés à un hôpital ou à un institut de recherche (les IRB américains), voire à une équipe (centre de traitement de la stérilité, à Bordeaux) ; des comités régionaux ou nationaux (la France a un Comité national, créé en 1983 par décret du gouvernement) ; des comités de spécialités (pédiatrie, réanimation) ; des comités de sociétés savantes (celui de l'Académie suisse des sciences médicales). Par les comptes rendus d'activité qui commencent à paraître, on peut se faire une idée de leur façon de travailler. Le *Human Investigation Committee* de Yale (35) examinait environ 150 protocoles par an dans les années 70, et plus de 300 dans les années 80 ; c'est un gros comité (26 membres, dont l'un employé à temps plein), ses séances sont publiques. Le petit comité de Créteil (12 membres, nommés par

les instances scientifiques de la Faculté de médecine et de l'Hôpital) a examiné depuis ses débuts en 1983 environ 18 protocoles par an (33, 34), les chercheurs y viennent en personne présenter leur projet. Le comité des Hospices civils de Lyon (200 protocoles en cinq ans) nomme des rapporteurs et travaille sur dossiers (21). (Le nombre de dossiers donne une idée approximative du volume de recherche effectué dans les institutions correspondantes.) Le comité de Bicêtre présente l'originalité d'inclure autant de *profanes* (journaliste, sociologue, prêtre, etc.) que de professionnels (médecins, biologistes), ses membres se recrutent par cooptation. Le plus souvent les comités locaux se cantonnent dans l'examen de protocoles, mais certains (comme celui de Bicêtre) ont rendu des avis de portée plus générale (32).

p.233 Robert Levine, président du comité de Yale, disait que l'IRB est « la conscience de l'institution », témoignant de son niveau d'exigence quant à la qualité de la recherche sur l'homme qui se fait en son sein. Autant qu'on sache (23), le motif le plus fréquent de rejet d'un protocole par un comité d'éthique est l'insuffisance méthodologique : on juge inéthique de gaspiller du temps et de l'énergie humaine à une investigation scientifiquement mal conçue, intellectuellement stérile. Les discussions les plus vives portent sur la façon d'informer les sujets, et sur la qualité de leur consentement (4, 28, 39). Certains comités demandent que soit annexé au protocole un formulaire destiné aux sujets, dans lequel la nature de l'essai leur est expliquée en termes simples. Le consentement écrit est la règle en Amérique du Nord ; en Europe, on s'en dispense encore souvent (le consentement oral n'a la même valeur que donné en présence d'un témoin). Un des

problèmes les plus difficiles est celui de la recherche sur des personnes hors d'état de consentir, en réanimation médicale, par exemple, ou en psychiatrie : d'un côté, il est souhaitable de chercher à améliorer la connaissance et le traitement d'affections graves, de l'autre il est délicat de solliciter le consentement des familles (ou du comité d'éthique ?) à la place de celui des malades. On débat aussi beaucoup des risques de l'expérience. Comment les évaluer ? Le niveau de risque acceptable doit-il être proportionnel, ou inversement proportionnel, à la compétence des sujets ? Quand est-il juste de compenser le risque (*prime de risque*) ?

Typiquement les comités d'éthique locaux font une casuistique : ils règlent des questions d'éthique au cas par cas. Sur les grands principes et les règles à respecter, tout le monde est à peu près d'accord, et les textes de référence se rejoignent. Lorsqu'un projet de recherche satisfait toutes les exigences en même temps, que l'investigation a un intérêt scientifique incontestable, que la méthode proposée est excellente, que les risques sont infimes, qu'il est possible de bien informer les sujets, et que ceux-ci ne constituent pas une population très vulnérable, alors tout va bien. Les difficultés commencent lorsqu'une recherche d'un grand intérêt pour la collectivité nécessite qu'on travaille avec des sujets peu ou mal $_{p.234}$ informés, ou lorsque l'importance de l'enjeu scientifique paraît justifier des risques élevés, ou lorsque la rigueur de la méthodologie implique de lourdes astreintes pour les sujets, bref, lorsqu'il y a tiraillement entre les diverses exigences, conflit de valeurs. Le rôle des comités est alors de juger quel est le compromis le mieux acceptable, ou (ce qui revient au même) quelle est la décision éthiquement la moins coûteuse (renoncer au projet parce que les risques sont trop grands, consentir à une

méthodologie moins performante pour alléger les astreintes, au prix de résultats moins intéressants, etc.). C'est, au coup par coup, un effort pour fixer la norme, le juste équilibre entre des impératifs incomplètement conciliables. La façon de juger peut varier d'un comité à l'autre. En 1985, la section technique du Comité national français refusa son accord à un projet d'exploration du cerveau de schizophrènes par caméra à positrons, après administration d'un traceur radioactif, exploration qui fut réalisée en Amérique du Nord sans soulever d'objection. En réalité, l'expérience montre que les divergences d'appréciation sont assez faibles, entre comités, et à l'intérieur des comités entre *profanes* et *professionnels* (31)*,* ce qui pourrait témoigner d'une intégration à notre culture de la recherche scientifique plus profonde qu'on ne croit généralement.

Il est pourtant des avancées de la recherche qui débordent nos repères culturels, soit qu'elles nous ouvrent des pouvoirs que nous n'avions pas même imaginé d'assumer (ex. pouvoir de choisir, parmi les *personnes possibles* que sont les embryons formés en éprouvette, ceux qui auront une chance de devenir des *personnes réelles,* et ceux qui resteront au congélateur), soit qu'elles comportent des risques dont nous ne savons pas anticiper la gravité (ex. risque lié à une manipulation génétique malencontreuse). La possibilité pour demain de traiter certaines maladies dégénératives (comme la maladie de Parkinson) par greffe de cellules dans le système nerveux central, ou de corriger chez l'embryon humain précoce des tares génétiques (comme la thalassémie), ou d'élever l'embryon hors de l'utérus maternel, suscite espoir et effroi à mesure que la recherche tâtonne dans ces directions. Jusqu'où $_{p.235}$ peut-on aller dans l'agression de l'être

humain en ce qu'il a de plus intime (ce qui fait que chacun est soi, et non pas un autre : constitution génétique ou neurologique) ? Il y a, comme toujours dans les situations très évolutives, ceux qui ayant horreur du risque veulent qu'on interdise tout, et ceux qui, attirés par le risque, penchent vers la permissivité. Faut-il intervenir, et dans quel sens ? Forte est la demande de régulation, grande est l'incertitude des pouvoirs traditionnels face à cette demande. Aucun parti politique n'a de position cohérente sur la procréation artificielle, l'impréparation des parlements à légiférer est patente, et les divergences philosophiques traversent tous les milieux, de droite comme de gauche.

Alexander Capron, qui dirigea les travaux de la seconde commission nationale américaine, la Commission présidentielle pour l'étude des problèmes éthiques en médecine et dans la recherche biomédicale et comportementale (1980-1983), écrit que cette commission fut, selon le mot d'Homère, « le petit rocher qui arrêta la grosse vague » de l'inquiétude publique (9). L'opinion s'alarmait alors aux Etats-Unis de l'avancée foudroyante des recherches en génétique et procréation humaines, de puissantes organisations religieuses faisaient pression sur le pouvoir fédéral pour qu'il intervienne, la presse s'agitait. Le Congrès désamorça cet émoi en annonçant la création d'une commission indépendante, officiellement chargée de réfléchir aux questions posées, et de faire des propositions. Manœuvre dilatoire, ou sage temporisation ? Bien des commissions nationales ou internationales *indépendantes* virent ainsi le jour ces dernières années. Certaines furent des commissions *ad hoc,* réunies sur un problème précis : recherche concernant des fœtus humains (41), procréation artificielle (commission Warnock en Grande-Bretagne :

42, commission Benda en RFA : 6). Parfois des commissions de réforme du droit se saisirent des mêmes problèmes, comme en Australie (15) ou au Canada (13, 37). Les deux grandes commissions américaines (36, 40) eurent une existence limitée dans le temps (1974-1978 et 1980-1983), mais une compétence polyvalente ; ainsi la première rendit un rapport aussi bien sur la psycho-chirurgie que sur la recherche fœtale. Le CCNE français est un $_{p.236}$ organisme permanent qui peut être consulté sur tous les problèmes éthiques se posant dans les sciences de la vie et de la santé (10, 11). L'indépendance de ces commissions tient à ce que leurs membres ne sont pas élus, mais nommés en fonction de leurs compétences, et à ce qu'elles n'ont pas de pouvoir décisionnel, mais seulement une autorité morale.

La seule de ces commissions dont les recommandations aient abouti à des mesures législatives est une commission australienne ; l'Etat du Victoria est à ce jour le seul au monde à s'être donné une législation cohérente touchant les nouvelles techniques de procréation et la recherche sur l'embryon (30) ; encore les décrets d'application ne sont-ils pas tous sortis, et il est possible que certains ne voient jamais le jour. Nombre de projets de loi furent rédigés (en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis, en Australie), issus en particulier de milieux conservateurs, visant à prohiber toute recherche scientifique sur l'embryon humain, et à conférer à l'embryon des droits personnels, comme le prévoient par exemple les instructions de l'Eglise catholique (16). Ces projets ne furent pas adoptés. En fait, la Cour suprême des Etats-Unis précisa même en 1973 que le fœtus n'est pas une *personne* ayant des droits constitutionnels. Au colloque *Génétique, procréation et droit* organisé à Paris en 1985 par le Ministère de la justice, qui

sollicitait un avis sur la conduite à suivre, le doyen J. Carbonnier demanda un « moratoire législatif » (1). Une enquête réalisée l'année suivante à la demande du Premier Ministre montre le trouble conflictuel de l'opinion française (2). Le Conseil de l'Europe a recommandé en 1986 aux Etats membres d'interdire, non seulement tout commerce d'embryons humains (ex. mères porteuses), mais encore certains axes de recherche (ex. fabrication d'hybrides homme-animal, clonage), aussi longtemps que le statut éthique et juridique de l'embryon demeure incertain (17). Aucun Etat européen ne s'est jusqu'ici hasardé à définir ce statut. On en est à l'étape préliminaire, c'est-à-dire au travail des commissions.

Il s'est réalisé dans ces commissions un effort considérable d'information et de réflexion, dont témoignent les rapports publiés. Ces textes cernent des zones massives d'incertitude. En quel sens mes p.237 cellules, mes gamètes, l'embryon que je porte, m'appartiennent-ils ? En suis-je propriétaire (comme d'un bien que je peux vendre) ? S'agit-il d'une possession dont je puis faire don, mais non point commerce ? En ai-je la simple disposition (le Rapport Warnock parle d'un « droit d'usage ») ? Dans la dernière hypothèse, qui a le droit de disposer de ce dont je ne fais pas usage ? Les évidences éthiques et juridiques sont fragiles et controversées (27). « Les cellules humaines ont-elles des droits ? », interroge Lady M. Warnock (43). Est-ce que l'embryon humain précoce, aux stades d'une, deux, quatre cellules, doit être traité comme une personne humaine à part entière, ou est-ce que cela n'a pas de sens d'attribuer les « droits de la personne » à un amas de cellules, qui n'a pas de capacité de décision autonome (26) ? Et dans le second cas, si les greffes de cellules humaines

embryonnaires constituent un espoir thérapeutique dans certaines maladies, peut-on accepter que l'embryon soit exploité comme source de matériel thérapeutique ? Faut-il interdire aux chercheurs de gaspiller des embryons, quand la nature en gaspille tant ?...

Pour résoudre ces questions difficiles, les membres des commissions ne prétendent pas avoir de lumières éthiques plus vives que le citoyen moyen. Sur les grands principes de la moralité, comme le principe du respect de la personne humaine — c'est-à-dire sur les *valeurs* à défendre —, il existe comme on l'a dit plus haut une belle unanimité. Sur les fondements ontologiques de ces valeurs, les divergences de vue sont considérables (qu'est-ce qui est respectable en l'homme : sa nature biologique, sa liberté morale ?). Ces divergences philosophiques rendent compte d'incohérences irréductibles, quand il s'agit de préciser où le principe s'applique (l'embryon *est-il* une personne ?). D'où des règles contradictoires : les directives de l'Eglise catholique autorisent à essayer de corriger certaines anomalies génétiques embryonnaires à condition que l'embryon manipulé conserve toutes ses chances de vie, tandis qu'une déclaration de l'Association médicale mondiale (Bruxelles, octobre 1985) interdit aux médecins pour le moment d'implanter dans l'utérus d'une femme un embryon dont le génome aurait été manipulé *in vitro.* Plusieurs penseurs contemporains pensent qu'il faut accepter, avec p.238 le pluralisme démocratique, l'absence définitive d'une philosophie universelle (19). A défaut de nous entendre sur les fondements d'une éthique, le Rapport Warnock suggère que nous pouvons essayer de nous accorder sur un projet : quelle société préparons-nous à nos descendants ? Ici comme ailleurs, il est plus facile de réunir un consensus sur ce qu'il convient d'éviter que sur

ce qu'il faut promouvoir : la recherche anticipe-t-elle des manières de traiter l'être humain dont nous ne voulons à aucun prix ? Un véritable effort d'invention normative est à faire. « Rassemblons des faits pour nous donner des idées », disait Buffon (7, II, 2). Les membres des comités témoignent que ce qui contribue le plus efficacement à rapprocher les points de vue, c'est l'échange d'information. D'où l'intérêt de la composition pluridisciplinaire de la plupart des commissions, et d'un patient travail en commun. Aristote signalait déjà, dans l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 8)*,* que le discernement de ce qu'il faut faire dans une situation donnée, la sagesse pratique (*phronèsis*)*,* l'intelligence normative, se nourrit de la connaissance des réalités concrètes. Dans la mesure où la justesse du jugement éthique est hautement dépendante de l'expérience et de l'information de celui qui juge, une connaissance précise des réalités scientifique, anthropologique, juridique, favorise la convergence. Les disparités résiduelles d'appréciations tiennent à des sensibilités éthiques différentes. Ces disparités sont mal supportées. On essaie toujours de les réduire, en cherchant sur le terrain concret un consensus pragmatique, par la discussion, la consultation d'experts présumés mieux informés, la négociation. G. Canguilhem écrivait (8*,* 1966, p. 185) : « la norme des normes reste la convergence ».

L'un des points de convergence paraît être que, dans les spécialités où se réalisent des percées évolutives, qui débordent l'encadrement déontologique habituel par la rapidité de leurs changements et le caractère inédit des problèmes qu'elles posent, comme la génétique moléculaire humaine ou les neurosciences, il pourrait y avoir une instance d'arbitrage éthique indépendante, de préférence internationale, avec qui les chercheurs puissent

discuter des orientations à venir. Lorsque le biologiste britannique R. Edwards demanda s'il pouvait essayer de maintenir en vie des embryons humains précoces $_{p.239}$ en les plaçant dans des utérus animaux, et qu'on lui répondit que *non,* il eût été préférable qu'il reçût l'assurance qu'une telle tentative était également jugée déraisonnable, ou prématurée, dans tous les pays où des équipes de pointe travaillent dans le même secteur. Des coups d'arrêt isolés, s'ils ne sont pas portés par des évidences culturelles assez unanimes, font une régulation inefficace, ainsi du moratoire proposé unilatéralement par le CCNE français en 1986 pour la recherche visant à permettre la réalisation d'un diagnostic génétique chez l'embryon humain précoce (10, p. 107), et dont le bien-fondé fut aussitôt contesté, en particulier par les Anglais. Il est important de prendre conscience qu'on peut poser des barrières, dit M. Warnock (43), même si elles sont partiellement arbitraires ; la science ignorant les frontières, il est important aussi de savoir se concerter pour poser partout les barrières aux mêmes endroits.

Reste à discerner dans quels cas les barrières doivent être légales, réglementaires, ou purement morales. Il faut se garder de surestimer la force des lois, ou de sous-estimer la puissance de l'éthique communautaire. Le moratoire du CCNE semble pour le moment respecté en France, alors que le CCNE est une instance purement consultative, et que rien ne permet de sanctionner une transgression. Les biologistes de l'Etat australien du Victoria savent que, du fait de la loi, certaines manipulations de l'embryon pourraient les conduire en prison ; ils ont fait savoir bien haut que, si on leur faisait des ennuis chez eux, plusieurs pays étrangers seraient heureux d'accueillir leurs équipes de recherche. Dans le

contexte actuel, où les scientifiques eux-mêmes ont attiré l'attention sur l'importance des enjeux, et demandé au corps social ce qu'il souhaite voir développer en son nom, l'occasion semble favorable pour une sorte d'expérimentation éthique, qui évite les écueils opposés et complémentaires de la passivité béate (« il faut s'en remettre aux experts »), et d'une normalisation trop zélée (avec le risque de tyrannie de l'incompétence). Il n'y a pas si longtemps, on eût trouvé ridicule qu'un parlement, ou un tribunal, rendît un arrêt concernant le travail scientifique (22, p. 33). Par l'intermédiaire des multiples commissions dont j'ai parlé, nous faisons aujourd'hui l'apprentissage d'une prise en charge collective des responsabilités scientifiques.

p.240 Dans les trois types de situations schématiquement examinées ici, il se cherche un équilibre difficile entre la défense de la personne humaine prise comme objet de recherche, et la défense de la liberté de recherche, qui est un aspect de la défense de l'être humain dans sa liberté créatrice. Jusqu'où l'homme peut-il se connaître scientifiquement sans se faire de mal ? A cette question il n'y a pas de réponse simple. J'ai surtout voulu montrer la place croissante que prend la recherche scientifique dans nos vies quotidiennes, et la manière dont nos sociétés encadrent ses possibles déviances en favorisant une sorte de contrôle collégial. Lorsqu'un ethnologue vient s'installer dans un bidonville avec son ordinateur et sa caméra vidéo, les personnes enquêtées par lui sont méfiantes, intriguées, flattées, elles ignorent le plus souvent l'étendue de la protection que la loi leur apporte aujourd'hui, et qui limite la liberté du chercheur : obligation pour le chercheur de déclarer son fichier, contrôle de ce fichier (il est arrivé que la CNIL exige le retrait d'expressions comme « personnalité antisociale »,

ou « fanatisme »), interdiction de communiquer à l'administration sanitaire ou à la police des données collectées en vue de la recherche (la collusion de la recherche médico-sociale avec les administrations fut naguère chose fréquente), etc. Lorsqu'un malade ou un blessé est admis à l'hôpital, il est heureux de bénéficier des innovations thérapeutiques les plus récentes. Les malades potentiels que nous sommes préfèrent ignorer qu'avant leur commercialisation, les nouveaux médicaments sont testés sur des êtres humains, le plus souvent dans le cadre hospitalier, et s'ils le savent, ils se prennent à espérer qu'on les essaie sur d'autres avant de les leur administrer à eux-mêmes (« je ne veux pas servir de cobaye »), plutôt que de s'interroger sur les garanties qu'ils ont que dans leur centre hospitalier, les essais se font dans de bonnes conditions scientifiques et éthiques. Les « volontaires sains », étudiants en médecine ou en pharmacie par exemple, qui acceptent de se prêter aux tout premiers essais sur l'homme des nouveaux médicaments (expérimentation de *phase* 1)*,* sont volontiers regardés comme exerçant une activité honteuse, voire déviante. Pourtant nous voulons de meilleurs médicaments, et des médicaments testés de façon responsable. Enfin, certaines avancées p.241 spectaculaires de la technologie scientifique popularisées par les médias (traitement des enfants-bulles par extraits de tissus foetaux, naissance d'enfants issus d'embryons congelés réimplantés dans l'utérus) sont passées dans la banalité quotidienne avec une facilité déconcertante, tandis que nous sommes pour la plupart bien embarrassés pour dire ce que nous en pensons d'un point de vue éthique.

Que vaut la régulation de ces phénomènes par comités d'éthique et commissions diverses ? Les sceptiques voient dans

l'inflation du discours éthique contemporain la protestation immobiliste de la bonne conscience vertueuse, les activistes militent pour une vertu plus incisive, pour la mise sous contrôle légal et judiciaire d'activités techno-scientifiques qui prétendent échapper à la loi commune. Faire mûrir des solutions par des comités qui travaillent à l'écart des turbulences politiques et médiatiques est une voie moyenne, peut-être transitionnelle. En tout cas, si G. Canguilhem a raison quand il dit que la santé n'est pas dans la normalité, mais dans la normativité, c'est-à-dire dans la capacité à se donner des normes, alors le travail fait ces dernières années en bio-éthique me paraît être de la part de nos sociétés une preuve encourageante de bonne santé.

@

Références

1. Actes du Colloque *Génétique, procréation et droit* (1985), Paris, Actes Sud.

2. Alnot M.-O., Labrusse-Riou C., Mandelbaum-Bleitbreu J., Perol Y., Rosenczveig J.-P. (1986)*, Les procréations artificielles. Rapport préliminaire à Monsieur le Premier Ministre,* Paris, La Documentation française.

3. Bankowski Z. (1985), « Codes d'éthique et progrès médical », *Prospective & Santé*, 35 : 61-62.

4. Baudouin J.-L. & Parizeau M.-H. (1987), « Réflexions juridiques et éthiques sur le consentement au traitement médical », *Médecine/Sciences,* 3 :8-12.

5. Beauchamp T. (1985)*,* « L'éthique médicale aux Etats-Unis, contexte historique et problèmes contemporains », *Prospective & Santé,* 35 :19-38. p.242

6. Bericht des Arbeitsgruppe In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie (1985). Trad. anglaise : Ad hoc Committee of Experts on Progress in the Biomedical Sciences (CAHBI), *Report* : *Working Group on In Vitro Fertilisation, Genom Analysis and Gene Therapy,* Federal Republic of Germany.

7. Buffon (1749), *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du roy,* Paris, Imprimerie Royale (16 vols).

8. Canguilhem G. (1943), *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique,* Strasbourg, Faculté des lettres, rééd. suivie de : « Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique », sous le titre global : *Le normal et le pathologique,* Paris, PUF, 1966.

9. Capron A.M. (1983), « Looking back at the President's Commission », *Hastings Center Report,* 13 :7-10.

10. Comité consultatif national d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE), *Avis de recherches sur l'embryon,* Paris, Actes Sud et Inserm.

11. Comité consultatif national d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE) : *Rapport 1984, Rapport 1985, Rapport 1986,* Paris, La Documentation française.

12. Commission d'étude sur l'accès du citoyen à l'information gouvernementale et sur la protection des renseignements personnels (1981), *Information et liberté,* Québec, Gouvernement du Québec.

13. Commission de Réforme du Droit du Canada (1979), *Le caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie,* Série : Protection de la vie. Document d'étude. Ottawa, Ministère des approvisionnements et services.

14. Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL) (1983), *3e rapport d'activité, oct. 81 – oct. 82,* (1984), *4e rapport d'activité, oct. 82 – oct. 83,* (1986), *6e rapport d'activité, 1985* ; (1987), *7e rapport d'activité, 1986* ; Paris, La Documentation française.

15. Committee to Consider the Social, Ethical and Legal Issues Arising from In Vitro Fertilization (Victoria), chaired by L. Waller (1984), *Report on the Disposition of Embryos Produced by In Vitro Fertilization,* Melbourne, Government Printer.

16. Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1987), *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation,* Paris, Editions du Cerf.

17. Conseil de l'Europe, Assemblée parlementaire, Recommandation 1046 (1986) relative à l'utilisation d'embryons et fœtus humains à des fins diagnostiques, thérapeutiques, scientifiques, industrielles et commerciales.

18. Conseil de Recherches médicales du Canada (1986), *Lignes directrices concernant la recherche sur les êtres humains* : *ébauche pour une discussion,* Canada, Ministère des approvisionnements et services.

19. Engelhardt Jr. H.T. (1986), *The Foundations of Bioethics,* Oxford, Oxford University Press.

20. Ethics Advisory Board (1979), *HEW Support of Research Involving Human In Vitro Fertilization and Embryo Transfer* : *Report and* p.243 *Conclusions,* and *Appendix,* Washington D.C., US Department of Health, Education and Welfare (DHEW).

21. Evrard M.-C. (1986), *Le Comité d'éthique de l'Université Claude Bernard et des Hospices civils de Lyon,* Bilan d'activité 1981-1986, Thèse de médecine, Lyon, Université Claude Bernard (n° 479).

22. Fagot-Largeault A. (1985), *L'homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant,* Paris, Maloine.

23. Fagot-Largeault A. (1985), « Médicaments et éthique : la situation en France, retard des institutions et retard de la réflexion », *Prospective & Santé,* 35 :13-18.

24. Fagot-Largeault A. (1985), « Révision scientifique et révision éthique des protocoles de recherche », *Lettre d'information du Comité consultatif national d'Ethique, n° 1*, juillet 1985.

25. Fagot-Largeault A. (1987), « Vers un nouveau naturalisme. Bioéthique et normalité », *Prospective & Santé,* 40 :33-38.

26. Fagot-Largeault A. & Delaisi de Parseval G. (1987), « Les droits de l'embryon (fœtus) humain, et la notion de personne humaine potentielle », *Revue de métaphysique et de morale,* Numéro spécial bio-éthique (1987, 3).

27. Guillod O. (1986), « Implications juridiques de certains progrès scientifiques dans le domaine de la procréation et du génie génétique. Aspects du droit de la personnalité », *La semaine judiciaire* (Genève), 108 (8) : 113-124.

28. Guillod O. (1986) : *Le consentement éclairé du patient. Autodétermination ou paternalisme* ?*,* Neuchâtel, Editions Ides et Calendes.

29. Giertz G. (1982), « Travaux des comités d'éthique : compte rendu de Suède », in : *Médecine et expérimentation,* Cahiers de bio-éthique, n° 4, Centre de bio-éthique de l'Institut de recherches cliniques de Montréal, Québec, Presses de l'Université Laval.

30. Institut suisse de Droit comparé (1986), *Procréation artificielle, génétique et droit* : Actes du Colloque international de Lausanne (29-30 nov. 1985), Zurich, Schulthess Polygraphischer Verlag.

31. Isambert F.A. & Lebleux D. (1987), *Un comité d'éthique* (*Bicêtre*)*,* Paris, ATP MIRE-CNRS, polycopié.

32. Jouannet P. (1986), « Réflexions à propos des problèmes éthiques soulevés par la congélation d'embryons humains », *Médecine/Sciences,* 2 :345-347.

33. Langlois A. (1985), *Le Comité Ethique de Recherche du CHU Henri Mondor* (*Créteil*)*,* monographie, mémoire de DEA, Créteil, Université de Paris XII, polycopié.

34. Langlois A. et Atlan G. (1987), *Rapport d'activités du Comité Ethique Recherche* (*CER*) *du CHU Henri Mondor,* juillet 1984-juillet 1987, Créteil, Université de Paris XII, Faculté de médecine, polycopié.

35. Levine R.J. (1986), *Ethics and Regulation of Clinical Research,* Baltimore-Munich, Urban & Schwarzenberg, 2e édition.

36. National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *Report and Recommendations,* and *Appendix* : *Research on the Fetus* (1976), *Research involving Prisoners* p.244 (1976), *Psychosurgery* (1977), *Research involving Children* (1977)*, Disclosure of Research Information under the Freedom of Information Act* (1977)*, Research involving those Institutionalized as Mentally Infirm* (1978)*, The Belmont Report* : *Ethical Principles and Guidelines for Research Involving Human Subjects* (1978), Washington D.C., US Government Printing Office (DHEW).

37. Ontario Law Reform Commission, *Report on Human Artificial Reproduction and related matters,* Toronto, Ministry of the Attorney General, 1985 (2 vols).

38. Organisation mondiale de la Santé — Conseil des Organisations internationales des Sciences médicales (1982), Projet de directives internationales pour la recherche biomédicale sur des sujets humains, Genève, CIOMS.

39. Parizeau M.-H. (1985), « La notion de consentement libre et éclairé aux essais cliniques en psychiatrie », *Droits de l'homme et psychiatrie,* 20-21 juin 1985, 78-88.

40. President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Protecting Human Subjects* : *The Adequacy and Uniformity of Federal Rules and their Implementation* (1981), *Compensating for Research Injuries* : *The Ethical and Legal Implications of Programs to Redress Injured Subjects* (1982), Washington, Government Printing Office.

41. Report of the Advisory Group (1972), *The Use of Fetuses and Fetal Material for Research,* London, Her Majesty's Stationery Office.

42. Warnock M. (1984)*, Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology,* London, Her Majesty's Stationery Office. Trad. française : *Fécondation et embryologie humaines,* Paris, La Documentation française.

43. Warnock M. (1987), « Do human cells have rights ? », *Bioethics,* 1 :1-14.

@

Entretien

@

M. GEORGES COTTIER : Nous vous remercions beaucoup pour cette magistrale leçon, qui témoigne à la fois de la maîtrise d'un sujet extraordinairement complexe par l'immensité des matières abordées, et de la sagesse du jugement que vous avez su donner sur des sujets aussi difficiles.

Je vous présente en quelques mots les personnes présentes autour de cette table, qui toutes appartiennent au corps professoral de l'Université de Genève : M. Bernard Courvoisier est président de l'Académie suisse des sciences médicales ; M. Gérard de Haller (biologie cellulaire) nous parlera de la liberté de la recherche, M. Michel Vallotton (endocrinologie) est directeur de la commission de recherche de l'Hôpital et de la Faculté de p.245 médecine, ainsi que membre du Conseil de la recherche du Fonds national suisse de la Recherche scientifique ; M. Denys Montandon est chirurgien ; M. Jean Fabre se consacre aux problèmes concrets d'éthique médicale à notre Hôpital cantonal.

M. BERNARD COURVOISIER : J'ai présenté, après la conférence de M. Testart, l'activité de la Commission d'éthique dont je m'occupe. Nous avons ensuite parlé de la fécondation *in vitro* et du diagnostic prénatal. Aujourd'hui, je dirai deux mots à propos de la recherche expérimentale impliquant des sujets humains.

La Commission d'éthique a également établi des directives et des recommandations, conformes aux recommandations émanant d'organisations internationales, dont la déclaration de l'Association médicale mondiale, les directives internationales du CIOMS (Conseil des Organisations internationales des Sciences médicales). Il s'agit d'avis qui n'ont pas de caractère obligatoire.

Notre deuxième mission consiste à établir des contacts réguliers avec les commissions locales des hôpitaux, des instituts universitaires et des cantons. Nous faisons là tout un travail de coordination et de liaison, qui est d'une très grande importance. Le professeur Jean Fabre, précisément, préside la commission locale du Département de médecine de l'Hôpital universitaire.

M. JEAN FABRE : En matière d'éthique médicale, Genève doit beaucoup au professeur Claude Perrier, qui a créé la première commission d'éthique de Genève — première du genre en Suisse — en 1973, c'est-à-dire avant les déclarations de Tokyo et d'Helsinki. Il y a donc ici, en cette matière, une tradition. Il ne sera pas inutile de donner une brève description de ce qui se fait à Genève, car chacun de nos domaines d'activité correspond à une question que j'aimerais poser à Mme Fagot-Largeault.

Nous avons, au Département de médecine, une commission de huit membres dont la composition, déjà, pose un problème. Quatre personnes n'appartiennent pas au Département, et quatre en sont. Il s'agit d'une infirmière, d'un juriste, d'un membre de notre Service cantonal de protection nucléaire, et de moi-même, qui n'appartiens plus au Département, et qui suis par conséquent très libre par rapport à mes collègues. Les quatre membres du Département sont des gens qui ont un certain entraînement dans le domaine de la recherche. Deux jeunes chercheurs s'y ajoutent occasionnellement. L'ensemble de la commission comprend deux femmes, toutes deux mères de famille. Le problème auquel nous sommes confrontés est de savoir à quelle distance une commission d'éthique doit se trouver, par rapport à la recherche. Vous disiez qu'en France, on projette de constituer de très larges commissions d'éthique, indépendantes des services, et qui régneront sur de vastes secteurs du pays. On trouve, à l'autre extrême, des commissions qui ne sont pratiquement constituées que de chercheurs.

p.246 Vérité en-deça du Jura, erreur au-delà. Nous avons été assez gravement traumatisés par le passage du professeur Jean Bernard, qui s'est absolument opposé à la présence d'étudiants en médecine parmi les volontaires que nous prenons pour nos expériences. Pour lui, une telle pratique aurait été en contradiction complète avec le principe d'un consentement non seulement éclairé, mais libre, des volontaires. Je ne suis pas d'accord avec cette prise de position. Nous utilisons très largement les étudiants en médecine, qui sont libres de venir, et qui sont généralement recrutés par des chercheurs qui ne sont pas du tout ceux qui leur font passer des examens. Il n'y a aucun obstacle à cela, et les avantages en sont tout à fait considérables. Ces gens-là comprennent mieux ce qui se passe que des chômeurs qui chercheraient à gagner un peu d'argent, et il n'est pas mauvais pour eux d'y passer une fois — ils sauront ainsi ce que c'est que de se faire prendre du sang six fois dans une journée ! Je crois que

cette manière de faire présente passablement d'avantages. J'aimerais avoir votre opinion là-dessus, d'autant plus que nous sommes à l'opposé de la tradition française.

Passons à la question de l'information. C'est le point le plus brûlant de nos discussions. Il est facile de dire à un hypertendu — l'hypertension se traite assez bien — qu'on va tirer au sort pour lui donner l'un ou l'autre des médicaments possibles. Il est beaucoup plus difficile de dire à un cancéreux qui est passé par tous les traitements possibles, qu'on va tirer au sort pour savoir si on va lui donner le médicament qui lui donne 20 % de chance sur trois mois, ou celui qui vient de sortir, mais dont on ignore les effets. Cela demande du tact et du jugement. J'aimerais également vous entendre à ce propos.

Vous avez parlé du respect des personnes et de la nécessité de minimaliser les risques. J'ajouterai qu'il faut aussi minimaliser les désagréments. C'est très important. C'est une question que nous devons toujours nous poser devant un projet de recherche : est-ce que je laisserais faire ça à ma mère ?

Vous avez encore évoqué le problème des sérothèques. On va créer, près de Genève, une sérothèque, c'est-à-dire une collection de sérums qui, grâce à des dispositifs de réfrigération bien conçus, pourront être conservés très longtemps — vingt ans, disons. Ce sera passionnant, et nous permettra de disposer de très nombreux sérums, sur lesquels on pourra appliquer des techniques qui n'existent pas encore aujourd'hui. Au train où on y va, le chromosome va bientôt révéler mille secrets.

Dans vingt ans, ainsi, les chromosomes des lymphocytes de M. X., gardés à la sérothèque, livreront des secrets sur les potentialités, sinon antisociales, du moins psychopathiques de M. X. ; peut-être l'absence de confidentialité risque-t-elle de mettre en péril son avenir. Voilà, en vrac, quelques questions qui se posent à nous. Il n'y a pas de législation dans ces domaines, cela serait extrêmement difficile et, peut-être, même pas souhaitable. Une chose, en revanche, est absolument souhaitable : le genre de conversation que nous avons aujourd'hui. J'aimerais vous dire toute la reconnaissance des gens qui s'occupent d'éthique à Genève, et que de tels problèmes tourmentent.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : $_{p.247}$ Vous demandez à quelle distance un comité d'éthique doit se tenir, par rapport aux chercheurs. Ce problème a fait

l'objet de larges débats aux Etats-Unis, où on a pesé les avantages et désavantages qu'il y avait à constituer des comités très proches, dans les hôpitaux eux-mêmes, où les gens se connaissent — avec les risques de copinage et de laxisme que cela comporte —, ou à s'en tenir à des comités beaucoup plus lointains, beaucoup plus objectifs, correspondant au rêve du Comité national français, qui jugeait nécessaire de quadriller la France en quelques grandes régions, comprenant chacune un comité, composé exclusivement de gens extérieurs à la région, auquel les chercheurs seraient impérativement soumis. Les Américains ont finalement opté pour la solution qui est probablement la plus réaliste, celle du comité local. Ils ont jugé que les inconvénients de comités trop proches des chercheurs étaient plus que compensés par le gros avantage des vertus pédagogiques que ces comités exercent dans l'institution où ils se trouvent. Levine dit qu'un comité d'institution est la conscience de l'institution ; il donne le style de la recherche dans l'institution. Personnellement, je penche pour cette solution-là. Je crois d'ailleurs que le rêve de comités qui soient éloignés des chercheurs est relativement illusoire.

L'idée chère à M. Jean Bernard, selon laquelle il faut surtout éviter de prendre, comme volontaires pour la recherche médicale, des personnes qui soient dépendantes des chercheurs étudiants ou techniciens des laboratoires —, est complètement contredite par la pratique quotidienne en France. La plupart des volontaires sains recrutés pour la recherche y sont précisément des personnes appartenant à ces catégories. Je crois comme vous que c'est une bonne chose : il est bon que l'on recrute des gens que l'on peut informer et qui comprennent complètement ce qu'on leur fait.

La question du consentement des malades cancéreux est très sensible, au moins dans mon pays — il ne semble pas qu'il en soit de même aux Etats-Unis, où l'on informe complètement les malades, sans difficulté apparente, et où on leur fait signer des feuilles qui expliquent tout le protocole. J'appartiens depuis peu au Comité d'éthique de l'Institut Curie, à Paris, institut spécialisé dans le traitement du cancer. Dans le premier protocole qu'on nous a demandé d'examiner, il n'était fait aucune mention d'un quelconque consentement ou d'une quelconque information des personnes concernées. Quand j'ai posé la question, elle est tombée complètement à plat. Il n'y a pas eu de réponse. On n'informe pas du moins, pas explicitement. Cela me choque. Mais ce n'est pas

un problème de recherche. C'est lié au fait que, de manière générale, en France, on n'informe pas les cancéreux sur leur état ; et s'ils ne connaissent pas le diagnostic, il est bien évidemment impossible de leur dire qu'on expérimente sur eux un traitement du cancer : ils ne sont même pas censés savoir qu'ils l'ont.

Un autre problème de consentement s'est posé au Comité d'éthique de Créteil, où j'étais auparavant. Il s'agit du consentement aux essais en réanimation, et aux essais en psychiatrie. Le service de réanimation nous avait proposé un protocole de recherche sur des personnes placées sous ventilation assistée, sous médication, et parfois dans le coma, à qui il était $_{p.248}$ donc hors de question de demander un consentement. La tradition veut que dans ce cas on sollicite le consentement de la famille. Or, les réanimateurs de Créteil nous ont expliqué qu'ils ne souhaitaient pas demander le consentement de ces familles, parce qu'ils jugeaient cela cruel. Les familles, disaient-ils, sont très présentes, très anxieuses ; leur demander d'autoriser une expérimentation sur leurs proches, serait revenu à leur demander de vouer à la science quelqu'un qui serait déjà malade, et serait dans un état dramatique. Ils nous ont demandé l'autorisation de se contenter d'informer la famille, sans lui demander d'autoriser : l'informer, pour qu'elle ait la possibilité de refuser, mais ne pas lui demander une permission, en précisant que c'était à eux-mêmes, et éventuellement au Comité d'éthique qui pouvait nommer un représentant des malades, qu'il revenait de prendre la responsabilité de décider que la recherche devait être effectuée, ou non. Nous avons accepté.

En psychiatrie, le problème qui s'est posé était celui d'une recherche sur des malades psychotiques en phase aiguë, à qui il n'était pas question non plus de demander un consentement, parce qu'ils n'étaient pas en état de le donner. Les familles étaient le plus souvent déficientes, ou absentes, ou encore dans une relation très ambivalente avec le malade. Là encore, les psychiatres nous ont dit : nous ne souhaitons pas demander aux familles de vouer leurs malades à la recherche. Dans certains cas, ils passaient avec leur malade ce qu'on appelle un contrat d'Ulysse, c'est-à-dire qu'ils lui demandaient, lorsqu'il était en dehors de ses crises, de consentir par avance à être un sujet de recherche lors d'une nouvelle crise — comme Ulysse, qui se fait attacher au mât pour écouter les Sirènes. Mais, dans ce cas précis, les malades n'avaient pas signé de contrat d'Ulysse ; les psychiatres de Créteil nous demandaient l'autorisation, sous contrôle très strict du Comité d'éthique, de faire cet essai sans consentement.

Le problème était donc de savoir si un Comité d'éthique peut consentir à la place d'un malade qui n'est pas en état de le faire. C'est une question insoluble. On s'achemine, dans des cas semblables, vers une sorte de consentement collectif, vers la notion de l'acceptabilité collective d'une recherche, alors qu'auparavant l'équipe de recherche prenait, seule, sur elle-même la responsabilité de sa décision. Il faut aujourd'hui qu'elle demande, à une collectivité plus large, si la recherche est acceptable. Cette solution constitue peut-être un progrès, mais elle comporte aussi des inconvénients.

M. MICHEL VALLOTTON : J'aimerais vous poser quelques questions sur deux points. D'abord, la composition des commissions d'éthique du plus haut niveau. Ensuite, la relation entre les recommandations de ces commissions et les instances politiques.

Par définition, une commission d'éthique édicte des règles ou fait des recommandations concernant le comportement, de manière à préserver certaines valeurs fondamentales, certains grands idéaux. Il y a ici un premier problème. Ces valeurs fondamentales, ces idéaux ne sont pas les p.249 mêmes pour tout le monde. Pour certains ce sera Dieu, pour d'autres la Vie, pour d'autres encore ce seront des qualités de plaisir, de justice, de liberté. La santé elle-même peut être considérée comme un but en soi : l'OMS a lancé un programme qui s'intitule *La Santé pour tous en l'an 2000* ; cela peut constituer l'idéal le plus élevé, pour certaines personnes. Ce sont là de grandes valeurs, que tout un chacun est prêt à défendre, quitte à en souffrir, voire à être jeté en prison ou tué. De ce point de vue, on a beaucoup parlé de la multidisciplinarité des commissions d'éthique, mais en insistant toujours sur la présence d'hommes et de femmes de différents métiers, de spécialistes et de techniciens. Je me demande dans quelle mesure la multidisciplinarité ne devrait pas plutôt reposer sur la multiplicité de ces valeurs. Il faudrait alors qu'on ait, au plus haut niveau des comités d'éthique, des gens qui représentent différents idéaux. Cela me paraît important, car il pourrait précisément y avoir, dans cette hypothèse, un effet de convergence. L'éthique n'est jamais une affaire de consensus ; on ne vote pas pour ou contre, et la majorité n'a pas automatiquement raison, en ces matières. Une convergence, en revanche, serait possible entre plusieurs idéaux.

Les comités d'éthique édictent des « normes qui commandent », selon l'expression de L. Kolakowski. Ces normes agissent de manière réactive : elles

ne précèdent pas, il faut que l'acte soit possible pour qu'un comité d'éthique émette un jugement. Une fois la transplantation possible, les comités d'éthique ont commencé à se poser la question. Il faut d'abord, pour poser un problème éthique, que l'acte soit techniquement possible ; il faut ensuite, pour qu'il soit concrètement posé, que l'acte soit mis à la disposition de la population, en série. Si nous prenons l'exemple de la greffe, nous devrons nous demander qui en bénéficiera, et sur quels critères médicaux. Des normes techniques devront entrer en ligne de compte : le patient supportera-t-il la greffe, quelles sont les chances de réussite ? Même si la greffe est une réussite technique, d'autres normes statistiques interviendront : est-elle valable chez telle personne, qui va de toute manière mourir d'une autre maladie, dans un délai plus bref ? Normes statistiques, normes techniques et normes éthiques devront être prises en considération. M. Kolakowski disait qu'il n'y a pas de norme du bien et du mal qui soit attachée directement aux notions de norme et de déviance : tout cela varie avec le temps et selon le contexte. Un certain degré de liberté est donc nécessaire, dans ce domaine. Les règles éthiques doivent être appliquées avec beaucoup de rigueur, mais elles doivent aussi être continuellement remises en question, adaptées aux nouvelles conditions et aux progrès de la science. Les comités d'éthique doivent préserver cette liberté. La liberté est toujours inconfortable, mais il faut la garder.

Cela m'amène à ma dernière question. Le glissement des recommandations, des mains des comités d'éthique à celles des politiciens, ne risque-t-il pas de rigidifier le système ? Il est difficile de réviser et d'adapter ce qui fait l'objet de lois. Comment voyez-vous l'articulation entre ce qu'édictent les commissions d'éthique et ce qui émane d'organismes supranationaux comme Strasbourg et d'autres ?

M. GEORGES COTTIER : p.250 J'interromps cette conversation, parce que je constate que nous abordons des problèmes qui touchent à la loi. Vous avez parlé de « comités-tampons », qui sont des intermédiaires entre la loi elle-même et le jugement de la conscience individuelle. Toutes sortes de problèmes juridiques nouveaux se posent. Je serais heureux que M. Christian-Nils Robert, qui se trouve dans la salle, se joigne à nous pour en débattre.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Vous aimeriez que les grandes familles de pensée soient présentes dans les comités d'éthique. Cela a été le cas dans

plusieurs de ces instances. Dans les Commissions américaines ont siégé des théologiens de diverses obédiences, dans le Comité national, en France, figure obligatoirement un représentant de chaque famille de pensée — un catholique, un protestant, un juif, un musulman, un communiste et, sauf erreur, un franc-maçon. Ces personnes, que je sache, ont fait le même travail que les autres. Leurs appartenances n'ont pas été un obstacle au consensus que suppose la publication d'avis. Mais il est plus facile de se mettre d'accord sur ce qui concerne la recherche clinique, que sur la recherche portant sur l'embryon. Dans l'expérimentation clinique, nous nous raccrochons à des valeurs ou à des principes, sans trop nous demander quels sont leurs fondements philosophiques, et sans avoir vraiment besoin de le faire. Nous partons de l'idée que nous devons respecter la personne humaine, et nous comporter en conséquence. Nous pouvons tous être d'accord là-dessus, sans avoir à aller chercher les fondements que chacun met dans ce principe. Dans la recherche sur l'embryon, en revanche, nous sommes obligés d'aller chercher les fondements, car ce sont nos choix, à ce niveau-là, qui déterminent notre manière de considérer l'embryon, en particulier, comme une personne humaine ou non. C'est une bonne chose que d'accepter le principe de respect de la personne humaine ; mais ce principe s'applique-t-il à l'embryon ? La réponse à cette question dépend de ce qu'on met derrière le principe. Les Australiens, qui sont actuellement des utilitaristes extrêmement cohérents, disent qu'un embryon, dans un premier temps, n'a pas plus de sensibilité qu'un légume, et qu'on lui doit par conséquent le même respect qu'à un végétal, ils admettent qu'il a, dans les phases ultérieures de son développement, la sensibilité d'un petit animal, et qu'on lui doit par conséquent les mêmes égards qu'à un petit animal, c'est-à-dire qu'on doit, en particulier, ne pas le faire souffrir. Les catholiques, eux, ne sont pas très sensibles à cela ; qu'on fasse souffrir des animaux dans les laboratoires, cela les laisse indifférents, alors que les Anglo-Saxons y sont très sensibles. Dans une troisième phase, enfin, l'embryon acquiert, selon les Australiens, sa pleine dimension humaine. C'est une approche quelque peu aristotélicienne. Aristote, de même que saint Thomas, tenaient approximativement le même raisonnement que les catholiques ont d'ailleurs complètement refoulé. Si l'on raisonne en termes kantiens, ou d'un point de vue utilitariste, ou bien « biologisant », on ne donne pas le même fondement à la notion de personne humaine, et on ne l'applique donc pas de la même façon.

C'est ici p.251 qu'on achoppe, dans les grandes commissions, qui édictent des recommandations sur ces questions. C'est pour cela qu'on ne peut guère émettre plus que des directives provisoires, qui sont dans une certaine mesure arbitraires — mieux vaut poser des limites arbitraires que ne pas en poser du tout. Cet arbitraire reflète le fait qu'on n'est pas d'accord sur les fondements philosophiques. C'est aussi une raison de craindre la rigidité des lois, comme vous le disiez.

M. DENYS MONTANDON : Je suis chirurgien plasticien. En tant que tel, je m'intéresse tout particulièrement à la recherche clinique. J'aimerais vous poser une question. Il s'agit de la recherche en matière de chirurgie. Vous avez parlé des comités d'éthique, qui peuvent fort bien statuer sur l'utilisation de tel ou tel médicament dans telle ou telle situation, et qui peuvent décider de la légitimité d'une greffe ; mais il y a un domaine dans lequel il me paraît difficile qu'un comité puisse statuer : c'est le domaine de l'expérimentation chirurgicale technique, où chaque chirurgien se trouve seul en face de lui-même, et expérimente quotidiennement. Dans ma spécialité, on est parvenu depuis dix ans à transformer des enfants monstrueux, en modifiant complètement leur visage. Cela a supposé un certain nombre d'expérimentations techniques. Il y a là un grave problème éthique, dans la mesure où ces opérations se font la plupart du temps sur des enfants qui n'ont pas leur mot à dire — voire, maintenant, sur des fœtus. Ce sont des opérations qui ont un caractère vital, dans lesquelles la vie même de l'enfant peut être en jeu. Comment un comité d'éthique, à votre avis, pourrait-il réglementer ce genre de recherche ?

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : J'ai trop peu d'expérience à ce propos. Je crains que chez nous les chirurgiens ne soumettent que rarement leurs projets au comité d'éthique. La seule occasion où nous avons eu à connaître d'un essai chirurgical a été celle où le chirurgien, qui d'ailleurs avait déjà réalisé son expérimentation, voulait publier un article en anglais et avait besoin, à cette fin, de pouvoir dire qu'il avait reçu un avis favorable d'un comité d'éthique. C'est là une motivation assez fréquente en France, actuellement, parce que les revues de bon niveau font un barrage.

En revanche, nous avons entendu une fois un dermatologue qui avait entrepris de greffer du derme artificiel à des enfants atteints de nævi — ces

taches pleines de poils. Ces enfants étaient en majorité originaires du bassin méditerranéen, du Maghreb en particulier. Le dermatologue craignait que cette recherche n'apparaisse comme une espèce d'exploitation d'enfants et de familles démunis — les parents, bien sûr, espéraient qu'il s'agisse d'un traitement miracle. Il y avait donc, dans ce cas, un problème éthique très sensible.

Mais je crois que la doctrine est mal élaborée, du point de vue des essais chirurgicaux, parce que le cas se présente assez rarement devant les comités d'éthique. Peut-être avez-vous, vous-même, d'autres exemples instructifs ?

M. DENYS MONTANDON : $_{p.252}$ Il y a des questions qu'on peut régler sans problème, parce qu'elles sont bien définies. Ce qui me paraît plus délicat, c'est le geste que le chirurgien fait chaque jour, en tendant chaque fois à améliorer sa pratique, mais qu'il ne peut pas, décemment, soumettre à un comité.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Les chirurgiens ont-ils une règle qui dise jusqu'où il faut expérimenter sur l'animal, et à partir de quand ils peuvent passer à l'homme ?

M. DENYS MONTANDON : Je ne crois pas qu'il y ait de règle du tout. C'est même le contraire. Dans ma spécialité, qui touche à ce qu'il y a de plus intime chez l'homme — son aspect extérieur —, l'expérimentation animale ne joue pas un grand rôle. On peut toujours s'entraîner sur l'animal, si l'on veut, mais cela ne dit absolument rien sur ce qui va se passer chez l'homme. Le problème est donc difficilement soluble.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Considère-t-on comme une recherche, chez les chirurgiens, les petites tentatives que l'on fait de cas en cas ? Y a-t-il des protocoles de recherche, comprenant des comparaisons entre deux groupes, un groupe contrôle et un groupe sur lequel on expérimente les procédures nouvelles ?

M. DENYS MONTANDON : Je crois que c'est un peu le problème des articles, qui se pose également dans les articles médicaux ou scientifiques. Chaque chirurgien expérimente pour son compte, une fois qu'il a trouvé une méthode et

qu'il entreprend de la justifier, il reprend son travail en essayant de l'établir scientifiquement. Mais, au fond, une bonne partie de la recherche se fait par inspiration, ensuite, seulement, on essaie de la justifier par un protocole.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Il y aurait donc des essais sur l'homme qui se font selon l'inspiration, et non sur protocole ?

M. DENYS MONTANDON : Absolument. En chirurgie, cela se fait uniquement par inspiration. Chaque cas est différent, et on ne peut pas appliquer une règle unique. Ce serait une erreur.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Prévient-on les patients avant l'opération ?

M. DENYS MONTANDON : $_{p.253}$ Jusqu'à un certain point, oui, mais il serait trop compliqué d'envisager, chaque fois, toutes les possibilités qui pourraient se présenter pendant l'opération. Il est certain qu'au stade final, le patient doit mettre sa confiance dans son chirurgien, ou renoncer à l'opération. C'est le problème qui se pose aux Etats-Unis, où les procès foisonnent, parce qu'on peut attaquer le chirurgien à tous les niveaux de son travail.

M. CHRISTIAN-NILS ROBERT : J'interviens au pied levé, et tenterai de faire quelques remarques que me suggère la discussion en cours. A propos de l'exposé, je tiens à noter que le terme de *psychopathe* a été, sauf erreur, banni de la classification américaine en santé mentale. On utilise actuellement le terme de *sociopathe,* pour rassurer formellement ceux qui avaient réagi. Autre remarque, qui touche de près mon domaine ; je suis très content que le comité d'éthique qui s'était occupé de l'enquête sur les enfants américains, chez qui on cherchait à déceler le chromosome du crime, ait fait interdire cette recherche. Il ne faut pas s'égarer dans la sociobiologie. En criminologie, en particulier, nous devons très fortement réagir, actuellement, contre un mouvement qui continue de croire que le crime est une chose naturelle, alors qu'il est une chose culturelle. Ce sont là des conceptions périmées, et qui n'ont abouti à aucun résultat.

Mes collègues médecins partagent un optimisme très général à l'égard des comités d'éthique. J'ai fort envie de prendre une position un peu plus critique,

car je ne me sens pas tout à fait rassuré par ces constructions qui s'établissent dans des microsociétés. Il faut peut-être reposer le problème très général de la sécrétion de normes dans des sociétés particulières. Vous êtes médecins, généticiens, biologistes ; vous participez d'un savoir et d'un monde qui ont un pouvoir extraordinaire sur chacun de nous. Vous essayez aussi, sans doute, de garder le contrôle sur ce savoir — vous n'êtes de loin pas les seuls : toutes les professions ont essayé de se protéger par des dispositions qui disciplinaient l'intérieur de la profession. Autodiscipline, autoréglementation : toutes sortes de professions sécrètent des normes privées, pour la simple raison qu'elles préfèrent dire qu'elles ont réglé leurs problèmes internes, que se voir imposer des règles drastiques par l'Etat. Il faut savoir que ce mouvement va à l'encontre de toute la théorie générale du droit, qui estime que la norme doit être universelle. Pourquoi certaines professions, certaines communautés restreintes auraient-elles le pouvoir de sécréter des normes à usage interne, qui ne seraient pas soumises au contrôle démocratique direct que nous avons sur toutes les lois ? On peut citer de nombreux exemples, puisque les critiques à l'égard des normes privées sont maintenant assez répandues dans le milieu juridique. Il y a les fameuses normes de la SIA, la Société des ingénieurs et architectes ; nous sommes également, tous, plus ou moins victimes des normes privées d'une association de spécialistes en construction de routes, qui nous impose des courbes et des largeurs de chaussées qui portent gravement atteinte à notre qualité de vie. De telles règles sont sécrétées par des milieux exclusivement p.254 privés auxquels nous n'avons aucun accès et sur lesquels nous n'avons aucun contrôle. Nous sommes soumis au même mécanisme, désormais, dans le domaine médical.

Vous avez voulu nous rassurer, en disant qu'on ne peut pas légiférer, parce qu'il n'y a pas d'évidence dans ce domaine. Vous avez donné les avis de collègues qui disent que les cellules peuvent être propriété, possession ou droit d'usage de chacun de nous. J'aimerais vous dire, en tant que juriste, qu'il y a de très nombreux domaines où le législateur ne peut se référer à aucune évidence, où il n'a pourtant aucun scrupule à légiférer. Votre domaine ne fait pas exception. Croyez bien que le législateur s'empresse de légiférer dans de nombreux domaines où les incertitudes sont très grandes. Je ne prends que mon domaine, celui du droit pénal : je n'ai aucune conviction sur la prévention générale et la prévention spéciale, cette absence de conviction est partagée par de très

nombreuses recherches ; il n'empêche que le législateur continue d'utiliser le droit pénal, en croyant à ces deux bulles de savon métaphysiques. Je ne crois pas, en d'autres termes, que, parce qu'il n'y a pas d'évidence dans votre domaine, il faille refuser de légiférer. Je crois qu'il faut plutôt se poser la question très générale de savoir qui doit maîtriser quoi. Je dois dire que j'ai été beaucoup plus touché par la conférence de M. Testart que par la vôtre, Madame, et que je lui ai trouvé une extrême modestie, en tant que scientifique, dans sa revendication du droit à tenir un « discours moral utopique ». Je souhaiterais que vous, médecins, quand vous parlez de ces problèmes-là, vous n'oubliiez pas ces trois mots de M. Testart, et que cela vous retienne de légiférer dans votre microsociété, sans penser à ceux qui vont subir des lois que vous aurez établies sans eux.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : On légifère souvent sans évidence, c'est un fait. Mais nous avons demandé aux juristes de le faire, et ils nous ont répondu : c'est trop tôt !

M. GÉRARD DE HALLER : Ce qui m'inquiète, c'est qu'il n'y a pas qu'une éthique, mais plusieurs. Il y a bien une bio-éthique, si l'on veut, mais cela implique qu'il y ait aussi une éthique militaire, une éthique politique, une éthique terroriste ; la bio-éthique d'un national-socialiste, de surcroît, serait très différente de la nôtre. Ce qui nous manque, ce sont des critères universels. Puisque les cultures sont différentes, on ne parvient pas à les trouver. Et pourtant, il faudra y arriver. Il faut que nous trouvions des normes qui puissent servir de base au comportement général des gens. En ce qui concerne la recherche, cette éthique peut, et doit sans doute, limiter l'usage que nous faisons des connaissances nouvelles, mais elle ne doit en aucun cas limiter l'acquisition de ces connaissances. Limiter la recherche, qu'elle soit fondamentale ou appliquée, reviendrait à renoncer aux bienfaits de découvertes possibles. D'ailleurs, la recherche ne s'arrêtera pas : si les pays occidentaux y renoncent, elle se fera ailleurs, avec peut-être d'autres conséquences.

p.255 Les commissions elles-mêmes ne sont pas toujours du même avis. C'est pourquoi il ne peut y avoir pour le moment de règle précise qui justifierait l'arrêt de la recherche. La question que j'aimerais vous poser porte précisément sur les critères moraux. Ceux-ci ne peuvent plus se fonder sur une quelconque transcendance. Les religions pouvaient imposer à leurs adeptes une attitude

morale uniforme : c'était à mon avis un bon départ, dans la mesure où elles touchaient l'homme dans son affectivité — Piaget disait que l'affectivité était le moteur de l'action. Or, les religions n'ont plus aujourd'hui l'efficacité qu'elles avaient autrefois. Elles ne peuvent plus fournir de solution globale à notre problème. Reprenons donc les trois niveaux de la norme, tels que les a définis M. Kolakowski : ne pourrait-on pas fonder la norme prescriptive, qui cherche son point d'appui et ne le trouve pas, sur la norme descriptive ? Actuellement, la biologie décrit l'être humain, comme le reste de la nature, jusque dans le détail de ses molécules. On démontre que l'activité mentale, et même l'affectivité, dépendent de phénomènes physico-chimiques. Cette connaissance que l'homme a de lui-même, fait que la nature humaine n'est plus le sujet de spéculations divergentes, et nous ramène à des connaissances vérifiables, que tout le monde peut partager. Ne pourrait-on pas trouver là les bases de normes directives ?

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : J'ai une petite question à vous poser : vous dites qu'on ne doit pas arrêter la recherche, parce que ce serait mal ; ne faudrait-il pas dire, plutôt, qu'on ne peut pas, parce que c'est le destin de l'homme que de chercher ? Si on ne peut pas, ce n'est vraiment pas la peine de se demander si on doit ou ne doit pas...

Mais je crois, personnellement, qu'on peut, non pas arrêter la recherche, mais stopper certaines recherches. On peut en effet admettre que certaines d'entre elles soient considérées comme des délits et sanctionnées c'est ce qu'ont fait les Australiens. C'est possible.

M. GÉRARD DE HALLER : Cela peut marcher chez les Australiens, mais ça ne marchera pas dans tous les pays : le résultat est le même.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Oui. Mais il semble qu'à Ottawa, cette année, se sont dessinées des normes internationales. Il y a des choses que l'on déciderait de bannir complètement, dans tous les pays. Pourquoi pas ? Serait-ce mal ? Serait-ce une atteinte à la liberté humaine ?

M. BERNARD COURVOISIER : Cela me paraît tout à fait possible, et même souhaitable, dans la mesure où il s'agirait d'arrêts, de *stops* : on peut très bien convenir de respecter des moratoires, mais non des arrêts définitifs.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : p.256 Mais, si, comme en Australie, on promulgue une loi qui interdit telle recherche, et qui sanctionne les contrevenants d'amendes ou de peines de prison, une loi n'a rien à voir avec un moratoire : un moratoire est souple, sa durée est par définition limitée, alors qu'il est compliqué de changer une loi.

M. CHRISTIAN-NILS ROBERT : Les difficultés actuelles en matière d'application de la loi, qu'elle soit civile ou pénale, à l'égard des médecins, posent un problème sérieux. Depuis dix ans, en Suisse, on tente d'appliquer la loi contre des médecins qui ont commis des fautes ; cela crée passablement de difficultés, parce que la corporation réagit et se défend contre toute atteinte extérieure, et en particulier contre l'attention plus critique de l'État à l'égard de ses pratiques opératoires et psychiatriques. Je ne crois pas qu'une législation pénale soit le meilleur moyen d'interdire de telles pratiques. D'autres solutions, beaucoup plus radicales, doivent être trouvées ; elles devront toucher l'organisation même des institutions de recherche.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Il existe une autre méthode, tout aussi radicale : c'est la suppression des crédits. Si la procréation artificielle cessait d'être remboursée par la sécurité sociale, elle aurait du plomb dans l'aile. Mais le fait qu'elle soit remboursée montre qu'elle est acceptée par la société tout entière, et pas seulement par la profession.

M. MICHEL VALLOTTON : Il faut ajouter que dans certains pays les crédits relèvent du budget militaire. Certains aspects de la recherche en biologie intéressent beaucoup les militaires, qui pourraient les prendre en main et les soustraire complètement, ainsi, au contrôle d'une société démocratique. Je vois aussi un danger dans le déplacement de certains domaines de la recherche vers d'autres secteurs.

M. GEORGES COTTIER : Quelques clivages importants apparaissent déjà : loi générale ou loi particulière, liberté de recherche contrôlée ou liberté totale, la perplexité demeure. Je donne maintenant la parole au public.

M. MARC HUNYADI : J'aimerais répondre à la première intervention de M.

Robert, qui me paraît symptomatique du désarroi qui caractérise, d'ailleurs, l'ensemble de ces journées.

Je crois que l'une des originalités majeures des problèmes bio-éthiques est de changer le sens même de l'éthique, la définition même du mot. Avec la bio-éthique, l'éthique cesse d'un coup d'être la reconnaissance de normes p.257 universelles. Au contraire, elle devient une question de libre choix entre des solutions ou des options préférables. En ce sens-là, elle révèle quelque chose d'essentiel sur la notion même d'éthique. Le cri du cœur de M. Testart, que M. Robert a évoqué, a ses limites, puisque les recherches actuelles de M. Testart portent sur le perfectionnement des techniques de fécondation artificielle, son refus de nouvelles recherches concernait uniquement les manipulations génétiques. Sa revendication éthique, dans le domaine de la fécondation artificielle, portait seulement sur l'indication médicale qu'on attribuait à la fécondation *in vitro.* Ce qu'il revendique, c'est que celle-ci soit plus précise, et qu'il ne se commette pas d'abus. Il ne faut pas oublier cela.

M. JACQUES TESTART : J'ai l'impression que certaines personnes me reprochent de ne pas avoir donné ma démission, de ne pas m'être suicidé. Je crois qu'il y a encore des choses à faire dans les laboratoires, et que je peux être plus utile en restant « dans le ventre de la bête » qu'en ne me mettant au dehors.

Pour ce qui est de mon travail actuel, je crois qu'il faut rendre plus efficaces les méthodes déjà acceptées, comme la fécondation *in vitro.* Elles marchent une fois sur six ou sept, et devraient être améliorées. J'avais pris, comme exemple de moratoire souhaitable, tout ce qui relève du diagnostic génétique de l'œuf — je n'ai pas parlé de manipulation génétique, mais simplement du tri sur des critères génétiques. Mais il y a bien d'autres problèmes. Je me suis interdit de lancer tout nouveau programme de recherche sans l'avoir soumis, non seulement au Comité local d'éthique, mais au Comité national. A ce titre, je puis citer un exemple : mon équipe a été la première à réussir, sur l'animal, une nouvelle méthode de fécondation, qu'on appelle la micro-injection d'un spermatozoïde, et qui consiste à diriger un spermatozoïde dans l'ovule, sous le microscope. L'intérêt médical éventuel de cette méthode concerne les cas d'hypofertilité masculine très grave : quand il n'y a que quelques spermatozoïdes valables, on pourrait envisager de féconder l'ovule de la partenaire. Nous avons posé la question au Comité d'éthique. Il nous a dit que notre intervention risquait de créer des anomalies, et

qu'il fallait faire une démonstration chez l'animal. Résultat : nous n'utilisons pas cette méthode, que d'autres ont reprise, en Australie, en Autriche, en Allemagne, en Angleterre et ailleurs. A la lecture des revues spécialisées, qui ne mentionnent bien sûr jamais nos expériences, je constate que cette méthode progresse régulièrement. Il est assez pénible de vivre cela. Ma situation n'est donc certainement pas aussi facile que vous la décrivez.

Je vais profiter du fait qu'on m'a donné la parole pour répondre à mon collègue biologiste. Vous affirmez que le seul fait qu'il n'y ait pas d'accord unanime sur un projet de moratoire rend ce dernier impossible. On pourrait aussi affirmer qu'il n'existe pas d'accord unanime pour continuer les recherches. Vous admettez donc *a priori* que la recherche est forcément bonne, dans son ensemble, et que pour arrêter telle ou telle recherche, il $_{p.258}$ faudrait que tout le monde soit d'accord. Je renverse le problème : si tout le monde n'est pas d'accord pour continuer, pourquoi continue-t-on ?

Vous avez avancé un autre argument, à savoir que les autres le feront de toute manière. J'ai souvent entendu cela. C'est vrai. Mais je ne suis pas vraiment convaincu. Il me semble que c'est à cause d'arguments comme celui-ci qu'on dispose aujourd'hui de bombes atomiques capables de détruire plusieurs fois la terre. D'autres le feront, peut-être, mais il faut prendre ses responsabilités.

Je voulais intervenir sur un dernier point. Je sais bien qu'on n'aime pas beaucoup parler d'argent, en Suisse. Mais peut-on parler de régulation de la recherche, sans dire pourquoi les gens font de la recherche ? Les patients viennent se faire soigner pour apaiser leur souffrance. Mais les chercheurs et les médecins ne sont-ils pas « intéressés » dans ce système ? On a parlé tout à l'heure de couper les crédits officiels. Dans le cas du programme de diagnostic de l'œuf, par exemple, je prétends que cela ne changerait rien. On ne peut pas éviter, si on veut parler de régulation de la recherche, d'aborder la question du financement non officiel de la recherche. Vous avez parlé des essais thérapeutiques : tout le monde sait qu'ils sont financés par des laboratoires qui produisent des molécules. Vous avez parlé des volontaires sains, étudiants en médecine ou infirmières : on sait bien qu'ils sont payés. Donc, l'argent existe. La recherche a pour but de démontrer l'avantage de la molécule produite par tel ou tel laboratoire, et les gens qui font ces essais reçoivent de l'argent. Cet

argent n'est pas reversé aux patients ; il est soi-disant réinvesti dans la recherche, mais sert largement à financer des voyages et de bons repas... Tout le monde le sait. C'est quelque chose d'important. Si on parle d'argent, il faut également parler de la compétition internationale. Pourquoi les firmes privées, aussi bien que les Etats, encouragent-ils la recherche ? Pour être compétitifs. Mais faut-il vraiment accorder la priorité à l'augmentation du stock de gadgets dont on dispose déjà ? On pourrait très bien utiliser les chercheurs, et même en recruter de nouveaux, pour s'intéresser aux problèmes du Tiers Monde qui représente les trois quarts de l'humanité.

M. GÉRARD DE HALLER : Oui, je crois que la recherche est bonne, quelle qu'elle soit. C'est l'utilisation qu'on en fait, qui peut être mauvaise. La recherche n'est ni bonne ni mauvaise. C'est la vocation de l'homme, que d'augmenter sa connaissance du monde et de lui-même. Vous dites que le fait que les autres continueront une recherche, quand nous l'aurons interrompue, est un mauvais prétexte pour la continuer nous-mêmes. Encore une fois, le problème se trouve dans l'usage qu'on en fera, que cette recherche soit effectuée chez nous ou ailleurs. Je pense que nous aurions tort de nous restreindre et de nous laisser dépasser par d'autres, qui auront alors de plus grands pouvoirs que nous. Je ne suis pas d'accord avec la mauvaise conscience que nous cherchons à avoir. Personne d'entre nous n'a fait de mal, et je ne vois pas pourquoi la recherche que nous faisons devrait être condamnée.

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : $_{p.259}$ Marc Hunyadi disait que le refus de M. Testart est limité. Je ne crois pas que ce soit le cas. Je crois au contraire que ce refus va très loin, si j'ai bien compris la position de M. Testart. Il a en effet revendiqué le droit de « non-recherche ». Nous sommes là au cœur du problème. Pour M. Testart, si je l'ai bien compris, il y a des choses qu'il ne faut pas chercher à savoir, parce qu'elles sont destructrices. Il y a des limites à la curiosité humaine, et les dépasser serait littéralement mortel. M. de Haller, au contraire, pense que la curiosité n'est jamais mauvaise, et qu'on peut tout chercher à savoir. Le mal, pour lui, commence au moment où l'on cherche à appliquer ce qu'on sait, le savoir n'étant jamais mauvais en soi. C'est un gros problème.

M. MICHEL VALLOTTON : J'aimerais quand même dire qu'il existe un procédé d'autorégulation. Il arrive très souvent aux chercheurs de s'enthousiasmer pour une recherche possible, mais de ne pas s'y lancer parce qu'elle ne correspond pas à leur éthique. Il n'y a pas de jour où n'a pas lieu un tel processus d'inhibition et de « stoppage ». Ces faits-là sont éliminés d'emblée, sans même arriver au stade de la rédaction ou de la commission d'éthique. C'est un processus normal, chez tout être humain doué d'un jugement éthique. Dans tous les domaines de la science, je crois qu'il y a en permanence une autocensure de chaque chercheur. Le public doit en être conscient.

M. YVES DESPONDS : Mme Fagot-Largeault a fait état de l'indifférence des catholiques à l'égard des animaux. Qu'il me suffise d'évoquer saint François d'Assise, pour démontrer qu'une tradition très ancienne et très vivace se préoccupe des animaux avec le plus grand respect.

Encore une question, portant sur un tout autre sujet. Certaines grandes œuvres littéraires vous ont-elles aidée à penser les problèmes que vous a posés votre activité ?

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Je voulais précisément signaler l'existence d'un livre qui est, à mon avis, le meilleur qui existe sur la régulation de la recherche. Il s'agit d'un livre de Robert Levine, écrit en anglais. C'est ce qui m'a le plus instruite. Ce n'est pas de la littérature à proprement parler ; c'est austère. Mais c'est un livre remarquable. Il s'intitule *Ethics and Regulation of Clinical Research,* et a été publié chez Urban & Schwarzenberg.

QUESTION : Ce qu'a dit M. de Haller m'a rappelé ce que disait, il y a un an, M. Jacques Moreillon, du CICR, pendant un colloque sur la paix. Il disait avoir visité une quantité de camps de prisonniers de guerre, et n'avoir encore jamais rencontré de prisonnier qui ne soit pas convaincu de $_{p.260}$ mener une guerre juste. Je pense que toute personne parvient, d'une manière ou d'une autre, à trouver éthique ce qu'elle fait.

A propos du cancer, je voudrais vous dire que j'ai participé à deux congrès, en tant que cancéreuse, et que j'ai été horrifiée de constater que les protocoles de recherche, comme la manière de s'exprimer des médecins, réduisaient les patients à l'état de numéros. Ils n'étaient plus des personnes réelles, avec des

maladies réelles. De plus, il y avait des catégories de patients qui étaient favorisées : les protocoles montraient manifestement que certaines personnes recevaient des placebos, et d'autres pas ; les premières devaient donc mourir plus vite. Quand j'ai interrogé le médecin qui menait les recherches, il m'a répondu qu'il n'était pas question d'informer les personnes, parce que cela fausserait d'avance le résultat de la recherche.

A propos des commissions d'éthique, je trouve qu'il faudrait y introduire des patients. Ceux-ci sont très mal organisés ; leurs organisations, là où elles existent, sont très souvent infiltrées par des personnes qui prétendent défendre les patients, mais qui sont en réalité de l'autre côté de la barrière. On trouve cela tout particulièrement en psychiatrie, où, à Genève, 50 % des patients sont en traitement non volontaire ; on ne leur demande jamais leur consentement, alors que la plupart d'entre eux seraient capables de le donner. Le problème du consentement me paraît extrêmement difficile. Mais il y a un énorme travail à faire, en particulier dans notre pays, et en psychiatrie. Le Tribunal fédéral a déclaré que le consentement éclairé du patient était requis : de fait, les médecins s'en passent totalement. De même, le secret médical s'exerce à l'égard du patient, mais pas à l'égard des tiers... C'est un comble !

Mme ANNE FAGOT-LARGEAULT : Moi-même, qui suis médecin, je n'ai pas pu avoir accès à mon dossier quand j'ai été hospitalisée. C'est la loi. Et c'est la loi qu'il faut changer. Quant au consentement des malades mentaux, je suis entièrement d'accord avec vous sur le fait qu'il est la plupart du temps possible de le demander ; c'est en général ce que nous faisons — du moins pour ce que j'en ai vu. Les associations de patients commencent à être présentes dans les comités d'éthique. J'ai eu affaire à l'une d'elles, dans le Comité d'éthique dont je faisais partie : cela est très souhaitable. Le premier problème que vous avez soulevé me paraît l'un des plus difficiles : il s'agit du paternalisme qui règne dans les services d'oncologie, c'est-à-dire chez les cancérologues. C'est une discipline très à part, où l'on cherche à protéger les informations. Mais vous faites une petite erreur, quand vous affirmez qu'on sait fort bien que dans tel groupe, le malade mourra plus vite : si on le savait, on ne chercherait pas. On ne sait donc pas quel sera le résultat.

M. ROGER ERRERA : J'aimerais faire une ou deux remarques. J'aimerais

remercier Mme Fagot-Largeault, pour la qualité de sa réflexion philosophique et morale, pour sa maîtrise des différents aspects du problème, enfin pour la sérénité et l'humilité de son ton.

p.261 Je regrette que les hommes politiques soient muets sur ce problème, qui reste pour l'instant en dehors de leur univers mental, de leur pesée du temps et de leurs conceptions. L'utilitarisme, ou plutôt l'instrumentalisme quotidien pèse plus, pour l'instant, que le kantisme dont on nous parlait tout à l'heure. On pourrait s'arrêter là, et continuer à réfléchir sans eux. Ce n'est pas possible, parce que le moment arrivera où l'homme politique, bien ou mal informé, décidera qu'il est temps de décider. Pour permettre, interdire, récompenser, encourager ou freiner. Que faire ?

Les comités d'éthique ont tout à l'heure été critiqués. Je ne partage pas du tout cette critique, et je pense qu'ils peuvent jouer un rôle essentiel ; ils peuvent informer, non seulement les hommes politiques eux-mêmes, mais aussi les citoyens et les professionnels. Encore faudrait-il, pour cela, que leur composition, leurs méthodes de travail et leur langage le leur permettent. Il faudrait combiner des comités nationaux avec des comités d'institutions, dont le nombre et la composition varieront nécessairement — sans toutefois chercher à quadriller les régions et les institutions par de tels comités : ce serait les tuer d'avance : De tels comités ne peuvent, à mon sens, qu'être nommés, et non élus, tout simplement parce qu'ils ne représentent personne.

Les comités d'éthique sont importants ; ils sont tout à la fois une mutuelle d'instruction, un réservoir de connaissances et un instrument de recherche. Personne, ici, ne le leur reprochera. Reste le problème de la loi. L'humilité du juriste n'est pas feinte. C'est une mise en garde contre l'inflation législative, et notamment l'inflation des lois pénales. Il serait prématuré et dangereux de vouloir légiférer trop vite ; les lois promulguées ne pourraient être que provisoires, inapplicables et, probablement, inappliquées. J'attends de voir se dérouler une enquête de gendarmerie dans tel ou tel laboratoire... Cela arrivera peut-être un jour, mais pour l'instant ni les laboratoires, ni les gendarmes, ni les parquets n'auraient à y gagner. Par contre, je pense que des conventions internationales, c'est-à-dire des traités liant les pays et les forçant à édicter des législations conformes, pourraient avoir une utilité. Ce n'est pas un paradoxe. Dans ce domaine, qui est tout à fait nouveau, il est possible qu'on ou deux

textes internationaux bien rédigés et suffisamment modestes servent en quelque sorte de préface à l'édiction de normes nationales. Ils pourraient même constituer, pour l'homme politique, une incitation à se tourner vers son gouvernement, vers son opinion et son parlement, pour faire valoir la nécessité d'adapter le droit national à la Convention internationale. Je prends l'exemple d'une mauvaise loi, qui a été votée en France avant l'instauration du Comité d'Ethique, il y a une dizaine d'années. Le Parlement, sans opposition ni débat véritables, a voté une loi selon laquelle, dans les hôpitaux publics, sauf opposition préalable écrite du patient, on aurait le droit de prélever les organes de ce dernier, après sa mort, afin de les utiliser pour la recherche. On a dit, là, le contraire de ce qu'il fallait dire. On a présumé le consentement. Si ce projet avait été présenté après la création du Comité d'Éthique, je suis sûr que ce dernier aurait émis de très sérieuses réserves sur le principe même d'une telle loi. C'est l'exemple, je crois, d'une loi qui répondait à une demande. Elle n'a pas été le caprice de quelque p.262 parlementaire ou le fruit d'une improvisation. Il y a eu une demande, à laquelle le gouvernement de l'époque a donné une réponse positive. C'est pourquoi, en tant que juriste, j'incite ici à l'humilité, tout en sachant bien qu'à terme ce vide juridique ne sera plus tenable. Il faut nous préparer. Tout ce qui se fait au niveau international, comme échange d'informations et d'hypothèses, est hautement profitable. Tout ce qui nous prépare à l'édiction de la norme future est nécessaire.

M. GEORGES COTTIER : Je clos maintenant cet entretien. Je remercie Mme Fagot-Largeault de sa conférence. Ce débat a permis, je crois, de montrer que malgré les clivages et les oppositions, il existe une conscience éthique chez tous les médecins et tous les chercheurs. L'éthique est un fait de notre société.

@

LE CRIME ENTRE DÉVIANCES ET NORMES [1]

INTRODUCTION

par Gabriel Aubert
professeur à la Faculté de droit de l'Université de Genève

@

p.263 Dans l'univers des normes et des déviances, le droit a évidemment sa part. Et dans le monde des normes juridiques et des déviances par rapport à celles-ci, le droit pénal joue un rôle particulièrement saillant. C'est de cet aspect de notre thème que le professeur Philippe Robert a bien voulu accepter de nous entretenir.

M. Robert était tout désigné pour ce faire, en raison de ses enseignements, de ses publications et de ses activités dans l'organisation de la recherche.

Notre conférencier enseigne la sociologie criminelle à l'Ecole des hautes études en sciences sociales, ainsi que, comme invité, dans plusieurs universités d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord.

Parmi ses publications, relevons, outre un *Traité de droit des mineurs* (aujourd'hui classique), *La Question pénale,* parue à Genève en 1984, qui renferme un certain nombre d'articles importants jadis disséminés dans diverses revues. Son ouvrage le plus récent, de 1985, porte un titre suggestif : *Les Comptes du crime.*

M. Robert est directeur de recherches au Centre national de la recherche scientifique, il a la responsabilité du Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales. Sur le plan international, il coordonne les activités du Groupe européen de recherches sur les normativités, dans ce cadre, il entretient des rapports anciens et féconds avec le Centre d'évaluation et de technique législative, rattaché à notre Faculté de droit. Il a fondé notamment avec le professeur Christian-Nils Robert, de cette Faculté, la revue *Déviance et Société.*

Voilà autant de motifs pour lesquels le comité des Rencontres internationales se réjouit d'accueillir M. Philippe Robert ; je le prie de prendre la parole.

*

[1] Le 1er octobre 1987.

PHILIPPE ROBERT Né en 1939 à Pau (France), a fait des études de sociologie, de droit et de sciences politiques à l'Université de Bordeaux où il obtient son doctorat en 1967.

Ses premières recherches portent sur les bandes de jeunes, également sur le droit des mineurs.

En 1969, il crée le Service d'études pénales et criminologiques (S.E.P.C.) qui deviendra le principal centre de recherches français en sociologie pénale. Durant les années suivantes ses principaux intérêts vont aux statistiques criminelles d'une part, à l'étude des représentations collectives d'autre part.

Directeur de recherches au Centre national de la recherche scientifique (C.N.R.S.) il dirige actuellement le Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales (C.E.S.D.I.P.) qui a pris la suite du S.E.P.C. Ses travaux récents portent principalement sur les enquêtes auprès des victimes d'infractions et sur le dialogue entre histoire et sociologie. Depuis 1986, il dirige aussi un réseau européen — le Groupe européen de recherches sur les normativités (G.E.R.N.) — qui regroupe des sociologues, historiens, juristes et politologues allemands, belges, français, italiens et suisses.

Philippe Robert enseigne la sociologie criminelle, notamment à l'Ecole des hautes études en sciences sociales (E.H.E.S.S.). Il est régulièrement invité à donner des enseignements dans plusieurs universités d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord. Parmi ses livres ou articles publiés en différentes langues, les ouvrages les plus récents sont *La Question pénale* (Genève, Droz, 1984) et *Les Comptes du crime* (Paris, Sycomore, 1985).

Ancien président du Conseil scientifique criminologique au Conseil de l'Europe, cofondateur de la revue *Déviance et Société,* Philippe Robert a fait partie du Comité national de la recherche scientifique et de la Commission de révision du Code pénal. Il est membre de plusieurs sociétés savantes, notamment de sociologie, en Europe et en Amérique du Nord.

CONFÉRENCE DE PHILIPPE ROBERT

@

p.264 Crise des normes, diagnostique Jean Starobinski en brossant le cadre de cette semaine de réflexion. Avides d'en entasser toujours plus pour accroître notre sécurité, nous sommes pourtant prompts à les rejeter comme instruments d'oppression. Alors, faire une croix sur les normes ? Mais celui même qui le propose s'appuie sur un jugement de valeur. Plutôt donc en approfondir la compréhension.

Crise... voilà une expression couramment employée dans le

débat qui fait rage sur le crime ce dernier quart de siècle [1], depuis qu'il est revenu au rang des grandes questions de société.

p.265 A vrai dire, les indices abondent, dont on peut rappeler les plus caractéristiques [2].

Et d'abord cette panique morale, cette peur du crime baptisée en France insécurité. Qu'elle soit érigée en enjeu par certaines fractions de la classe politique — bien imprudemment d'ailleurs, au risque d'un effet boomerang dont pâtirait tout le monde politique [3] — ne permet pas de la réduire pour autant à une simple création artificielle des médias et des discours publics [4]. Et s'il est vrai, à l'inverse, que la marge est grande entre l'affirmation d'insécurité, l'expérience de victimation et même l'exposition au risque [5], reste que ce conglomérat de peurs et de mécontentements se dit en peur du crime. De ce rabattement sur le crime de craintes et de préoccupations sociales, il faut pouvoir rendre compte.

Autres indices d'un ordre différent [6].

L'ancienneté des statistiques criminelles françaises permet d'observer sur le dernier quart de siècle des changements de tendance et d'ordre de grandeur qui contrastent vigoureusement

---

1 On peut prendre comme fait dateur la célèbre commission présidentielle d'enquête sur le crime aux Etats-Unis au milieu des années 60. Cf. *President's Commission,* 1967. Les références se trouvent à la fin de la conférence, pp. 291-294.

2 Naturellement, c'est surtout à des données françaises que je me réfère.

3 Le discours d'insécurité est délicat à manier car il amène à dire à la fois « vous avez bien raison d'avoir peur » et « grâce à moi, vous pouvez cesser d'avoir peur », avec le risque que les groupes sensibles à l'insécurité entendent la première affirmation qui renforce leurs sentiments, mais demeurent sceptiques devant la seconde. D'où un effet de délégitimation qui atteindrait globalement tout le monde politique. C'est pourquoi il est plus tentant pour des forces politiques durablement éloignées des affaires, très imprudent, au contraire, pour celles qui participent à leur gestion ou pour celles qui ont un espoir sérieux d'y accéder.

4 Développé par ex. *in* Robert, 1985 a, pp. 203-205.

5 Pour plus de détails, cf. une synthèse récente *in* Robert, 1987, notamment pp. 8-10.

6 On en trouvera une exposition détaillée *in* Robert, 1985 b, *passim.*

avec ce que l'on connaissait depuis plus d'un siècle. C'est vers la fin des années 50 qu'il faut situer ce renversement dont témoignent pratiquement tous les indicateurs disponibles. Les statistiques de police entament alors une ascension qui conduira à un septuplement du chiffre initial de 1950. De même, les condamnations pour crimes et délits vont doubler, puis tripler alors qu'elles ne s'étaient jamais écartées (hors période de guerre) de plus de 25 % de leur valeur de 1830. Pour les statistiques de mineurs également, c'est vers 1957 qu'il faut $_{p.266}$ situer un changement de tendance. Enfin, l'emprisonnement, qui diminuait depuis 1860, entame, à partir de cette même époque, une période d'accroissement.

Pis encore, cette croissance correspond pour partie à un enregistrement comptable sans intervention effective. Quand les faits enregistrés par la police sont multipliés par sept, les cas élucidés le sont seulement par trois. Enorme enflure par voie de conséquence des classements sans suite : il ne s'agit plus tellement d'épargner aux tribunaux des affaires insignifiantes ou peu caractérisées, mais d'évacuer l'énorme masse des procès-verbaux inexploitables faute d'élucidation. Les condamnations par défaut — donc provisoires puisque le prévenu n'a pas été réellement averti — croissent bien plus vite que celles prononcées de façon normale. Ajoutons-y une exécution erratique des peines prononcées, des amendes mal recouvrées, une mise à l'épreuve souvent fictive...

Et malgré cela, ce qui est traité paraît l'être de plus en plus malaisément : les procédures complexes, notamment l'instruction préparatoire, sont de moins en moins utilisées en valeur relative, tous les délais s'allongent sans cesse ; enfin l'encombrement des

prisons paraît dû moins à l'augmentation du nombre d'incarcérations qu'à une croissance de la durée des détentions, surtout des détentions provisoires [1], simple corollaire alors du ralentissement du processus pénal.

Arrêtons l'entassement d'indices. Ce qu'on vient de dire suffit probablement à rendre vraisemblable une profonde recomposition à l'œuvre dans ce secteur de la vie sociale. *Mutatis mutandis,* on pourrait en dire de même dans la plupart des grands pays ouest-européens ou nord-américains.

Mais l'importance de la mutation en cours et ses caractéristiques demeurent largement méconnues. On persiste — c'est évident dans les déclarations politiques et dans l'ensemble du discours public — à penser les problèmes pénaux selon une grille de compréhension mise en place à l'extrême fin du siècle précédent. Et l'on débouche sur un débat public particulièrement médiocre, monotone, répétitif, p.267 aveugle aux mutations en cours, archaïque dans ses diagnostics comme dans ses prescriptions. En outre, il paraît particulièrement hargneux et crispé sur des clivages devenus artificiels, probablement par suite d'un sentiment confus d'être à côté de la plaque, de ne plus appréhender des enjeux profondément modifiés.

Certes, la confiscation par des corporations professionnelles du monopole de l'information « légitime » accroît encore cette obsolescence des façons de penser les problèmes pénaux et d'en parler. Malgré leurs qualités professionnelles, ces praticiens sont, bien entendu, par situation, les moins aptes à déceler des changements fondamentaux.

---

[1] Cf. Tournier, 1987, pp. 14-15 ; aussi Barré, 1986, pp. 125 *sq.*

Plus profondément, penser le crime semble se heurter à des difficultés récurrentes qui en font peut-être un intéressant cas de figure pour une réflexion sur normes et déviances.

COMMENT PENSER LE CRIME : COMME UNE CATÉGORIE COMPORTEMENTALE OU COMME UNE CATÉGORIE NORMATIVE ?

Quand il proclame que le crime ne doit pas être abordé comme une anomalie, mais comme un fait social parmi d'autres, Durkheim [1] revendique la possibilité de l'étudier, hors des jugements de valeur qu'érigent des disciplines normatives comme le droit, la morale, voire la théologie... ce qui ne revient pas à nier pourtant que l'objet des sciences humaines est bien un animal moral [2].

La levée de boucliers qu'il provoque néanmoins renseigne assez sur les difficultés de l'entreprise. Au premier rang des protestataires, non seulement des tenants de disciplines normatives, tels des juristes, ce qui est dans l'ordre des choses, mais aussi, plus curieusement, ceux qui s'assignent alors pour tâche de bâtir une science « positive » du crime.

Tournons-nous donc vers eux : que disent-ils du crime ?

A vrai dire, pas grand-chose. p.268

Une sorte spécifique de comportement ?

Qu'entendre par crime et comment l'entendre ? Très curieusement, la question n'est guère débattue lors des congrès internationaux d'anthropologie criminelle, qui se tiennent

[1] Durkheim, 1985, rééd. 1960, pp. 67-72.
[2] Cf. p. ex. l'analyse par Lacan (1959-60, *passim*) du statut éthique de l'inconscient.

régulièrement de 1885 à la Première Guerre mondiale : la controverse se limite pour l'essentiel à savoir s'il convient d'assigner au comportement criminel des « causes sociales » à côté des « causes individuelles » et quelle part il convient de faire, parmi celles-ci, à l'inné et à l'atavique. Bref, on débat du pourquoi, alors que le quoi demeure implicite, qu'on ne prend guère le temps de le formuler.

En fait, les premiers criminologues adoptent d'emblée une conception du crime. S'ils le font implicitement, c'est que la démarche leur paraît couler de source, qu'ils ne voient pas d'alternative obligeant à opérer un choix. Le crime, chacun sait bien de quoi il s'agit et eux l'entendent comme tout un chacun. Par son comportement, le criminel révèle une différence : il y a en lui du « pas comme nous ». Certes, l'espoir — un temps caressé par Lombroso — de trouver une inscription physique à cette différence, s'est vite fracassé sur une coalition scientifique temporairement réunie pour condamner ce « physicalisme » désuet [1]. Qu'importe ? Il fallait qu'il y ait différence quitte à confesser, comme Garofalo, que « le substratum de cette anomalie morale nous est inconnu » [2].

Caractéristique des seuls commencements ? Après tout, bien d'autres disciplines ont débuté avec la charrue avant les bœufs, et mis quelque temps à remettre l'attelage dans un ordre logique. Il n'en va pas de même pour l'étude du crime. Fort longtemps, la criminologie peut se résumer à une quête du siège de cette différence. Toutes les réponses sont tentées à une question d'autant plus immuable que ses termes demeurent implicites. Ou

[1] Cf. Nye, 1984, spéc. pp. 106-113 ; Robert, Lascoumes, Kaluszynski, 1986, spéc. pp. 235 s.
[2] Garofalo, 1885, tr. fr. 1905, p. XII.

bien, l'auteur est différent de nous, soit en raison d'anomalies innées ou même ataviques, soit à cause de la personnalité anormale que lui ont p.269 forgée les circonstances de sa vie. Ou bien, quoique semblable à tout un chacun, il agit cependant différemment en raison de conditions sociales spécifiques ou en réaction à des attentes de rôles discriminatoires.

A travers ces variations autour d'un (invisible) point fixe, le crime est toujours considéré comme une sorte particulière de comportement. Sellin parle d'« une science du comportement humain dont une forme est nommée par nous crime... » [1].

Mais évidemment classer le crime dans le comportemental suscite une immense difficulté sur laquelle la science du crime est sans cesse venue buter. Comment concevoir, en effet, une classe de comportement dont le contenu varie selon les initiatives du législateur ?

C'est supposer que la considération des prescriptions légales constitue le déterminant des comportements. Et rien ne nous permet de postuler que le problème de l'auteur se réduit toujours à décider s'il va ou non braver la menace légale qu'il peut d'ailleurs ignorer ou mal connaître. Dans la constellation de déterminants d'un comportement, la considération de la règle juridique peut être, selon les cas, parfois entièrement absente, parfois vague et en mineur, parfois plus en majeur, en tout cas pratiquement jamais seule.

Au reste, la règle juridique n'est jamais qu'un principe secondaire, marginal, limite de détermination des pratiques [2] — du

[1] Sellin, 1938, tr. fr. 1984, p. 15.
[2] *Pro*, p. *ex.* Bourdieu, 1972, pp. 205 sq.

moins directement — ne serait-ce qu'en raison de l'impossibilité pour le législateur d'embrasser et de prévoir à l'avance l'infinité des suites pratiques de ses dispositions [1]. Disposition abstraite, elle ne peut entretenir avec une situation concrète qu'une relation indirecte, à travers des médiations institutionnelles et symboliques.

Comment supposer que leur commune incrimination suffise à faire rentrer la diversité de ces comportements dans une classe comportementale homogène relevant d'une genèse particulière ? D'où l'instabilité d'une quête étiologique qui essaie tous les modes p.270 et échoue sans cesse à expliquer un ramassis de comportements qui n'ont, en tant que tels, rien de commun... sinon justement d'être incriminés, ce qui n'est pas d'ordre comportemental.

Schématiquement, la criminologie a tenté deux solutions pour réduire cette difficulté.

La première est réductrice : elle consiste à opérer un tri parmi les incriminations pour ne retenir comme objet d'étude que les *mala in se,* les délits naturels. Ce sont, selon Garofalo [2], ceux qui, nuisibles à la société, heurtent de surcroît le sens moral commun aux membres de ce groupement, soit, chez l'homme civilisé, la pitié et la probité. En les commettant, leurs auteurs révèlent qu'ils sont dénués de ces sentiments élémentaires... Anomalie morale qui doit conduire à les écarter, temporairement ou définitivement, de la vie sociale. Beaucoup d'auteurs lui ont emboîté le pas soit en prolongeant sa réflexion [3], soit en se bornant, sans plus d'explication, à ne considérer que l'homicide, les coups et blessures et les vols.

---

1 Cet argument *in* Villey, 1974, *passim*, p. ex. pp. 38, 42.
2 Garofalo, 1885, tr. fr. 1905, pp. 5 s.
3 Ainsi Pinatel, 1970, pp. 56-59.

La construction garofalienne se heurte à trois objections. D'abord, elle viole une règle élémentaire [1] : pour comprendre un fait social, il faut en observer toutes les manifestations. Si l'on veut édifier une science *du crime,* impossible d'opérer un tri, il faut prendre tout ce qui est incriminé, sinon les chances sont grandes de manquer ce qui fait la spécificité du crime en tant que crime. Si l'on veut la capturer, il faut pouvoir expliquer que sont incriminés, non seulement certaines violences et prédations — pas toutes — mais aussi toute une série hétérogène d'autres comportements, voire parfois des états ou des modes de vie. Par ailleurs, les conséquences attribuées à un comportement (nuisance sociale, atteinte à la pitié, à la probité) ne sont pas nécessairement les déterminants de son auteur. Enfin remplacer le droit par l'éthique ne change pas fondamentalement la nature de la difficulté : comment pourrait-on postuler que des comportements sont directement déterminés par des normes ?

p.271 Mais une solution extensive a aussi été essayée. La criminologie est alors l'étude de la déviance, dont le crime constitue une modalité. Est déviance toute transgression des « normes de comportement » d'un groupe social [2]. Cette élaboration a été considérablement enrichie par les sociologues dits de l'« étiquetage social » : transgresser une norme ne suffit pas pour être déviant ; encore faut-il être considéré comme transgresseur (et parfois cette seconde condition est posée comme suffisante) [3].

Quoi qu'il en soit, comment situer alors le crime parmi toutes

---

1 Durkheim, 1895, rééd. 1960, pp. 35 s.
2 Cf. p. ex. Sutherland, 1924, tr. fr. 1966, p. 22 ; Sellin, 1938, tr. fr. 1984, p. 28.
3 Cf. p. ex. Becker, 1963, tr. fr. 1985, pp. 33 et 43.

ces déviances ? En considérant la règle pénale comme reflétant la « norme de comportement » du groupe le plus puissant lequel tente, par cette officialisation, de la rendre opposable à tous [1]. On trouve une conception proche de la loi pénale chez les criminologues dits du conflit, inspirés, plus ou moins directement, de la pensée de Dahrendorf.

Si l'analyse n'arrive guère à se déployer dans l'hypothèse restrictive héritée de Garofalo, ici elle flotte au risque de manquer la spécificité de son objet. C'est caricaturer la complexité sociale du phénomène juridique [2], que d'y voir la transposition pure et simple des normes du groupe-social-le-plus-puissant outre que cette dernière notion correspond à une vision bien simpliste de la structure sociale.

A vrai dire, on hésite aussi devant ces « normes de comportement ». Peut-on leur reconnaître un statut analogue à celui de normativités abstraites comme le droit de l'Etat ? Dans la négative, impossible de les réunir sous une même analyse, dans l'affirmative, parler de normes de comportement ne suffit pas à organiser la nécessaire et complexe médiatisation entre normatif et comportemental.

p.272 Demeure donc inentamée la difficulté initiale : il est malaisé de traiter comme catégorie comportementale ce qui est déterminé par une activité normative.

En concevant le crime comme une sorte de comportement, on réussit l'exploit de le présenter comme une déviance sans norme,

[1] Cf. p. ex. Sellin, 1938, tr. fr. 1984, pp. 57 et 21.
[2] Bien capturé, au contraire, quoique à travers des analyses très différentes, tant par Thompson, 1975-77, que par Debuyst, 1985.

comme une déviance en soi, absolue, naturelle.

Sans doute a-t-on observé que, pour introduire une réflexion sur normes et déviances, Jean Starobinski ne parle guère de celles-ci, presque uniquement de celles-là. Des déviances il n'y a, en effet, rien à dire en soi. Elles n'ont pas de substance propre : dévier ne signifie rien sinon par rapport à la mesure qui étalonne cet écart. On ne peut parler d'une déviance qu'en scrutant la norme qui la déclare telle.

Que l'étude du crime se soit d'abord développée comme une anthropologie (malgré les réticences des anthropologues [1]) a peut-être facilité l'absence de réflexion sur le crime et l'adoption spontanée d'une conception comportementale : c'est le criminel qui importe, non le crime.

Et pour celui-ci une conception préexiste déjà, forgée par la statistique morale. En 1882, vient de paraître le *Compte général de la Justice pour 1880* avec sa célèbre rétrospective semi-séculaire. C'est l'apogée de la statistique judiciaire. Or celle-ci a été forgée au sein de la statistique morale dont elle constitue le principal fleuron. Desrosières [2] résume au mieux cet âge statistique :

> la seule tentative d'interprétation statistique est celle de Quételet, centrée sur l'universalité de la loi normale, justifiant seule le calcul de moyennes, et sur la régularité dans le temps de statistiques « morales » (mariages, crimes, suicides...) expliquée par l'existence de « penchants » distribués dans la population selon des lois comparables à la distribution de caractères physiques comme la taille... Les idées d'« homme moyen » et de « penchant »

[1] Notamment Topinard et Manouvrier ; sur ce point, cf. Nye, 1984, p. 111 ; Robert, Lascoumes, Kaluszynski, 1986, pp. 235 s.
[2] Desrosières, 1985, pp. 280 *sq*.

> influenceront le discours sur l'application de la statistique aux sciences sociales pendant près d'un siècle.

Telle quelle, cette statistique judiciaire constitue l'un des socles essentiels sur lesquels s'édifie une science du crime [1] et une des p.273 sources principales qui alimentent son développement. Or Quételet — impressionné par la constance de séries pourtant bien brèves — pose, dès le début, un principe d'interprétation :

> Quand on s'en tient donc à des rapports et qu'on ne cherche pas à avoir des valeurs absolues, on peut substituer ces trois classes de faits (crimes commis, dénoncés, poursuivis) l'une à l'autre... Tout repose ici sur l'hypothèse que la justice poursuit les criminels avec la même activité, quel que soit l'âge et le sexe et qu'elle a la même probabilité de les atteindre ; en sorte que les crimes connus sont dans un rapport constant avec les crimes réellement commis et dont nous n'aurons jamais la connaissance complète [2].

Autrement dit, la statistique judiciaire ne constitue rien d'autre qu'un indicateur approché d'*une sorte particulière de comportement, le crime,* dont l'intensité témoigne de l'état moral d'une nation ou d'une classe. Qu'elle soit le comptage d'une activité à double détermination juridique — législative et judiciaire — importe peu, sauf comme un obstacle technique à surmonter.

Pareille conception convenait parfaitement à la nouvelle discipline. Des travaux historiques récents [3] ont insisté sur le climat du temps : crainte d'une dégénérescence, peur de la récidive, sentiment d'échec de la politique criminelle classique, influence du modèle médical dans l'appréhension des problèmes sociaux... la diffusion rapide du mouvement criminologique doit

---

1 P. ex. Garland, 1985 b, surtout p. 112.
2 Quételet, 1848, rééd. 1984, p. 20.
3 Nye, 1984 ; Garland, 1985 a et b.

beaucoup à sa prétention à découvrir les causes de ce qui faisait peur pour prétendre pouvoir l'éradiquer, au moins pour l'exorciser.

Au-delà même de l'atmosphère d'époque, les caractéristiques du thème permettent de comprendre les difficultés rencontrées par la criminologie. Si tout progrès de connaissance nécessite une remise en cause des évidences communes, il est toujours malaisé d'y procéder quand il faut affronter à la fois les peurs sociales et l'autorité de l'Etat. C'est probablement pourquoi la criminologie a eu tellement de mal à expliciter comment elle entendait le crime (cf. p. ex. — intelligemment analysé par Pires [1] — l'échec du congrès international de Paris, en 1950, à produire une définition de l'objet p.274 d'étude), pourquoi elle a toujours couru à la prescription autant qu'à la description [2], tirant sans cesse vers « l'art de l'ingénieur social » autant que vers la connaissance scientifique. C'est ainsi que la controverse des années 70 entre criminologues « critiques » et « marxiens » d'un côté, « néo-réalistes » de l'autre, s'est peu à peu réduite à un simple débat de politique criminelle...

Tout cela serait sans inconvénient si, à force de sacrifier aux évidences du sens commun, on ne s'enfermait dans des impasses qui empêchent de produire des connaissances plus compréhensives de l'objet d'étude.

Alors une catégorie normative

Pour dénouer cette récurrente difficulté qui bride sans cesse sa fécondité, mieux vaut construire le crime comme catégorie

[1] Pires, 1979, *passim.*
[2] Même Sutherland, 1924, tr. fr. 1966, p. 11.

normative, plus précisément normative-juridique. Dès l'origine du mouvement criminologique, Manouvrier avait indiqué cette possibilité. Sa critique de Lombroso comportait en effet trois niveaux. Non seulement, il lui reprochait :

— de n'avoir pas prouvé la spécificité anatomique des criminels ;

— et d'avoir oublié qu'il n'existe pas de correspondance immédiate entre caractéristiques physiologiques et comportements ;

mais encore il ajoutait que le crime n'est pas une catégorie spécifique et homogène de comportement, mais le résultat d'une double construction socio juridique, par la loi (qui distribue les actes en deux catégories qui ne sont ni morales ni psychologiques) et par sa mise en œuvre (liée à la possibilité d'atteindre les auteurs des actes incriminés). Cette dernière objection est passée totalement inaperçue, y compris des adversaires de Lombroso, et Manouvrier — dont les intérêts étaient ailleurs — n'a guère insisté [1].

Une lecture attentive des *Règles de la méthode sociologique* permet d'y découvrir une indication analogue, bien qu'ambiguë (et p.275 pour cela généralement inaperçue). On en retient généralement la définition du crime comme « un acte qui offense certains sentiments collectifs doués d'une énergie et d'une netteté particulières » [2]. On s'arrête moins souvent à la définition provisoire qui le caractérise par la peine [3] donc par l'acte d'incrimination qui autorise l'infliction de telle peine pour tel comportement, donc comme catégorie normative juridique. Certes, Durkheim donne

[1] Robert, Lascoumes, Kaluszynski, 1986, p. 232 ; Manouvrier, 1892, rééd. 1986, *passim,* spécialement pp. 213, 217, 220.
[2] Durkheim, 1895, rééd. 1960, p. 67.
[3] *Id.,* pp. 35-42.

l'impression d'avoir abandonné les potentialités de cette définition provisoire quand il conceptualise le crime, il n'en pointe pas moins une voie qui sera reprise plus tard. Par ailleurs, l'aventure est en soi-même révélatrice ; arrêtons-nous donc quelque instant. Pour cette fois, on ne peut lui reprocher d'avoir trop hâtivement transformé en « cause » la définition provisoire qui lui permet de recenser toutes les manifestations de son objet d'étude. Plutôt, il semble l'oublier. Gênés par cette dissonance, certains tentent de la gommer en supposant que Durkheim n'utilise pas *peine* dans son sens spécifique, mais comme synonyme de réaction sociale quelconque. Les expressions employées [1] rendent cette supposition peu vraisemblable. Pour tirer de la définition par la peine toutes ses conséquences, il eût fallu mettre en œuvre une sociologie de l'Etat, lieu de production de l'incrimination, donc de la peine. Et Durkheim semble avoir constamment voulu faire échapper l'Etat à l'investigation sociologique [2], d'où ses hésitations sémantiques [3] et son recours à des p.279 postulats consensualistes fragiles [4]. L'apparente contradiction entre les deux définitions durkheimiennes du crime se résout en fait dans sa conception quasi anthropomorphique de l'Etat comme locuteur infaillible de la morale

---

[1] « ... de la part de la société cette réaction *particulière* (je souligne) qu'on nomme la peine » (Durkheim, 1895, rééd. 1960, p. 35). Et en plus net quoique *a contrario* : « Il est vrai que la notion ainsi constituée ne cadre pas toujours ou même ne cadre généralement pas avec la notion commune. Par exemple, il est évident que, pour le sens commun, les faits de libre pensée ou même les manquements à l'étiquette si régulièrement et si sévèrement punis dans une multitude de sociétés, ne sont pas regardés comme des crimes même par rapport à nos sociétés » (Id., p. 36).

[2] Cf. Birnbaum, 1984, pp. 11-53 *passim,* notamment p. 48 : « ... Durkheim se refuse à considérer l'organisation étatique d'un point de vue sociologique, p. ex. comme une institution parmi d'autres plongées dans la société globale. »

[3] Lui-même en prend parfois conscience : cf. la note infrapaginale (Durkheim, 1895, rééd. 1960, p. 71) dans laquelle il critique son analyse du criminel dans *De la division...*

[4] Durkheim, 1895, rééd. 1960, pp. 67 s., où il fait implicitement du législateur l'interprète infaillible de ces fameux « sentiments collectifs, doués d'une énergie et d'une netteté particulières »... dont il admet ensuite que tous ne les partagent pas.

sociale et de la conscience collective... ce qui le soustrait à l'investigation sociologique.

Utile leçon : si l'on refuse d'examiner la particularité de chaque système normatif, le lieu où et la manière dont il se façonne, on risque de perdre la spécificité de la déviance qu'elle étalonne, dans l'abstraction d'une déviance naturalisée.

Peut-être s'explique-t-on mieux par cet exemple qu'il ait fallu un temps anormalement long pour remettre sur ses pieds l'étude du crime. Certes, on peut tout à fait s'assigner pour tâche l'examen de comportements agressifs, violents ou prédateurs, mais sans se limiter alors à ceux qui sont incriminés. Mais si c'est du crime que l'on désire parler, on voit la nécessité d'en aborder l'étude par ce qui, étymologiquement, le constitue : l'incrimination qui autorise une accusation.

Le crime ne peut donc être pensé comme classe comportementale, mais seulement comme classe juridique. Quand se dissipe l'illusion selon laquelle il se serait agi d'un comportement particulier, on peut enfin en ranger l'étude parmi les interrogations sur le droit dans les relations sociales.

Mais quelle spécificité de départ peut-on reconnaître au pénal dans l'ensemble du juridique ?

John H. Langbein [1] faisait récemment remarquer que le droit pénal n'a guère plus d'importance qu'un système d'enlèvement des ordures. Et il évoquait à l'appui de sa thèse un développement de Richard F. Sparks [2] sur le caractère marginal de ce droit auxiliaire dans la vie sociale. Pour apprécier l'affirmation, il faut évaluer ce

[1] Langbein, 1983, p. 119.
[2] Sparks, 1980, p. 191.

qui l'étaye : la comparaison faite par Sparks avec le droit des p.277 contrats conduit à penser que le caractère secondaire conféré au pénal viendrait de son contenu seulement interdictal. A vrai dire, cette distinction paraît assez peu apte à caractériser le pénal. Après avoir repris une distinction semblable : le civil indique quel est l'ordre et le pénal se borne à prévoir les manquements à cet ordre, André J. Arnaud [1] conclut que le civil lui-même n'est qu'interdictal. Il ne décrit pas un ordre, mais prohibe des anomalies. A vrai dire, tout droit — et le pénal ne se distingue pas sur ce point — vise à constituer un ordre, mais il n'y procède jamais qu'indirectement en prévoyant des possibilités de sanction pour des comportements déclarés désordonnés. Ce faisant, il dessine implicitement les marges d'un ordre. Ces discours prononcés avec autorité constituent des registres d'ordre. Ils légitiment des limites autrement arbitraires. Marginal dans son emprise directe sur les pratiques et justement parce qu'il est marginal, le juridique permet une gestion et une sanction légitimes de différences instituées, même s'il se borne — c'est entre autres le cas du pénal — à n'agir qu'indirectement par la prise en charge de désordres marginaux par définition.

On commence à mieux capturer la spécificité du pénal en remarquant une particularité de sa langue : la disposition pénale se réduit généralement à une arithmétique de sanctions à l'état pur qui n'emprunte ni la forme prescriptive, ni même la forme prohibitive [2]. Cette forme crée une apparence de naturalité : puisque la forme demeure aussi implicite, c'est qu'elle doit être

[1] Arnaud, 1973, pp. 13 et 151.
[2] Cf. la belle analyse classique de Villey, 1974, p. 40 : « le droit pénal... ne nous interdit pas de tuer, le droit pénal s'occupe des peines ». Cpr. *pro* Kelsen, 1953, p. 66.

naturellement accessible à la généralité des sujets de droit — quelles que soient leurs classes concrètes — sous la seule condition qu'ils aient l'usage de leur pleine raison. Et plus que de naturalité, il serait exact de parler de morale. La forme du pénal masque la création juridique du crime et suggère la référence directe à une morale naturelle, ce qui aide à comprendre la récurrente aberration logique des criminologies.

p.278 C'est alors le moment de rappeler que le pénal naît avec l'Etat, cette autonomisation du politique. Ce que les juristes appréhendent classiquement comme irruption de la procédure inquisitoire [1], c'est en réalité la segmentation de la justice et l'apparition d'une nouvelle forme de procès. Ce qui signe la constitution du pénal, ce n'est pas la seule existence de quelques « délits publics » sanctionnant (généralement par l'exclusion) une lèse-majesté, c'est l'extension de ce modèle à des conflits privés dans lesquels le souverain se substitue — plus ou moins totalement — à la victime pour tenir le rôle de l'offensé. Alors apparaît la distinction entre pénal et civil jusqu'alors anachronique ; alors émerge la peine où il n'y avait que composition doublée d'une indemnisation de l'arbitrage du souverain. Dans la figure du procès pénal, le souverain ne se borne plus à fournir un arbitre plus ou moins obligatoire, il s'impose à la fois comme juge *et comme partie,* soutenant que le tort essentiel est constitué par l'atteinte causée à sa qualité de gardien général de la paix publique. La figure même du pénal suppose une souveraineté étatique.

[1] L'ouvrage classique demeure Esmein, 1882, rééd. 1969. Au reste l'apparition du pénal ne s'est pas toujours accompagnée d'un passage à l'inquisitoire : voir l'Angleterre. Et Langbein, 1984, a montré qu'il ne fallait pas surestimer la portée de cette différence procédurale.

L'on touche probablement là le plus spécifique du pénal : il réfracte la figure d'un Etat incarnation de l'éthique sociale. Par cette référence implicite à une morale — confondue avec l'Etat — le pénal fonctionne comme procédure de disqualification — plus encore que de sanction — de ceux qu'il menace et qu'éventuellement il réprime.

Si l'on admet que l'Etat contemporain se matérialise dans un ordre juridique qu'accompagnent des institutions stables spécialisées dans la production et la mise en application des normes [1], une sociologie du crime ne peut se contenter d'étudier seulement la raison sociale des prescriptions juridiques qui composent le *corpus* pénal. Il lui faut tenter de mettre en dialectique ce droit avec les pratiques des processus chargés de sa mise en application. p.279 Contrairement à ce qu'il en était pour la coutume et l'usage, la loi et le règlement sont des formes de normes juridiques où il faut distinguer la création et la mise en œuvre. C'est de cette caractéristique que naît la contrainte d'une investigation capable de porter sur ces deux aspects et d'en articuler l'analyse. Peut-être est-ce là, comme le laisse entendre Jean G. Belley [2], le « défi » propre à une sociologie du droit dans nos sociétés.

Qu'il faille mettre en dialectique la provision législative et sa mise en œuvre ne signifie pas qu'on peut les confondre, mais implique, au contraire, de les bien distinguer. Qu'elles se déploient sur deux plans tangents, voire parfois sécants, n'empêche pas l'autonomie de l'une par rapport à l'autre : autonomie des

---

1 *Pro* Kelsen, 1953, p. 156.
2 Belley, 1982.

procédures, autonomie des efficaces propres.

La première déploie sa procédure et son efficace première dans le champ de la vie politique. C'est sur ce plan de l'accession au pouvoir politique ou de sa conservation qu'il faut d'abord l'analyser. Dans nos démocraties représentatives cet aspect comprend une version médiatique qui véhicule une image floue et simplifiée du débat politique, généralement *value-oriented.* Supposons maintenant la loi votée ; elle apparaît comme offrant des opportunités qui attendent des promoteurs désireux d'y avoir recours et susceptibles de l'imposer. Ici, l'analyse doit se déplacer dans le champ de l'administratif d'Etat et notamment du judiciaire.

Une telle conception du crime évite, me semble-t-il, les inextricables difficultés des criminologies comportementalistes. Mais nous avons seulement construit une scène, édifié un décor. A en rester là, on risquerait de sombrer dans l'abstraction, voire d'échanger un unilatéralisme pour un autre. Encore faut-il donc animer cette scène en cherchant à apercevoir les « joueurs » et les enjeux sociaux, ainsi que leurs stratégies, à travers les rôles et la langue que la spécificité du registre pénal les contraint à endosser pour pouvoir y jouer... Toute une gamme d'acteurs concrets jouent sur ce registre, soit qu'ils y aient recours, soit qu'ils y soient professionnalisés, soit p.280 qu'ils en soient l'objet, soit encore qu'ils y investissent massivement des enjeux symboliques [1].

Cette mise en scène — qui défait les personnages afin d'entrevoir les acteurs sociaux concrets — s'opère, me semble-t-il,

[1] Sur ce point, je me sépare de Bourdieu, 1986, qui propose bien de développer la sociologie du droit par l'observation des acteurs, mais en paraissant ne retenir que les seuls professionnels du droit. A mon sens, ceux qui n'y interviennent qu'occasionnellement importent aussi. On tentera d'en donner un exemple plus loin.

plus aisément dans une mise en diachronie : elle fait redécouvrir des strates d'historicité gouvernées par des rythmes différents d'écoulement du temps ; elle explique le *hic et nunc* par sa généalogie puisque l'état présent n'est que de l'histoire refroidie, figée — en strates d'époques différentes [1] — dans les institutions, les représentations et les postures.

A titre d'illustration, on va maintenant lire selon ce mode d'emploi la crise que l'on suppute si souvent à propos du crime dans nos sociétés.

LE CRIME DANS NOS SOCIÉTÉS : CRISE ET RECOMPOSITION

Une observation esquissée tout à l'heure peut servir de point de départ.

Quand elle crée une infraction, la loi érige une disposition abstraite. Dans chaque situation concrète, il faudra apprécier si les conditions posées par le législateur sont effectivement remplies. C'est là le rôle du juge. Mais pour qu'une affaire parvienne jusqu'à lui, encore faut-il que des gens estiment qu'il s'agit probablement d'une infraction, qu'il convient donc de lui soumettre le cas... Autant de « jugements » au moins provisoires, du juge d'instruction, du procureur, du policier, du témoin, de l'opinion, des p.281 journalistes... et, avant tout, de celui qui, s'estimant victime, peut éventuellement décider de déposer une plainte. Chacune de ces opinions a plus ou moins d'autorité, selon le statut

[1] L'état présent résiste à l'analyse qui l'envisage seulement dans son actualité : il est composé d'une stratification d'éléments d'âges différents en raison de l'hétérogénéité des rythmes d'écoulement du temps : autre celui des représentations, autre celui des institutions, autre encore celui des comportements... *Cf. princeps in* Braudel, 1958, p. 727 et, pour l'étude du crime, Lévy et Robert, 1984, *passim,* notamment p. 400.

que la règle de droit confère à son auteur, et plus ou moins de poids, selon la place qu'il occupe dans le processus pénal. De nombreux travaux [1] ont révélé la place stratégique tenue par deux acteurs — dont l'autorité juridique paraît pourtant mince — : le policier et la victime.

Commençons par celle-ci. Dans une enquête française récente [2], 20,5 % des interviewés déclarent avoir été victimes au moins une fois en deux ans de l'une des infractions contenues dans le questionnaire. Mais les fréquences sont très contrastées : celles des vols (8,8 %) et des cambriolages (6,3 %) apparaissent élevées. Parmi les autres infractions, au contraire, seules celles au droit de la consommation (6,3 %) font jeu égal avec les cambriolages. Tout le reste est rare ou très rare (agressions sexuelles : 0,4 % ; infractions au droit des affaires : 1,2 %, violences intrafamiliales : 1,3 % ; autres agressions : 2,6 % ; infractions au droit du travail : 3 %).

Surtout, c'est pour les vols et cambriolages que le recours à la police est, de beaucoup, le plus fréquent [3] (trois fois sur quatre). Il est bien plus rare en cas de violences physiques (selon les infractions : 2/5, 1/3 ou 1/4). C'est qu'il existe une alternative : la tentative de règlement direct avec l'auteur que la victime a nécessairement rencontré et que souvent elle connaît. Tout au contraire, la rencontre avec le voleur (12,2 %) ou le cambrioleur (3,9 %) est un événement très rare. Quant aux autres infractions, le recours à la police en est pratiquement absent : la victime tente

[1] Démonstrations classiques *in* Reiss, 1971, et Bottomley, Coleman, 1981 (pour un bon exemple récent en langue française, cf. Lévy, 1987).
[2] Résultats détaillés in Lévy, Perez-Diaz, Robert, Zauberman, 1986.
[3] Données tirées d'une enquête encore en cours ; résultats partiels *in* Zauberman et Robert, 1987.

de s'arranger directement avec le responsable ou se tourne vers des recours spécifiques (selon les cas : avocat, tribunal de commerce, association consumériste, inspection du travail, syndicat, tribunal du travail).

En matière de vols et de cambriolages, au contraire, les recours spécifiques — assurances (1/2, 3/5 respectivement) et, après deux p.282 cambriolages sur cinq, fournisseurs d'équipement de sécurité — ne constituent pas des alternatives à la plainte, mais viennent éventuellement s'y rajouter... Souvent même, ils incitent au dépôt de plainte préalable ou l'exigent.

De surcroît, seule l'absence de dommage peut retenir de s'adresser à la police en matière de vols ou de cambriolages. En cas de violences, au contraire, joue aussi la volonté de régler l'affaire en privé. Et pour les autres infractions, cette dernière raison devient exclusive avec l'idée que « ça ne regarde pas la police ».

Or, vols et cambriolages sont les infractions qui entraînent le plus souvent des dommages matériels (4 fois sur 5 contre 1/2 en matière de travail et de consommation ; 1/3 pour les violences). Quant aux dommages physiques, ils n'existent guère qu'en matière d'agressions, encore sont-ils bien loin d'y être systématiques (2/5, sauf pour les violences intrafamiliales où l'on atteint 2/3).

Du point de vue des victimes, le « crime », ce sont surtout les vols et les cambriolages : non seulement, ils paraissent bien plus fréquents que les autres infractions, mais encore, ils sont les seuls à susciter un recours systématique à la police.

De profonds changements — certains à l'œuvre depuis déjà

longtemps, d'autres plus récents — conjuguent leurs effets pour imprimer à ces plaintes un relief sans précédent.

D'abord une importante mutation dans la distribution du patrimoine mobilier avec le développement d'une catégorie d'objets à la fois semi-précieux et pourtant très largement diffusés [1], témoin l'automobile ou l'électrodomestique... Leur coût demeure assez élevé pour rendre leur accès malaisé à ceux qui n'ont pas ou pas encore de revenus réguliers, alors pourtant que leur prestige les rend désirables à tous...

Le rapport à l'habitat s'est aussi modifié de manière sensible : séparation des zones de vie (travail, loisirs, habitat), décohabitation précoce des jeunes et des vieux, disparition de la domesticité permanente dans les logis bourgeois et ceux des classes moyennes, p.283 multiplication des résidences secondaires pour ces mêmes catégories, extension du travail salarié des femmes mariées... toutes ces évolutions concourent à rendre désormais bien difficile la traditionnelle surveillance permanente de son territoire et de ses biens.

S'y ajoute la généralisation de l'assurance contre le vol et la diffusion de biens immatriculés (véhicules automobiles, papiers d'identité, chéquiers, cartes de crédit...), ce qui contraint au dépôt de plainte comme préalable au remboursement ou comme condition pour dégager sa responsabilité civile.

Enfin, un changement de la place et du rôle de la plainte.

On la voit, au XVIII^{e} siècle, insérée dans une stratégie de

[1] Apparente contradiction réduite par l'existence de larges gammes de ces biens : les uns accèdent aux hauts de gamme, les autres se contentent des bas de gamme. Les marchés d'occasion jouent aussi dans le même sens.

relations locales qui la déborde et la détermine de toutes parts : elle n'est alors qu'un moyen subsidiaire (et d'ailleurs coûteux) pour améliorer sa position dans une négociation, pour affaiblir celle de l'adversaire et le pousser à accepter une composition ou un arbitrage.

La justice d'ancien régime s'accommode bien de ce rôle subsidiaire qui correspond tant à la modestie de ses moyens qu'à la conception du pouvoir royal [1] : tout se passe comme si elle se bornait à pousser les parties à l'arrangement et, par là, à conforter les structurations sociales locales, c'est-à-dire finalement l'emprise des couches sociales où se recrutent les notables qui président à ces arrangements.

Pour y parvenir, elle déploie une double dissuasion : celle de l'« arbitraire des peines » (au sens technique et non commun du terme) envers le mis en cause qui ne peut donc évaluer avec sûreté le risque qu'il encourt, mais aussi celle de coûts difficilement prévisibles envers le plaignant. De la sorte, les voilà tous deux encouragés au compromis dans une société où chacun a quelque chose à perdre en fortune ou en réputation... sauf les « sans aveux » théoriquement contenus par la justice expéditive des prévôts.

Cette savante économie s'enraye au moment où les sociétés locales vont commencer à perdre de leur prégnance dans les années p.284 1770-1780 : les cas que les communautés n'arrivent plus à régler par le compromis et l'arbitrage et dont la justice royale ne parvient pas à disposer, se multiplient. Pareille situation de crise — qui s'enchâsse dans une crise plus vaste de l'Etat

[1] Cf. Claverie, Lamaison, 1982, notamment pp. 22, 261 ; N. Castan, 1980, a et b, 1984 ; N. et Y. Castan, 1977, 1981 ; Y. Castan, 1984 ; Soman, 1980.

absolutiste et de sa place dans les relations sociales — va se dénouer dans une recomposition d'où émerge une nouvelle économie répressive.

L'Etat libéral n'atteint les individus que comme sujets abstraitement égaux de sa loi. L'« administration indirecte » constitue son mode d'action type. Dès lors, le pénal apparaît comme l'un des aspects essentiels de cet Etat.

Toutefois, pendant la majeure partie du XIX^{e} siècle — dans la société rurale tout au moins, mais aussi probablement dans les « quartiers ethnies » des villes — la plainte apparaît encore largement comme une annexe dans des procédures locales de négociation des différends, un moyen de contraindre à l'arrangement ou d'en extorquer un plus favorable [1].

Il faudra attendre le troisième tiers du siècle pour voir diminuer cette opacité des communautés rurales, pour que les réseaux de solidarité et de contrainte s'y distendent suffisamment pour autoriser l'apparition de relations Etat-individu... outre que la grande crise des dernières décennies du siècle s'accompagne de migrations massives vers les villes. Bref, c'est vers la fin du siècle seulement que la société commencera à être moins massivement rurale et la société rurale moins impénétrable pour les institutions d'Etat.

Dans le même temps, le modèle pénal devient plus complexe : à côté de la dissuasion par la peine, il fait place à l'élimination de types réputés dangereux et incurables et à un « traitement » d'autres types considérés comme dangereux mais curables.

---

[1] Outre Claverie, Lamaison, 1982 ; cf. aussi Santucci, 1986, notamment pp. 318 s.

Ce dernier aspect — même s'il demeure largement verbal — fait apparaître un trait qui se rattache beaucoup plus à l'« administration directe » qu'au modèle d'« administration indirecte ». D'ailleurs c'est le moment où le contrôle social étatique commence à basculer vers une figure plus interventionniste, dans laquelle le pénal n'est $_{p.285}$ qu'un aspect parmi d'autres qui — eux — empruntent beaucoup plus systématiquement au modèle d'administration directe : scolarisation obligatoire, santé publique, législation industrielle, répression de l'alcoolisme, protection de l'enfance... On peut admettre, semble-t-il, une longue stabilité de l'économie répressive ainsi mise en place. Pendant une période presque séculaire, elle ne paraît pas connaître de recomposition majeure. Tout commence à changer vers la fin des années 50. Et la plainte que nous connaissons aujourd'hui contraste fortement avec celle que nous venons de rencontrer. Elle apparaît le plus communément comme un comportement plus automatique que stratégique. Elle est dirigée contre quelque chose plus que contre quelqu'un puisque le plaignant n'a généralement aucune idée sur l'identité de l'auteur. Loin de s'insérer en subsidiaire dans un mécanisme de régulation maîtrisé par une communauté locale, elle traduit la disparition de telles possibilités. Bref, elle constitue comme une sommation adressée à l'Etat de combler la béance sociale née de l'anonymat de l'auteur et de la disparition de microrégulations.

Or — les statistiques policières le montrent — une part infime des plaintes pour vol est traitée par les institutions pénales, pour une raison très banale : on ne sait à qui imputer ces infractions. La police élucide convenablement les affaires dont elle prend elle-même l'initiative, mais il s'agit pour l'essentiel de circulation

routière, de réglementation ou d'ordre public [1]. Certes, il lui arrive aussi, ce faisant, de tomber sur des infractions contre des particuliers — le voleur d'autoradio surpris par une patrouille de police — mais c'est un cas relativement rare et restreint aux incidents dans des lieux publics ; or la moitié des vols et tous les cambriolages se passent dans des lieux privés où la police ne pénètre ordinairement pas [2].

Sont aussi bien élucidées les plaintes accompagnées de l'identification du suspect, comme les vols dans les grands magasins où les services de sécurité privée ne transmettent un cas à la police p.286 qu'après identification de l'auteur [3] ; mais le particulier victime de vol identifie rarement son auteur et le cambriolé plus rarement encore. Cet anonymat qui favorise la généralisation des plaintes contrarie leur élucidation.

Aux yeux de la victime, l'affaire est souvent importante par les dommages qu'elle cause et la peur [4] qu'elle engendre. Mais aux yeux des professionnels elle est banale et de peu d'intérêt. Implicitement, on se repose sur l'idée — d'ailleurs vraisemblable — que ceux qui volent beaucoup finiront bien par se faire attraper : il suffirait alors de les mettre hors d'état de nuire par un emprisonnement assez long pour régler peu à peu le problème. Cet espoir serait fondé s'il existait en la matière des « carrières » délinquantes durables : les travaux les plus récents [5] semblent au contraire montrer qu'elles sont fort courtes et que le bassin des

---

1 Robert, 1985 b, pp. 59-69.
2 Zauberman, Robert, 1987, p. 14.
3 Robert, 1985 b, pp. 59-69.
4 Si les victimes de vols et de cambriolages ont naturellement moins peur que celles de violences, il s'en trouve quand même 1/4 dans le premier cas et 1/2 dans l'autre pour avouer une telle réaction (cf. Zauberman, Robert, 1986, p. 18).
5 Cf. p. ex. Gottfredson, Hirshi, 1986.

voleurs et cambrioleurs se renouvelle sans cesse. On pourrait encore faire fond sur l'intimidation, mais la certitude de l'arrestation y joue beaucoup plus que la sévérité de l'éventuelle sanction. Or, c'est justement cette certitude qui fait défaut en raison de la rareté de l'élucidation. Voilà donc l'Etat dans une impasse.

Mais le détour par la plainte est-il ici autre chose qu'une formalité ? C'est l'assurance qui gère réellement les vols et les cambriolages, avec le concours des fournisseurs de biens et de services de sécurité. Après l'Etat, voici le tour du marché. Mais cette évolution s'opère moins facilement pour les particuliers que pour les entreprises ou les organisations : la moitié des vols, et même les deux cinquièmes des cambriolages ne donnent pas lieu à intervention de l'assurance [1]. Pour le particulier en outre, il est difficile d'optimiser les dépenses d'assurances et de sécurité : le coût est évident, mais le risque aléatoire et l'efficacité incertaine. Par ailleurs, l'indemnisation, fût-elle matériellement satisfaisante, est toujours coûteuse en p.287 temps et en démarches, et ne peut tout compenser, notamment pas la peur éventuelle et l'insécurité [2].

Voilà donc un contraste porteur de crise : à l'enflure des plaintes pour vol répond une absence de traitement de ces plaintes par les institutions pénales.

Mais un second contraste vient encore renforcer le précédent : si les plaintes des particuliers sont tendanciellement rarement traitées, d'autres contentieux — émanant d'organisations — le sont eux beaucoup mieux.

---

[1] Zauberman, Robert, 1986, p. 16.
[2] Robert, Zauberman, 1985.

Il peut s'agir d'abord d'organisations privées disposant d'un service de police privée chargé, en vertu du droit de propriété, de contrôler un territoire privé mais accessible au public (l'exemple typique est offert par les grandes surfaces commerciales). Ces services de sécurité règlent la majorité des litiges par des transactions, souvent léonines. Ils renvoient toutefois au pénal une minorité de cas, soit pour l'exemple, soit pour se débarrasser de « mauvais coucheurs ». Leur élucidation étant réalisée par avance et les conditions du renvoi prénégociées entre services de police officiels et privés, le traitement de ces cas ne fait pas problème : 80 % des procès-verbaux les concernant sont utilement traitables par la justice (identification d'un suspect) contre 15 % pour les autres vols [1].

Le contraste est frappant entre ces grandes organisations qui peuvent organiser une police privée et optimiser leurs rapports avec le pénal, et les particuliers qui se tournent vers l'Etat faute d'autre recours mais n'obtiennent guère de réponse.

D'autres organisations privées ne peuvent invoquer le droit de propriété car leur activité ne s'exerce pas dans un espace défini. Elles tentent alors de se faire déléguer des prérogatives de puissance publique pour exercer une police dans leur secteur d'activité. On peut citer l'exemple des pouvoirs consentis par la loi aux banques pour contrôler et réprimer les usagers de chèques sans provision. Là encore, un certain nombre de cas — minoritaires en valeur relative p.288 mais nombreux en valeur absolue — sont référés au pénal. Ici encore l'élucidation ne fait pas problème et le traitement par les institutions d'Etat devrait en être

[1] Robert, 1985 b, p. 61.

aisé s'il n'apparaissait parfois des effets d'engorgement.

Par l'exemple des banques, on passe insensiblement à un troisième cas de figure : celui d'une myriade d'administrations et d'organes para-administratifs qui disposent de pouvoirs de police pour la défense du patrimoine de l'Etat ou la gestion d'un secteur de la vie économique ou sociale. Là encore la transaction dispose de l'essentiel du contentieux, mais un résidu — mince cette fois-ci en valeurs absolue et relative — est renvoyé au pénal également « pour l'exemple » ou pour se débarrasser de « mauvais coucheurs » [1]. L'élucidation ne fait pas problème même si les différences entre logiques administrative et judiciaire entravent parfois le traitement pénal de ces cas.

Il est une administration publique dont l'activité génère un contentieux cette fois massif : c'est la police elle-même dont la tâche essentielle — le maintien de l'ordre dans les lieux publics — produit un contentieux d'autant plus considérable qu'elle ne dispose d'aucun pouvoir officiel de transaction. Ce maintien de l'ordre, c'est d'abord à l'heure actuelle la sauvegarde d'une certaine fluidité de la circulation routière dans la rue et sur la route : quelque 85 % de tous les procès-verbaux transmis par la police à la justice concernent les règles de circulation [2]. S'y ajoute, à bien moindre échelle, un contentieux d'« infractions sans victime » concernant diverses réglementations étatiques, comme par exemple la police des étrangers. Leur élucidation ne fait pas problème : on ne dresse guère de procès-verbal sans avoir un suspect à mettre en cause [3]. Et comme la police appartient aussi à

[1] *Id.*, pp. 37 s.
[2] *Id.*, p. 33.
[3] *Id.*, pp. 61, 62.

l'ordre pénal, ces contentieux ne souffrent pas d'un écartèlement entre deux logiques. Ils constituent ce que le pénal traite le plus aisément, sauf effet d'engorgement en matière de circulation.

p.289 Finalement, parmi tous les contentieux qu'on lui adresse, ce sont les plaintes individuelles pour atteintes patrimoniales que le pénal traite le moins, au moment même où ce comportement de plainte atteint, pour des raisons complexes, un niveau de généralisation jamais connu.

Alors la figure pénale de l'Etat risque de perdre beaucoup de son crédit. Sans que les déterminants en soient clairement distingués, ce modèle d'administration indirecte paraît « en crise ». La méconnaissance des paramètres de cette crise accroît encore le malaise. Et il atteint l'Etat dans une de ses figures centrales, contribuant par là à alimenter vivement sa perte de légitimité et la controverse sur sa place et son rôle dans les relations sociales.

La matière est d'autant plus sensible que la plainte est souvent devenue la seule chose possible ; autrement dit, elle signifie par quelque façon un appauvrissement des capacités de régulation sociale « locales » et une sommation adressée à l'Etat de combler ce vide des relations sociales. Sa carence devant une demande aussi illimitée mais aussi fondamentale peut être prise par certains comme une figure de mort sociale.

ET POUR FINIR...

Quelque chose comme une discordance fondamentale.

D'un côté, la scène législative/pénale principalement gouvernée par trois traits :

— Pour l'essentiel, les créations d'incriminations — ce que l'on

nomme communément l'« inflation pénale » — correspondent au contentieux généré par des organisations, surtout par des administrations ou para-administrations [1] y compris la police, quelquefois par des organisations privées.

Pour le surplus, le mouvement législatif du dernier siècle paraît répondre surtout à deux logiques, souvent difficiles à accorder :

— Les pressions des corporations professionnelles de praticiens, chacune soucieuse d'obtenir un droit calqué sur sa pratique de p.290 manière à mettre à l'abri la responsabilité de ses membres. Ce souci — que J. Carbonnier [2] baptise « effectivisme » — est particulièrement accusé parmi les professionnels — tels notamment les policiers — que leur moindre qualification juridique risque de mettre en état d'infériorité dans la concurrence entre spécialistes du champ pénal.

L'érection de certaines questions de politique criminelle en fétiches médiatiques et symboliques dans la concurrence pour l'occupation du pouvoir politique.

Pendant ce temps, l'autre scène du crime — celle de la justice et non plus de la loi — révèle une profonde réorganisation en cours de la protection d'une propriété mobilière individuelle plus dispersée et plus exposée :

— la protection communautaire traditionnelle s'est largement dissoute ;

— celle par les institutions étatiques fait l'objet d'un recours généralisé mais n'y répond guère ;

---

[1] Cf. p. ex. Barberger, 1985.
[2] Carbonnier, 1979, p. 111.

— une nouvelle se dessine, fournie par le marché, mais largement inadaptée, en tout cas pour le moment, aux attentes individuelles.

Crise d'autant plus aiguë que les acteurs en présence ont des profils sociaux violemment contrastés.

Les condamnés pour vols et cambriolages se recrutent plutôt chez les marginaux sous-prolétaires ou parmi les fractions les plus fragiles (étrangers, jeunes) des ouvriers. Parmi ceux qui s'en déclarent victimes sont surreprésentés, au contraire, les professions libérales et cadres supérieurs en compagnie, pour le vol, des cadres moyens et employés, pour le cambriolage, des artisans et commerçants. Ces contrastes sont encore renforcés par une différence de génération qu'on ne retrouve pas par exemple pour le contentieux de violence où les jeunes sont surreprésentés des deux côtés. Ici, au contraire, les classes d'âges surreprésentées parmi les victimes vont p.291 jusqu'à 50 ans pour le vol et même jusqu'à 65 ans pour le cambriolage [1].

Pareille discordance entre les deux scènes du crime dessine l'image d'une normativité en crise, inattentive aux recompositions qui travaillent son champ, donc peu apte à faciliter les transitions.

Du coup, se trouvent mobilisés sur le crime — à travers les phénomènes complexes que l'on baptise insécurité — des acteurs sociaux qui pourtant ne coïncident que très partiellement avec les victimes.

@

[1] Sur les condamnés, cf. p. ex. Aubusson de Carvarlay, 1985 ; sur les victimes, Lévy, Perez-Diaz, Robert, Zauberman, 1986.

Références

Arnaud (A. J.), *Essai d'analyse structurale du code civil,* Paris, Pichon et Durand Auzias, 1973.

Aubusson de Cavarlay (B.), « Hommes, peines et infractions : la légalité de l'inégalité », *Année sociol.,* 1985, 35, pp. 275-309.

Barré (M. D.), « 130 années de statistique pénitentiaire en France », *Déviance et Société,* 1986, X, 2, pp. 107-128.

Barberger (C.), « Justice pénale et administrations ; le droit de la discipline des codes administratifs », *Année sociol.,* 1985, 35, pp. 167-177.

Becker (H. S.), *Outsiders,* N. Y., The Free Press of Glencoe, 1963 ; trad. française : *Outsiders* ; *études de la sociologie de la déviance,* Paris, Ed. Métailié, 1985.

Belley (J. G.), « Du juridique et du politique en sociologie du droit : à propos de la recherche « droit et société urbaine au Québec », *Rev. Jur. Thémis,* 1982, 17, 3, pp. 444-459.

Birnbaum (P.), *Dimensions du pouvoir,* Paris, P.U.F., 1984.

Bottomley (A. K.), Coleman (C.), *Understanding Crime Rates,* Aldershot, Gower, 1981.

Bourdieu (P.), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle,* Genève-Paris, Droz, 1972.

Bourdieu (P.), « La force du droit ; éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1986, 64, pp. 3-19.

Braudel (F.), « Histoire et sciences sociales ; la longue durée », *Annales E.S.C.,* 1958, 13, 4, pp. 725-753.

Carbonnier (J.), *Flexible droit* ; *textes pour une sociologie du droit sans rigueur,* Paris, L.G.D.J., 1979 (rééd.). p.292

Castan (N.), *Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières,* Paris, Flammarion, 1980 a.

Castan (N.), *Les criminels de Languedoc,* Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1980 b.

Castan (N.), « Bilan de l'apport de la recherche historique à la connaissance de la criminalité et de la justice pénale », *in La recherche historique sur la criminalité et la justice pénale* (6e coll. criminologique), Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1984, pp. 9-26 et annexe III.

Castan (N. et Y.), « Recours, besoins et sens de la justice devant l'institution judiciaire française au XVIIIe siècle », Amsterdam, 1977, Communication au 1er colloque de l'I.A.H.C.C.J. publiée sous le titre « Une économie de justice à l'âge moderne : composition et dissension », *Histoire, Economie, Société,* 1982, 3, pp. 361-367.

Castan (N. et Y.), *Vivre ensemble. Ordre et désordre en Languedoc* (*XVIIe-XVIIIe siècles*)*,* Paris, Gallimard/Julliard, 1981.

Castan (Y.), « Exil ou prison en Languedoc au XVIIIe siècle », *in* Petit 1984 a, pp. 57-68.

Claverie (E.), Lamaison (P.), *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan, XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles,* Paris, Hachette, 1982.

Debuyst (C.), *Modèle éthologique et criminologique,* Bruxelles, Mardaga, 1985.

Desrosières (A.), Statistiques et sociologie, *Rev. Fr. Sociol.,* 1985, 26, 2, pp. 277-310.

Durkheim (E.), *Les règles de la méthode sociologique,* Paris, F. Alcan, 1895, rééd., P.U.F., 1960.

Esmein (A.), *Histoire de la procédure criminelle en France et singulièrement de la procédure inquisitoriale depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours,* Paris, 1882, rééd. Frankfurt a. M., Sauer, Auvermann, 1969.

Garland (D.), *Punishment and Welfare, a History of Penal Strategies,* Aldershot, Gower, 1985 a.

Garland (D.), « The Criminal and his science ; A Critical Account of the Formation of Criminology at the End of the Nineteenth Century », *Brit. J. of Criminol.,* 1985 b, 25, 2, pp. 109-137.

Garofalo (R.), *Criminologia,* Torino, Bocca, 1885 (trad. française : *Criminologie,* Paris, Alcan, 1905).

Gottfredson (M.), Hirshi (T.), « The true Value of Lambda would appear to be zero : an essay of career criminals, criminal careers, selective incapacitation, cohort studies and related topics », *Criminology,* 1986, 24, 2, pp. 213-234.

Kelsen (H.), *Théorie pure du droit* ; *introduction à la science du droit,* Neuchâtel, la Baconnière, 1953.

Lacan (J.), *L'éthique de la psychanalyse,* séminaire inédit, 1959-1960.

Langbein (J. H.), *Prosecuting Crime in the Renaissance. England, Germany, France,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974.

Langbein (J. H.), « Albion's Fatal Flaws », *Past and present,* 1983, 98, pp. 96-120.

Lévy (R.), *Du suspect au coupable* : *le travail de police judiciaire,* Paris/Genève, Méridiens/M. et H., 1987. p.293

Lévy (R.), Perez-Diaz (C.), Robert (Ph.), Zauberman (R.), *Profils sociaux de victimes d'infractions* ; *premiers résultats d'une enquête nationale,* Paris, C.E.S.D.I.P, 1986.

Lévy (R.) et Robert (Ph.), « Le sociologue et l'histoire pénale », *Annales E.S.C.,* 1984, 39, 2, pp. 400-422.

Manouvrier (L.), « Questions préalables dans l'étude comparative des criminels et des honnêtes gens », *Archives anthropo. crim.,* 1892, pp. 558-574 ; republié *in Déviance et Société,* 1986, 10, 3, pp. 209-222.

Nye (R. A), *Crime, Madness and Politics in Modern France* : *The Medical Concept of National Decline,* Princeton NJ, Princeton University Press, 1985.

Petit (J. G.), éd., *La prison, le bagne et l'histoire,* Paris/Genève, Méridiens/M. et H., 1984.

Pinatel (J.), « Criminologie », *in* Bouzat (P.) et Pinatel (J.), *Traité de droit pénal et de criminologie,* Paris, Dalloz, 1970 (1e éd., 1963).

Pires (A. P.), « Le débat inachevé sur le crime : le cas du congrès de 1950 », *Déviance et Société,* 1979, 3, 1, pp. 23-46.

President's Commission on Crime, *The Challenge of Crime in a Free Society,* Washington DC, US Government Printing Office, 1967.

Quételet (A.), Sur la statistique morale et les principes qui doivent en former la base, *Mémoires de l'Académie royale...,* Bruxelles, 1848, XXI, pp. 1-67 ; republié *in Déviance et Société,* 1984, 8, 1, pp. 13-41.

Reiss (Al. Jr.), *The Police and the Public,* New Haven, Yale University Press, 1971.

Robert (Ph.), « Insécurité, opinion publique et politique criminelle », *Année Sociol.,* 1985 a, 35, pp. 199-231.

Robert (Ph.), *Les comptes du crime* ; *les délinquances en France et leurs mesures,* Paris, Sycomore, 1985 b.

Robert (Ph.), *L'insécurité* : *représentations collectives et question pénale,* Société française de sociologie, journée d'étude sur représentations et acteurs de l'insécurité, Paris, I.R.E.S.C.O., 1987.

Robert (Ph.), Lascoumes (P.), Kaluszynski (M.), « Une leçon de méthode : le mémoire de Manouvrier », *Déviance et Société,* 1986, 10, 3, pp. 223-246.

Robert (Ph.), Zauberman (R.), « Les victimes entre la délinquance et l'Etat », *Rev. Inst. Sociol.,* 1985, 1-2, pp. 9-45.

Santucci (M. R.), *Délinquance et répression au XIXe siècle* ; *l'exemple de l'Hérault,* Paris, Economica, 1986.

Sellin (T.), *Culture, Conflict and Crime* ; *a Report of the Sub-Committee on Delinquency of the Committee on Personality and Crime,* New York, Soc. Sc. Res. Council, 1938 ; trad. française : *Conflits de culture et criminalité,* Paris, Pédone, 1984.

Soman (A.), « Deviance and criminal justice in Western Europe, 1300-1800 : an essay in structure », *in Criminal justice history* (*an international annual*), 1980, 1, pp. 3-28.

Sparks (R. F.), « A Critique of Marxist Criminology », *Crime and Justice* : *an annual review of research,* 1980, 2, pp. 159 s. p.294

Sutherland (E. H.), Cressey (D.), *Principles of Criminology,* Philadelphia, Lippincott, 1955 (la 1e éd. de 1924 est d'E. Sutherland ; la collab. De D. Cressey a été ajoutée dans la 5e : 1955) ; trad. française : *Principes de criminologie,* Paris, Cujas, 1966.

Thompson (E. P.), *Whigs and hunters* ; *the origin of the Black Act,* Harmondsworth, Penguin, 1977 (1e éd. : Allen Lane, 1975).

Tournier (P.), « Situation démographique des prisons françaises — 1er février 1987 », *Bulletin C.L.C.J.,* 1987, pp. 11-16.

Villey (M.), « De l'indicatif dans le droit », *Archives de philosophie du droit,* 1974, 19, pp. 33-61.

Zauberman (R.), Robert (Ph.), *Qui se déclare victime* ? *Une enquête nationale,* Conseil de la recherche du Ministère de la Justice, Journées de valorisation sur les recherches relatives aux victimes d'infractions pénales, Paris, E.N.M., 1987.

*

Entretien

@

M. GABRIEL AUBERT : Je vous présente en deux mots les participants à cette table ronde. M. Roger Errera est conseiller d'Etat, au sens français du terme, et enseigne actuellement à l'Université de Londres. M. Bernard Corboz est procureur général de la République et Canton de Genève. M. Christian-Nils Robert est professeur à la Faculté de droit de Genève, de même que M. Robert Roth.

M. ROBERT ROTH : La distinction entre la création et l'application du droit, sur laquelle s'est appuyé M. Robert, est indispensable pour aborder de manière raisonnable et systématique le domaine juridique. Celui qui s'intéresse à l'application concrète du droit, de même que le théoricien qui réfléchit sur les pratiques, sont néanmoins amenés à mettre en doute la pertinence de cette distinction. Ils devraient au moins la tempérer, en formulant une hypothèse aux termes de laquelle les deux phases, dans les droits européens et nord-américains, ont de plus en plus de peine à être distinguées l'une de l'autre. Je ne prendrai pas ici l'exemple des normes pénales, puisque précisément la distinction entre création et application du droit reste particulièrement pertinente dans ce domaine. Il n'en va pas de même, en revanche, dans le cadre du droit public, où il est généralement admis que la distinction doit être mise en question.

Je veux essayer de présenter le problème en termes aussi simples que possible. Vous savez que l'idéal de nos sociétés occidentales, c'est que leurs principes soient réglés dans la loi, que celle-ci soit votée par le Parlement, investi de la légitimité du vote populaire, et que son application appartienne à l'exécutif et à l'administration. Nous avons donc, d'une part, la loi p.295 votée, créée si vous voulez, par le Parlement et, d'autre part, l'administration qui l'applique et qui adopte les dispositions d'exécution. Telle est l'image traditionnelle. Elle doit être nuancée. Dans nos sociétés occidentales, le pouvoir de l'administration croît constamment, aussi bien du point de vue de la création du droit que de celui de son application. Autrement dit, dans le pouvoir d'administration, les phases de création et d'application du droit deviennent

difficiles à distinguer. Pourquoi ? Tout simplement parce que le législateur ne peut pas régler les problèmes de plus en plus techniques qui se posent dans nos sociétés, ou en tout cas ne peut pas les régler dans tous leurs détails ; ainsi, le législateur est de plus en plus amené à énoncer des principes, plutôt qu'à poser des règles exhaustives. Ces principes doivent être complétés, et c'est précisément l'activité de l'administration et du gouvernement, à travers leurs dispositions d'exécution. Au stade de la création du droit, on assiste ainsi à un transfert de compétences, du Parlement à l'administration. Par la force des choses, et en particulier à cause de la très haute technicité des matières que le droit est appelé à régir, l'administration est donc investie de pouvoirs de plus en plus importants au stade de la création.

Je voudrais faire une deuxième observation. Dans le domaine du droit privé, ce qui prête le plus à discussion, c'est l'importance toujours croissante des conditions générales des contrats. Vous savez comment cela se passe : quand vous signez un contrat, vous acceptez un certain nombre de conditions générales, qui sont formulées de manière à régir l'ensemble des contrats, que la plupart des gens ont beaucoup de peine à comprendre, et surtout qu'ils n'ont pas les moyens de négocier. C'est vrai pour les rapports entre les citoyens et leurs partenaires contractuels dans l'existence quotidienne ; c'est vrai également pour quiconque a des rapports avec les très grandes entreprises, multinationales ou nationales. L'exemple le plus caractéristique est celui d'IBM : il est notoire que dans les domaines où elle a un monopole technique, cette entreprise impose à tous ses partenaires contractuels, dans tous les pays, des conditions générales extrêmement strictes, parfois très discutables au regard du droit national, que les partenaires n'ont pour des raisons évidentes pas les moyens de négocier.

Quelle est la légitimité de ces conditions générales ? Quel est le pouvoir qui reste au partenaire contractuel, lorsqu'il doit traiter avec une entreprise qui présente ses propres clauses générales ? Voilà, en droit privé, le plus important des problèmes de légitimité.

Troisièmement, je reviens à mon domaine, le droit pénal. Ici, le problème de légitimité le plus important est celui de l'application indirecte de normes privées, dans le cadre de l'application du droit pénal. Je prends un exemple. Lorsque le juge pénal doit apprécier la négligence d'un comportement donné, il doit

s'appuyer sur un modèle de conduite ; il doit montrer à celui à qui il va imputer une négligence, quel aurait été le comportement correct. Dans les infractions classiques, la détermination des règles de conduite ne pose guère de problèmes ; si vous prenez des matières plus techniques, en revanche, le juge pénal est amené, afin de déterminer quel serait le comportement de l'homme prévoyant, à se tourner vers des règles techniques et, en particulier, à emprunter à des organismes privés leurs propres codes p.296 de conduite. L'exemple le plus frappant et, je crois, la source la plus importante de ce type d'application de règles privées, dans notre pays, ce sont les normes de la Société suisse des ingénieurs et architectes (SIA), qui édicte un nombre considérable de normes dans tous les domaines techniques liés à la construction, au bâtiment, à la sécurité du travail, etc. ; très souvent, lorsqu'il se trouve devant un employeur négligent, le juge pénal est amené à se demander ce que prescrivent les normes SIA et donc à estimer que l'employeur en question a été négligent s'il n'a pas respecté ces normes, qui sont, je le répète, privées. Cette situation est tout à fait normale, compte tenu de la très haute technicité du domaine considéré. Mais elle pose quand même un problème de légitimité.

M. BERNARD CORBOZ : On a parfois l'impression que les normes forment un ensemble un peu vieilli, qui ne parvient pas à s'adapter à l'évolution des idées. Je crois que cette impression doit être relativisée. Si l'on considérait l'ensemble du droit, l'ensemble de la législation fédérale et cantonale, on constaterait qu'un grand nombre de normes est parfaitement conforme à la manière générale de penser ; certaines ont même une constance remarquable : la norme pénale qui réprime le meurtre ou l'assassinat n'est guère contestée ; il y a, de même, de nombreuses normes administratives qui ne suscitent aucune discussion particulière ou qui subsistent dans l'indifférence des citoyens. Je crois qu'on ne peut pas considérer, de façon générale, que l'ensemble de la législation soit un appareil vieilli.

Le problème ne se pose, naturellement, que là où intervient une évolution des idées, et les idées n'évoluent pas sur tous les fronts. Mais quand elles évoluent, on a à juste titre le sentiment que la législation met un certain temps à s'adapter à l'évolution des mœurs. C'est de cela que je vais maintenant parler brièvement. Je voudrais toutefois souligner que ce décalage ne se produit pas

nécessairement dans tous les cas. Dans certaines hypothèses, les normes peuvent s'adapter très rapidement.

Dans le domaine des mœurs et de la famille, on constate une forte évolution de la pensée. Ici, c'est vrai, les normes ne se sont adaptées que très lentement, que ce soit en droit civil ou en droit pénal. Je crois que l'explication de ce phénomène tient en fait à un problème de légitimité. Chacun a donc son avis.

La question est de savoir dans quelles conditions des normes voulues par les uns peuvent être adoptées et imposées à l'ensemble d'une collectivité. Nous sommes régis par le principe démocratique. On en connaît les avantages : si le plus grand nombre des citoyens sont d'accord sur une norme, on peut espérer qu'ils s'y soumettront. Mais on sait aussi qu'une simple addition ne garantit en rien que le grand nombre ait raison. Par ailleurs, la norme se forme à un moment donné, et ne peut être modifiée que par un nouveau processus législatif ; rien ne nous dit que la majorité qui a existé à un certain moment est encore conforme à la majorité d'aujourd'hui. Ce sont là des problèmes tout à fait classiques de la démocratie.

p.297 Lorsque intervient une évolution dans les mœurs, nous n'avons pas pour habitude de brusquer les choses. Aussi longtemps que cette évolution est minoritaire et que les opinions nouvelles ne sont partagées que par un nombre restreint de personnes, le changement n'est pas habilité à s'imposer. Lorsque ce dernier a conquis la majorité des opinions, mais que de fortes résistances s'y opposent encore — c'est le cas actuellement pour tout ce qui touche à la famille et aux mœurs —, la volonté de légiférer provoquerait un débat difficile, voire houleux, des réactions violentes : nos institutions sont faites, il faut bien le constater, pour laisser la situation se décanter quelque peu, pour laisser l'évolution atteindre un certain seuil de maturité, au-delà duquel régnera un degré de consensus suffisant pour qu'une norme relativement bien acceptée puisse être posée. Ce mécanisme explique le retard systématique de l'adaptation des normes à l'évolution de la pensée, dans quelques domaines spécifiques. Je crois que ce retard, s'il est souvent déploré, doit aussi être compris dans son processus, dans sa raison d'être du point de vue de la légitimité des normes et de la volonté d'éviter des perturbations de l'ordre social.

Mais, me direz-vous, que se passe-t-il pendant la période transitoire, entre le moment où l'évolution est amorcée et le moment où elle atteint un degré de

maturité suffisant pour que la norme puisse être modifiée ? C'est là qu'apparaît le rôle des autorités chargées de l'application des normes. Elles disposent en effet d'une certaine latitude qui leur permet, pendant la période transitoire, d'adapter autant que possible les décisions concrètes à la manière de penser de la population. Ainsi, de très nombreuses normes sont fondées sur des notions relativement indéterminées. On trouve dans la législation des formules telles que « dans l'intérêt légitime prépondérant » ; qu'est-ce qu'un tel intérêt ? Il y a ici place pour un pouvoir d'appréciation extrêmement large. Il y a aussi des cas — et c'est alors un défaut de la norme — où cette dernière n'est pas claire ; le pouvoir d'appréciation peut alors amener à compléter la norme, à la préciser, voire à une création pure et simple. Il y a enfin le cas tout à fait classique, mais en réalité très rare, de la lacune, quand le droit n'a pas envisagé un cas qui devrait l'être. L'autorité peut combler cette lacune, en principe, mais pas dans le domaine des incriminations. La norme, on le voit, n'est donc pas un cadre absolument rigide, conduisant nécessairement à une décision unique. L'autorité chargée de la décision a la plupart du temps une certaine marge d'interprétation.

Je voudrais montrer, maintenant, comment les normes peuvent permettre une adaptation à l'évolution des idées. J'ai parlé de l'évolution des mœurs. Il existe une disposition pénale, dans presque toutes les législations, qui réprime les publications obscènes. L'obscénité n'est pas une notion strictement définie ; le législateur ne peut donner qu'une ligne générale, qui ne suffit pas pour dire, dans un cas précis, si oui ou non il y a obscénité. Il reste donc, ici, un pouvoir de jugement. Ce type de norme permet précisément, sans modification de la norme elle-même, de s'adapter à l'évolution de la pensée et de tenir compte des circonstances locales, puisque dans sa définition de ce qui est obscène, l'autorité tiendra compte de la manière de réagir de la majorité, dans une circonstance donnée. On peut encore $_{p.298}$ citer, par exemple, l'évolution des idées dans le domaine du divorce. La Suisse, à la différence de la plupart des Etats voisins, ne connaît pas le divorce par consentement mutuel. Le divorce peut néanmoins être prononcé en vertu d'une norme extrêmement générale, qui l'admet dans l'hypothèse où le lien conjugal est si profondément atteint que la vie commune est devenue insupportable. C'est là une définition extrêmement souple : quelle est la limite du supportable et de l'insupportable ? Qu'est-ce qu'un être humain doit pouvoir endurer ? A cette question, chacun peut apporter sa réponse. Le

juge peut donc assez facilement, dans ce contexte, se convaincre du caractère insupportable de la vie commune, pour peu que les époux soient d'accord là-dessus. On arrive en fait, par ce biais, à une sorte de divorce par consentement mutuel : ce n'en est pas un aux termes du droit, mais le résultat est le même. Même si le juge prononçait le divorce dans un cas où la loi ne le prévoit pas, d'ailleurs, pour autant que les deux époux soient d'accord, il n'y aura pas d'appel et on se trouvera dans un cas où la violation de la loi reste sans conséquence. C'est encore une forme d'adaptation transitoire, en attendant un éventuel débat politique — que le monde politique, soit dit en passant, semble encore redouter. Ainsi, nos lois s'adaptent progressivement, avec retard sans doute dans ces domaines brûlants, à travers une phase d'adaptation par les décisions concrètes, puis un processus de modification de la norme elle-même.

M. ROGER ERRERA : N'étant pas un spécialiste de droit pénal, j'éprouve quelques hésitations à prononcer quelques mots à ce sujet. Mais puisque ces Rencontres se font une règle de ne pas donner la parole aux seuls spécialistes, je ferai quand même quelques remarques, sur le thème suivant : inflation et déflation en droit pénal. C'est de la coexistence, de la conjugaison de ces deux phénomènes que naissent, je crois, quelques interrogations.

Je vois deux manifestations au moins de l'inflation. Il y a d'abord les statistiques, que M. Robert a rappelées : inflation des chiffres de la délinquance, qu'il s'agisse des chiffres de la police — nombre d'infractions recensées, de ceux de la justice — nombre d'affaires portées devant les tribunaux et de condamnations —, ou de ceux de l'administration pénitentiaire. L'inflation, en cette matière, est un phénomène bien connu de la plupart de nos pays. Il y a aussi une inflation des textes : un nombre croissant de textes sont assortis d'une sanction pénale, en cas d'inapplication. Nous sortons du droit pénal classique, voué à la protection des personnes et des biens, mais je constate que nombre de textes de droit du travail, relatifs à la protection de l'environnement, portant sur le droit de la santé, sur l'urbanisme ou l'économie — on pourrait multiplier les exemples — sont assortis d'une sanction pénale. Cela est relativement nouveau. Comment l'expliquer ? Dans l'opinion, et parfois dans certaines administrations ou chez les hommes politiques, il existe une croyance naïve touchant à l'efficacité du droit pénal, voire à l'efficacité symbolique que revêtirait l'insertion d'une clause pénale dans un texte.

p.299 En même temps que ce phénomène massif d'inflation, se produit un phénomène de déflation. Je veux parler d'un processus de décriminalisation, en droit ou en fait, de conduites auparavant interdites, et donc réprimées. Il s'agit du domaine des mœurs, dont vient de parler M. Corboz, domaine d'élection de cette tendance à la décriminalisation. On peut citer l'avortement, la toxicomanie, le problème des limites de la liberté d'expression, l'obscénité, ou la pornographie ; on peut également se demander si certaines expressions politiques extrêmes, constituant des appels à la haine ou à la discrimination, font partie du domaine licite de la liberté d'expression. Quel que soit le jugement que l'on porte sur le bien-fondé de cette tendance à la décriminalisation, je pense qu'elle conduit à quelques interrogations. Restreindre ou supprimer l'usage de la coercition, incarnée ici par la norme pénale, me paraît en effet une décision dont il importe de mesurer la signification et les conséquences. Je m'explique, en posant trois questions. D'abord, n'y a-t-il pas dans toute norme pénale, en plus des deux buts classiques, prévention et châtiment, une sorte de fonction dénonciatrice, une expression solennelle de la réprobation sociale qui s'attache à tel ou tel comportement ? Si tel est le cas, ensuite, la restriction de l'usage de la coercition ne risque-t-elle pas d'engendrer dans certains cas une sorte d'indifférence morale, nourrie de ce droit à la différence que l'on a parfois imprudemment proclamé, nourrie aussi d'un certain positivisme juridique, au sens le plus étroit du terme ? Puisque tel acte autrefois interdit ne l'est plus, on aurait le droit de le commettre ; mais une chose qui n'est plus interdite devient-elle automatiquement un droit ? Dernière question : ne sommes-nous pas amenés, dans ces conditions, à tenter une nouvelle réflexion, qui peut fort bien se situer hors du cadre juridique, et qui devrait porter au moins sur deux points, à savoir les relations du droit et de la morale, d'une part, et ce qu'il faut bien appeler la nécessaire zone d'intolérance de toute société, d'autre part ? Je ne pense pas qu'une société, quelle qu'elle soit, puisse tout tolérer en son sein ; elle ne peut donc se passer d'une certaine intolérance, d'indignation, voire de dégoût. Si je pose ces questions, c'est que je ne possède pas de réponses. Mais je crois qu'elles se posent, et se poseront de plus en plus, dans le domaine dont nous parlons.

M. GABRIEL AUBERT : Ces problèmes de légitimité nous ramènent aux séances précédentes. Vous vous rappelez que nous avons assisté à un spectacle

assez curieux, après la conférence de M. Testart. Un certain nombre de professeurs de médecine se trouvaient réunis autour de la table ronde. On parlait de procréation artificielle. L'un des participants a dit qu'il fallait s'en remettre, en cette matière, aux spécialistes. La salle a alors manifesté sa réprobation. On a senti à ce moment-là qu'il y avait un fossé entre l'opinion des spécialistes sur eux-mêmes et l'opinion de la salle, qui estimait que la légitimité de l'opinion des spécialistes devait précisément être mise en cause. Cela révèle un dilemme entre deux attitudes. La première consiste à juger qu'une norme ne serait pas encore légitime dans certaines matières — comme la procréation artificielle — , à ne pas p.300 réglementer et à s'en remettre aux spécialistes. La seconde consiste à dire que les spécialistes sont trop dangereux, et qu'il faut s'opposer, au nom de la légitimité démocratique, à toutes leurs tentatives pour mettre sur pied leurs propres normes.

M. PHILIPPE ROBERT : Le procureur général, M. Corboz, disait que dans un divorce, si on ne respectait pas absolument la loi, et si aucune des parties ne s'en trouvait lésée, l'affaire passerait en force de chose jugée et ne ferait l'objet d'aucun recours. Cela me semble constituer une seconde leçon de choses. J'ai dit qu'il ne fallait absolument pas céder à la confusion entre droit et morale, pour pouvoir comprendre, précisément, combien ils sont proches, sans être la même chose. Il faut maintenant ajouter que la création et l'application de la loi recouvrent toutes deux un jeu social. Il y a des acteurs concrets — autorités, spécialistes, parties, plaignants, inculpés —, qui ont des intérêts à défendre, et qui développent des stratégies en fonction de ces intérêts, de leurs possibilités, de leurs ressources sociales. Ces stratégies exercent chaque fois une influence particulière soit sur la création, soit sur l'application de la norme. Je crois que nous devons réagir devant la tendance à considérer la norme de manière trop abstraite, puisque précisément son application est très concrète.

M. ROBERT ROTH : J'aimerais rappeler, pour que les faits restent présents à notre esprit, que les infractions dites naturelles, parmi lesquelles le vol occupe la place la plus importante, constituent l'essentiel des cas d'application de la norme pénale, alors qu'au stade de la création du droit pénal, aujourd'hui et en Suisse, les trois quarts des dispositions sont de type administratif, c'est-à-dire qu'elles servent simplement à la mise en œuvre de dispositions administratives.

Si le débat sur les relations entre droit pénal et morale revêt donc un intérêt intellectuel et politique certain, il nous éloigne en revanche de la réalité concrète de ce qu'est le droit pénal.

Pour revenir au dilemme posé par M. Aubert, j'aimerais apporter quelques éléments de réflexion. Certes, il est peut-être urgent d'attendre et de ne pas légiférer, lorsque la légitimité de la norme est mal assurée. Mais, les spécialistes de sciences naturelles ou exactes le savent bien, la nature a horreur du vide. Il est évident que si le législateur s'abstient, la brèche qu'il laisse ouverte attirera les spécialistes, et qu'une légitimité incertaine se substituera à une légitimité contestée. Par ailleurs, à propos des rapports entre législateur et groupes de spécialistes, j'estime que ce genre de débat doit proscrire les tabous, et devrait mettre également en cause le concept de processus démocratique. Si l'on admet que seul le législateur peut établir des principes dans les domaines qui requièrent la présence de principes régissant l'ensemble de la société, il faut être particulièrement attentif, me semble-t-il, à l'analyse du processus législatif, et en particulier à l'action des groupes de pression. Il faut s'assurer de la transparence de ce processus législatif. Supposons qu'on tienne les médecins pour importuns dans le p.301 processus législatif en matière d'éthique médicale, et qu'on transfère cette compétence au Parlement ; supposons qu'au Parlement le groupe de pression de l'industrie pharmaceutique, dont le poids n'est un secret pour personne, parvienne à emporter la décision : on aura alors substitué une légitimité boiteuse à une autre. C'est bien sûr une description caricaturale. Mais le pénaliste est très attentif au rôle des groupes de pression, parce qu'il sait bien que dans la législation de droit pénal, et plus précisément dans les domaines qui sont délicats du point de vue de la morale, les groupes de pression ont de tout temps joué un rôle essentiel.

Mme ADRIENNE SZOKOLOCZY-GROBET : Je crois personnellement que le droit pénal, aussi bien sous l'aspect de sa création que sous celui de son application, est rattaché plutôt au pouvoir qu'à la morale. On ne peut pas ne pas parler de pouvoir quand on parle d'incrimination. M. Robert a dit hier que les motifs d'incrimination étaient avant tout le vol et le cambriolage. On sait bien que certaines formes de vol sont réprimées, et pas d'autres. Les grands vols économiques le sont beaucoup moins que les petits larcins. Les propriétaires qui volent les locataires ne sont pas réprimés, et quand ils le sont, ils sont mis à

l'amende, et non enfermés en prison. Sur le plan des mœurs, de même, on ne réprime pas de la même manière l'inceste et le viol. Pourquoi ? Parce que ce sont des personnes faibles dans la société qui sont victimes de ces crimes, qui sont prévus de fait dans le code pénal. On peut penser aussi au meurtre : le meurtre sur la route n'est pas considéré comme un meurtre, pour des raisons qui sont de pures raisons de pouvoir. Le pouvoir, c'est également le problème des groupes professionnels dont on suit les normes — pouvoir médical, pouvoir des magistrats, qui constituent en eux-mêmes un pouvoir financier et économique, qui ne représentent pas de manière paritaire l'ensemble de la population, et qui n'ont pas la formation nécessaire pour réprimer les crimes économiques.

Mme JEANNE HERSCH : Je voudrais faire une remarque latérale sur l'influence exercée par les mœurs sur le droit pénal. Il me semble que cette influence est extrêmement ambiguë et que les éléments qui la caractérisent sont même contradictoires entre eux. J'aimerais avoir votre avis là-dessus. D'une part, il me semble que certains éléments du droit pénal ont tendance à disparaître, parce que certaines sphères du comportement humain, progressivement, de sociales et juridiques deviennent privées. Une fois devenues strictement privées, elles impliquent une moralisation des individus. D'autre part, le droit pénal est confronté à la progression du « tout est permis », qui implique au contraire une démission du sens moral. Le résultat juridique est le même, mais les sources sont contradictoires. Au cours de ma vie, j'aurais parfois voulu voir disparaître certains paragraphes du code pénal, quand telle ou telle chose était si peu pratiquée qu'elle n'appartenait plus qu'à la sphère individuelle, et n'était p.302 plus du ressort du droit pénal ; mais précisément ils ne disparaissaient pas. Au contraire, à d'autres époques où c'était devenu très courant, le droit pénal a cédé à la pression des mœurs, sans moralisation des individus.

M. PHILIPPE ROBERT : Tout notre système juridique pénal a incorporé, je crois, la distinction entre public et privé, qui a certainement été l'une des distinctions cardinales de l'Etat libéral au XIX^{e} siècle. Tant que cette distinction était claire et relativement stable, les problèmes ne se posaient pas de façon sérieuse. La difficulté tient dans le fait que nous assistons non seulement à des modifications de frontières importantes, entre ce qui est considéré comme

public et ce qui est considéré comme privé, mais aussi à une évolution vers une situation où l'on ne sait plus très bien ce qui est public et ce qui est privé. Je prends un exemple. Nous voyons de plus en plus se développer des espaces qui sont juridiquement privés, qui appartiennent à un propriétaire privé, et qui sont pourtant d'usage public. C'est la notion d'espace privé accessible à un public indifférencié : grands magasins, ensembles architecturaux privés qui se présentent comme des rues et bâtiments publics — phénomène courant aux Etats-Unis et au Canada. Dans ces zones-là, on ne sait plus très bien si l'on se trouve dans du privé ou du public. Cela pose des problèmes de droit pénal. La police, puisqu'il s'agit d'un espace privé, appartient théoriquement au propriétaire, mais ce dernier peut l'appliquer à un public indifférencié, de telle sorte qu'il exerce, d'une certaine façon, un pouvoir de police publique, sous couvert de la simple application de son droit de propriétaire. Cette remise en cause d'une distinction qui était claire il y a un siècle et demi exerce une très profonde influence sur le fonctionnement pratique du droit pénal — et pas seulement du droit pénal, d'ailleurs : c'est probablement un des bouleversements capitaux de ce qui formait les bases de notre organisation sociale et juridique. On n'a peut-être pas assez réfléchi, en matière de droit pénal, aux conséquences d'une telle évolution.

M. CHRISTIAN-NILS ROBERT : Le deuxième volet de ce débat concerne l'application des normes. Peut-être nous faisons-nous une idée assez fausse des transformations qui affectent la criminalité, ne serait-ce que parce que nous ne la connaissons pas dans sa totalité. Il est vrai que les instances chargées d'appliquer la loi pénale subissent, elles aussi, des modes. Ces modes ne correspondent pas nécessairement et immédiatement à l'évolution du phénomène criminel.

Je crois qu'il faut avant tout mettre en lumière l'étonnante stabilité dans le type de criminalité condamnée, particulièrement en Suisse. Le cas de figure de la France, que M. Ph. Robert a exposé, n'est pas très éloigné du nôtre. On constate par exemple, en Suisse, qu'en dix ans la proportion des condamnations pour des infractions qui ont été réprimées sur l'espace public (infractions routières avant tout) n'a pas changé ; elle dépasse 60 %, alors que 30 % seulement des condamnations concernent des atteintes aux biens. On constate donc que la majorité des condamnations, sur une durée p.303 de dix ans, sont

liées au contrôle de l'espace public — que c'est dans cet espace que s'effectue, en d'autres termes, le premier contrôle de nos comportements.

Je crois qu'il ne faut pas accorder trop d'importance à une délinquance astucieuse qui fascine plus qu'elle n'inquiète, et par rapport à laquelle l'attitude du public est extrêmement ambiguë. Ses victimes ont la plupart du temps les moyens de se protéger elles-mêmes ; elles sont, de plus, en principe, assurées contre ce type d'incident : leurs pertes, même dues à des comportements criminels, ne risquent pas d'entraîner leur pauvreté ou leur décadence dans leur milieu économique. Il ne faut pas hypertrophier des phénomènes évidemment nouveaux, qui souvent créent dans le public des effets très ambigus. Nous avons tous, vis-à-vis de la délinquance d'affaires, une attitude qui mêle l'admiration à une réprobation très relative. Il y a même, trop souvent, une complète admiration pour ces gens qui parviennent à maîtriser des processus de subtilisation d'espèces, voire de valeurs qui ne sont même plus incorporées dans des titres, et qui réalisent ainsi des gains fabuleux. Il ne faut donc pas exagérer la portée de ce type de phénomène. Je dirai, au contraire, que la criminalité se caractérise par une étonnante stabilité.

M. PHILIPPE ROBERT : La loi pénale est une chose, son application par la justice pénale en est une autre. Nous avons toute une série de dispositions pénales qui ne semblent pas destinées à des applications massives, qui servent — un peu comme la bombe atomique — de dissuasion, de renfort, de soutien pour des réglementations qui se passent ailleurs, en dehors du champ pénal. Il y a donc une loi pénale, mais elle est d'application rare, en tant que telle ; ce n'est pas une aberration : cela prouve au contraire que le processus fonctionne comme on souhaitait qu'il fonctionne. Ainsi, deux choses apparaissent : d'une part, puisqu'il faut bien séparer l'analyse de la loi pénale de celle de son application, il convient de ne pas aller trop vite à une mesure de l'effectivité, car l'effectivité n'est pas toujours là où l'on pense ; d'autre part, le domaine du pénal peut être déchiré, éclaté, traversé de logiques qui concordent mal entre elles — cela n'est peut-être pas pour rien dans la difficulté que nous avons à analyser les problèmes de la place et du rôle du droit pénal dans les relations sociales aujourd'hui.

M. ROBERT ROTH : J'aimerais ajouter quelques éléments à cette discussion.

Sur la scène législative, effectivement, le droit pénal est avant tout constitué de dispositions de droit pénal administratif. Au stade de son application, quantitativement et qualitativement, il reste essentiellement traditionnel. Comme le disait Ch.-Nils Robert, 50 % des condamnations sont prononcées pour des infractions à la loi sur la circulation routière, et 30 % pour des infractions contre le patrimoine — vols et délits assimilés. Cela dit, je pense que le phénomène que l'on constate sur la scène législative pourrait, ou devrait, peu à peu s'observer sur la scène de p.304 l'application. A ce stade, en effet, on risque d'assister au développement quantitatif du droit pénal administratif, c'est-à-dire d'une répression assurée par les administrations. La nécessité de ce phénomène tient à la haute technicité des matières qui sont régies, mais aussi aux compétences des administrations en question, qui dans des domaines très précis, comme la sécurité du travail, la régulation des cartels, etc., ont des compétences que le juge pénal ordinaire ne peut pas avoir.

Cela suscite, me semble-t-il, deux questions. D'abord, bien sûr, celle des garanties offertes à l'individu dans le cadre des procédures répressives de l'administration. Il faut savoir que les garanties en cette matière se sont énormément développées pendant ces quinze dernières années, en Suisse ; en 1970 encore, dans le cadre d'une telle procédure, il n'en existait pratiquement aucune, alors qu'elles sont aujourd'hui, sinon équivalentes à celles dont on bénéficie dans le réseau judiciaire traditionnel, du moins beaucoup plus importantes que naguère. Ensuite, d'un point de vue plus théorique, on constate que la répression classique, c'est-à-dire l'imposition d'une privation de liberté ou d'une peine pécuniaire, est intégrée dans un ensemble de mesures dont l'administration peut disposer, et qui ne relèvent pas de cette répression traditionnelle ; je pense avant tout aux retraits d'autorisations ou aux interdictions professionnelles, qui sont pour l'administration, qui en dispose assez librement, des armes plus efficaces qu'une peine pécuniaire. Si le contrevenant est une grosse entreprise, par exemple, on ne peut évidemment lui imposer une privation de liberté, et une peine pécuniaire risque de n'avoir aucun effet ; la seule mesure qui aura un effet sera l'interdiction d'activité. Il faut donc se rendre compte, si l'on veut rester près des réalités, du fait que la peine, aujourd'hui, ne relève plus exclusivement des tribunaux, mais aussi des administrations, et qu'elle ne revêt plus seulement les formes traditionnelles de la privation de liberté et de la peine pécuniaire, remplacées par toute une série

de mesures qui ne portent plus le nom de peines, mais qui sont diablement efficaces, voire seules efficaces, face à certains contrevenants.

M. BERNARD CORBOZ : Le problème du droit pénal administratif est particulièrement intéressant, puisqu'on a constaté ces dernières années qu'il y avait une apparition massive et quasi systématique, dans toutes les lois administratives, de dispositions pénales, qui sont considérées comme un moyen d'assurer l'application du droit administratif. Pourtant, ces dispositions, qui prévoient en général des peines mineures, ne sont assurément pas chargées du même poids moral, de la même réprobation sociale que les infractions traditionnelles. Il y a donc bien une différence de nature. C'est une différence qui nous préoccupe, parce qu'on en vient à se demander si on parle vraiment de la même chose, et si on ne se trouve pas en présence de deux phénomènes différents. Il y a d'une part des comportements qui sont jugés à ce point immoraux qu'il est nécessaire de les frapper d'une peine : autour de ces cas se fait un large consensus social, et toute une charge morale s'attache à la disposition. Il y a d'autre part un mécanisme qui consiste à prévoir des sanctions pécuniaires pour ceux qui p.305 ne se soumettraient pas à des dispositions administratives d'organisation de la société ; ces sanctions n'ont en réalité pas du tout la même importance et ne se situent pas sur le même plan, que ce soit du point de vue du législateur, du public ou de celui qui les applique. On est ainsi arrivé à une sorte de dualité, en ce sens que des amendes sont prononcées par l'administration ; mais d'un autre point de vue, c'est aussi une manière de montrer qu'il ne s'agit pas des mêmes choses, et ce, afin de ne pas affaiblir l'effet de disqualification à l'égard des actes qui suscitent la réprobation. Je crois que le problème posé par l'application des dispositions administratives, par le biais de différentes voies de contrainte, est un problème distinct, qui nous éloigne du droit pénal traditionnel. On peut se demander s'il ne s'agit pas d'un mécanisme qui sort du droit pénal tel qu'on l'entend traditionnellement.

M. GABRIEL AUBERT : Je me pose effectivement la question. Mais je me demande aussi si certaines infractions à des lois administratives ne peuvent pas être considérées comme plus graves que des infractions qui seraient réprimées dans le cadre du code pénal. Un larcin, un petit vol me paraissent moins graves qu'une infraction à la loi sur les constructions. Il y a là un problème de

qualification : je suis d'accord avec vous pour dire qu'il faut distinguer les deux choses, mais je me demande aussi si certaines choses qui sont dans un casier ne devraient pas être dans l'autre. S'agissant de l'efficacité de la loi, je suis convaincu que pour un grand nombre d'infractions à des dispositions administratives, une demi-journée de privation de liberté, ou même une audience dans le cadre d'un tribunal de police, auraient certainement plus d'efficacité qu'un processus feutré dans le cadre de l'administration.

M. ROGER ERRERA : Juste un mot sur ces sanctions administratives, avant d'en venir à la question de la politique criminelle. Les sanctions administratives sont de plus en plus nombreuses, pour des raisons évidentes, au moins aux yeux de l'administration. Elles posent des problèmes particuliers lorsqu'une même norme est assortie des deux types de sanctions, ce qui est de plus en plus souvent le cas en matière d'urbanisme, de police de la circulation routière, d'emploi irrégulier de main-d'œuvre étrangère, et dans le domaine privilégié du contentieux douanier et du contentieux fiscal. C'est à ce propos qu'on peut s'interroger sur le sens du mot efficacité. Aux yeux de l'administration fiscale et douanière, au moins en France, l'efficacité consiste purement et simplement à faire rentrer le maximum de sommes d'argent. La condamnation morale et sociale, l'infamie dont s'entoure la condamnation ou même la simple citation devant le tribunal, sont faiblement perçues par de telles administrations. Je crois en effet que c'est un domaine de plus en plus important. Le paradoxe, c'est de voir ces mêmes administrations qui ne croient, en fait, qu'à la sanction administrative, ne jamais répugner à inscrire, au moins en principe, une sanction pénale dans les textes.

M. CHRISTIAN-NILS ROBERT : p.306 Nous devons savoir que l'Etat légifère dans des domaines dans lesquels il n'a plus du tout en face de lui les partenaires — ou les adversaires — traditionnels. Ceux-ci, jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle, voire jusqu'au milieu du XIX^{e}, répondaient à ce qui reste pour nous l'image populaire de la criminalité, c'est-à-dire des gens qui volaient ou violentaient. L'Etat légifère maintenant contre des entités qui sont parfois et dans certains pays plus fortes que lui, en prétendant s'attaquer à des criminels, tels par exemple ceux qui provoquent la pollution : dans ces domaines-là, l'Etat va se trouver face à des collectivités qui vont se mobiliser complètement contre lui,

avec des arguments qui iront jusqu'au chantage économique — sous-emploi, emploi partiel, ou encore réduction d'un pôle économique important dans une zone défavorisée. L'Etat ne sera plus libre de négocier, comme, par ailleurs, il ne le fait pas avec le voleur ou le brigand. Or, quand vous avez des partenaires de force égale, vous ne condamnez plus, vous négociez. Je tiens à relever ici qu'il n'y a plus une politique criminelle — c'est devenu une aberration, pour nous criminologues, de parler de « la » politique criminelle — mais des politiques de régulation, des politiques de négociation, qui malheureusement donnent au public l'impression qu'elles sont universelles, uniformes, simplement parce qu'il y a des peines. Il est bien entendu qu'on ne pourra jamais appliquer à de grandes entités collectives et productrices de biens de consommation, des peines qui soient proportionnées à celles que l'on inflige aux coupables de petites infractions. Je vous signale que 88 % des victimes d'atteintes au patrimoine, en Suisse romande, affirment n'avoir subi qu'un dommage de 3.000 francs. J'estime que le dommage que la pollution fait subir à ma santé, aujourd'hui, est bien plus élevé que ce montant. Je sais donc que l'Etat n'aura pas les moyens de poursuivre une politique criminelle contre ces entités. La question que nous devons nous poser est de savoir si le pénal peut perdurer, avec un Etat qui est plus faible que les entités contre lesquelles il essaie de lutter.

Mme ADRIENNE SZOKOLOCZY-GROBET : J'ai apprécié que M. Ch.-Nils Robert ait repris le problème que j'ai soulevé, celui du pouvoir. J'aurais en revanche aimé avoir l'avis des autres participants, auprès de qui mon intervention est tombée dans un immense silence. Pourquoi ne peut-on pas mettre en prison les directeurs d'entreprises qui polluent, les automobilistes qui tuent ? Pourquoi ne poursuit-on pas les gendarmes qui abusent impunément de leur pouvoir ? Pourquoi ne condamne-t-on pas les médecins qui esquintent la santé de leurs malades ? Pourquoi ne fait-on pas subir de sanctions aux juges qui rendent des jugements aberrants, quand ces derniers sont rejetés en appel ?

M. JEAN STAROBINSKI : Il est dommage que nos interlocuteurs médecins d'hier ne soient pas présents, et ne puissent pas nous apporter des chiffres relatifs aux résultats pathologiques constatables et constatés de la pollution,

c'est-à-dire une évaluation des cas avérés p.307 d'atteinte à la santé qu'on peut attribuer à cette pollution. Il serait intéressant de comparer ces chiffres aux effets de cette pollution en quelque sorte volontaire, qui résulte de comportements individuels tels que la consommation d'alcool ou de tabac. Je crois qu'il faut donner une certaine priorité aux plus grands fléaux, et que, sans être aveugles sur les conséquences à long terme de la pollution atmosphérique ou de la pollution induite par les industries, il faut avoir le regard fixé sur des causes de mortalité et de morbidité qui ont, si j'ose dire, fait leurs preuves.

M. ROGER ERRERA : J'aimerais faire une remarque à propos des limites du droit pénal, notamment dans le domaine de la lutte contre la pollution et de la protection de l'environnement. Je ne prétends pas qu'il faille exclure complètement le droit pénal de ce domaine. Nos sociétés, d'ailleurs, l'y incluent de plus en plus. Mais je me demande si le remède civil, celui de l'allocation de dommages et intérêts, n'est pas ici plus efficace et plus protecteur, non seulement au niveau national, mais au niveau international.

Ainsi, après l'affaire Sandoz, à Bâle, on a appris que la compagnie avait versé à l'Etat français une certaine somme, à la suite de négociations — c'est ainsi que se fait en général la vie sociale : avant d'aller devant le juge, et c'est là une bonne chose, on négocie —, et en réparation des dommages sur lesquels les parties étaient parvenues à s'entendre. Autre exemple, celui de la protection du consommateur. C'est tout le problème de l'action de groupe, que le droit américain connaît bien, mais que les droits européens connaissent beaucoup moins bien. Un fabricant de voitures produit une marque d'automobile dont on constate qu'elle est défectueuse sur un point, ce défaut pouvant être purement esthétique, mais pouvant aussi créer un danger. Vaut-il mieux citer en justice le directeur ou le président et le condamner à une amende ou toute autre peine, ou introduire une action qui permette à un plaignant, au nom des autres personnes placées dans la même situation, d'obliger le constructeur, après ordre des tribunaux, à rappeler l'ensemble des modèles pour faire effectuer à ses frais la réparation demandée ?

Je ne suis pas du tout un spécialiste de la protection de l'environnement, mais je voudrais vous mettre en garde contre une certaine *hybris,* si j'ose dire, du droit pénal. Il a sa place, qui est irremplaçable, et je crois qu'il y a des cas où la flétrissure sociale qu'il implique est bonne et nécessaire. Si l'on songe à la

réparation des dommages, à la réparation de la lésion et aux victimes après tout, elles ont leur mot à dire —, les remèdes civils me semblent parfois plus efficaces, ne serait-ce que pour une raison technique, à savoir qu'il n'y a pas de limite légale au montant des dommages-intérêts, ce qui est une très bonne chose, alors que la loi précise en général le montant maximal de la peine d'emprisonnement ou d'amende.

M. PHILIPPE ROBERT : Deux remarques. D'abord, le droit pénal présente cet intérêt, si l'on peut dire, d'être par nature disqualifiant, de jeter un opprobre, et dans cette mesure précisément, d'être d'un p.308 usage tentant, d'autant plus tentant qu'il est techniquement facile à prévoir. Mais cet usage n'est pas si facile.

Les exemples que l'on cite dans la dernière partie de cette discussion tournent autour de la notion de l'intérêt collectif. Or, les situations traditionnelles mettaient en présence deux cas de figure : soit l'ordre public, où l'on trouvait un promoteur clair dans l'autorité publique, soit l'intérêt individuel de la victime, où l'on trouvait aussi un promoteur clair, dans cette victime individuelle. Dans l'intérêt collectif, la difficulté réside, me semble-t-il, dans le fait que l'on a du mal à trouver un promoteur clair, tant pour une initiative législative que pour l'application de la loi. Il n'y a pas toujours quelqu'un qui se trouve directement et individuellement victime, même s'il l'est indirectement, sans toujours s'en apercevoir. De plus, l'ordre public de l'Etat n'est pas toujours lésé de façon évidente. Nous nous trouvons dans une catégorie intermédiaire, qui cherche ses promoteurs. En l'absence de ces derniers, le développement de la loi, et surtout son application, sont beaucoup plus difficiles que dans les cas de figure traditionnels. On se trouve donc devant une hypothèse où le recours au pénal est à la fois tentant et, bien souvent, décevant, en bonne partie au moins parce que le promoteur de la cause n'est pas clair.

M. GABRIEL AUBERT : Dans le mot répression, il y a le mot presse ; on aurait peut-être pu aborder la question du rôle de la flétrissure par la presse, et des dangers qu'elle comporte. Dans le domaine de la pollution, par exemple, je crois que les entreprises redoutent davantage l'opinion publique en tant que telle que la sanction pénale ou civile.

Mme JEANNE HERSCH : A mon avis, la difficulté de trouver un promoteur

n'est pas seule ici à jouer un rôle. Il y a toute une série de facteurs qui s'imbriquent. Ce qui produit de la pollution produit aussi autre chose, dont nous avons besoin et dont nous usons. Par conséquent, quant tout le monde sera juriste, professeur et philosophe, j'aimerais bien voir comment l'humanité vivra... Nous serons tous innocents, et tout ira très bien : nous retournerons dans les cavernes et y ferons du droit. Il me semble qu'il faut tout de même tenir compte des interdépendances entre les choses, dans notre civilisation. On nous parle de pollution. Il y a de la pollution. Il n'empêche qu'il faut quand même se souvenir que la durée de la vie humaine a presque doublé, que les souffrances ont diminué de façon extraordinaire, que quantité de choses ont été améliorées, de façon solidaire avec ces choses qui produisent de la pollution. Il ne faut donc pas faire d'angélisme : c'est une attitude lâche, à propos de laquelle nous devons, à mon avis, être intellectuellement vigilants. Sinon, nous aurons besoin du droit pour nous protéger des justiciers qui veulent mettre tout le monde en prison.

M. CHRISTIAN-NILS ROBERT : $_{p.309}$ Je ne suis pas un partisan du retour aux cavernes... Je me rends bien compte de ce que je dois au progrès, notamment en matière de santé. Je dis simplement, et je crois que c'est le cadre dans lequel se tient la discussion, que nous devons nous poser la question de savoir si on applique le même droit pénal aux voleurs et aux brigands, d'une part, aux industries d'autre part. Si ce n'est pas le même droit et si l'Etat ne se trouve pas dans la même situation face aux uns et face aux autres, il faut abandonner le droit pénal. Ma pensée n'est pas du tout de mettre tout le monde en prison. Au contraire, je serais plutôt tenté par un discours moral utopique, qui est un discours d'abolition du droit pénal. Mon idée n'est donc pas de mettre tout le monde en prison et de me retirer dans une caverne avec quelques collègues pour faire du droit. Je pense en revanche, comme M. Errera, que l'Etat doit savoir que le droit pénal n'est qu'une *ultimo ratio* et qu'il doit prévoir des moyens infiniment plus efficaces de prévention et de répression — je prends ce terme au sens large, non seulement pénal, mais aussi civil : il peut y avoir dédommagement et réparation, quand l'auteur du dommage est capable de remettre la victime ou les victimes dans l'état où elles étaient avant l'infraction. Je suis donc à mille lieues de l'angélisme.

M. ROGER ERRERA : Ph. Robert a dit tout à l'heure que très souvent le parquet ne déclenche pas de lui-même les poursuites, l'action publique, car l'intérêt lésé apparaît mal et n'est pas perçu comme une atteinte à l'ordre public, au même titre que les infractions traditionnelles. C'est vrai, psychologiquement. Mais il y a ici une question de procédure qui débouche, comme toujours en procédure si l'on creuse bien, sur une interrogation générale. C'est le rôle des associations en matière de déclenchement de l'action publique. Cela est nouveau dans notre droit, et remonte, en France, à deux générations à peu près. En matière de protection des consommateurs, de protection de l'environnement et d'urbanisme, la loi donne dans certains cas précis, à un certain type d'association, le droit très exceptionnel de déclencher l'action publique. Un groupement privé de citoyens, dans la mesure où un contrôle minimum est exercé sur son existence et son contenu, a le droit de forcer le parquet à déclencher l'action publique. En ce sens, un monopole traditionnel de la puissance publique échappe à cette dernière. C'est une bonne chose, parce que ces associations, dont on a pu dire du mal, mais qui ont joué un rôle d'aiguillon de la conscience collective, voire un rôle de promoteur de ses réformes, peuvent être très importantes et très utiles. Il leur arrive de se tromper, d'être détournées de leur action, par tel ou tel groupe dont l'intérêt est purement privé. Ce sont des choses qui arrivent. Je me demande si, à côté des remèdes du droit civil dont nous parlions, ce droit de déclencher l'action publique ne revêt pas une valeur pédagogique, en plus de son utilité technique.

@

PILLAGES RITUELS AU MOYEN ÂGE ET AU DÉBUT DES TEMPS MODERNES [1]

INTRODUCTION

par Lucie Bolens
professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Genève

@

p.311 « Normes et déviances », pour l'historien passionné de faits exacts et de fidélité aux documents, est un thème particulièrement difficile. Car la norme n'est pas la loi, la norme n'est pas la sentence, elle se situe dans l'informel et pourtant impératif consensus des sociétés. Elle est un repère pour les législateurs et pour les juges, elle fonde l'harmonie ou la désharmonie entre le Pouvoir et la Société, et la formuler est un péril extrême. Car l'historien risque toujours d'extrapoler abusivement en faveur de ses propres règles d'éthique.

Carlo Ginzburg nous fait le cadeau d'un thème inédit. Son investigation tend à redonner cohésion et existence aux antiques rituels agraires et coutumes populaires, que les cultures érudites médiévales, de langue latine, ne comprennent plus ou délabrent en « superstitions ». Or Carlo Ginzburg donne en style direct la parole aux bons sorciers comme aux mauvais. Brouillant les jeux de la norme et de la déviance, son premier livre déjà, en 1966, présentait les *benandanti* armés de seules branches de fenouil, en route tous les jeudis des Quatre Temps (saisons) pour veiller à protéger les récoltes contre les diaboliques fléaux des sorciers porteurs de sorgho. Les poétiques Frioulans de Carlo Ginzburg étaient-ils capables de quelque déviance en désirant ajouter aux forces naturelles de la fertilité agraire leurs rituels ancestraux ? Dans l'égale sincérité des accusés et des juges, où se situent norme et déviance ? Et au regard de l'histoire, comment retrouver le tissu des croyances populaires médiévales et renaissantes, à travers des documents qui accusent ?

C'est à cette tâche passionnante et ardue que s'est voué Carlo Ginzburg que

[1] Le 2 octobre 1987.

je remercie d'être venu nous parler des normes et déviances à travers les *pillages rituels* entre le IX^{e} et le XVI^{e} siècle.

@

CARLO GINZBURG Né à Turin en 1939, professeur à l'Institut d'Histoire médiévale et contemporaine de l'Université de Bologne. Renouvelant la problématique des rapports entre culture savante et culture populaire, ses travaux sont centrés sur une analyse dynamique des dénivellations culturelles qui caractérisent l'Italie des XVIe et XVIIe siècles. A acquis une réputation internationale comme spécialiste de l'Inquisition. Parmi ses livres, *I Benandanti*, 1966 (*Les Batailles nocturnes*, Verdier, 1980), *Il formaggio e i vermi*, 1976 (*Le fromage et les vers*, Flammarion, 1980), *Indagini su Piero*, 1981 (*Enquête sur Piero della Francesca*, Flammarion, 1982), *Miti emblemi spie*, 1986.

CONFÉRENCE DE CARLO GINZBURG [1]

@

1. p.312 Je voudrais aborder mon sujet d'une façon un peu oblique, en vous proposant un texte qui ne remonte ni au Moyen Age ni au début de l'âge moderne : en plus, il ne concerne pas du tout les pillages rituels. Le voici :

> L'homme anormal, c'est-à-dire plus ou moins déviant, par rapport aux normes du développement, aux lois de la biologie, et, d'une façon plus spécifique, aux lois de la psychologie normale ; *réfractaire* aux milieux normaux et aux influences de l'éducation ; *réfractaire à* l'obéissance aux lois ; *antisocial,* inadaptable aux exigences de la sociabilité, s'opposant, en somme, aux finalités humaines ; cet homme, que nous rencontrons partout — dans les asiles, dans les prisons, dans les écoles, dans les usines, dans l'armée ou dans les familles — sera donc l'objet de nos recherches somatiques et psychiques. Nous voulons définir sa nature organique, son caractère, le danger qu'il pose, et la façon de se rapporter à lui du point de vue de la protection, de la sûreté et du progrès social.

La page que nous venons de citer est tirée de la présentation

[1] La recherche présentée ici a été l'objet de deux séminaires à l'Université de Bologne (1983-1984, 1984-1985). Avec un groupe d'étudiants, j'ai écrit un article où on trouvera aussi des renseignements bibliographiques : « Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso », *in Quaderni storici,* n.s. 65 (1987), pp. 616-636.

d'une revue napolitaine, *L'Anomalo,* qui, après quelques années de silence, allait reprendre ses publications en 1908. Le sous-titre du périodique — *Revue mensuelle d'anthropologie, de médecine et de droit* — dénonce aussitôt ses liens avec l'école d'anthropologie criminelle fondée par Cesare Lombroso. Le directeur lui-même, A. Zuccarelli, était professeur d'anthropologie criminelle à l'Université de Naples, et la majorité des articles publiés dans *L'Anomalo* abordait des sujets liés au monde des marginaux, ou même des p.313 criminels. Et pourtant, *anomalie* n'était pas synonyme de crime : il s'agissait évidemment d'un concept beaucoup plus large et plus flou, où se mêlaient statistique et morale, biologie et politique. Sous le voile du jargon scientifique on perçoit un sentiment confus d'inquiétude. L'anormal est partout, il se glisse partout. Même des soldats ou des pères de famille peuvent être, selon le directeur de *L'Anomalo,* des asociaux déguisés, des individus dangereux pour la communauté entière.

En lisant aujourd'hui, quatre-vingts ans après, ce petit texte, au fond assez banal, on éprouve un certain malaise. Les expériences qui se sont déroulées plus tard avec comme but le contrôle des soi-disant anomalies — biologiques, psychologiques, sociales — jettent une lumière sinistre sur l'exercice de rhétorique académique qu'on vient de citer. Tout cela nous rappelle qu'au fond la notion de *déviance* est assez récente : elle a pris forme à peu près entre la fin du XIX^{e} et le début du XX^{e} siècle — c'est-à-dire *avant* la naissance des régimes dits totalitaires. Parmi les conditions préalables qui expliquent l'émergence de cette notion il y eut, évidemment, les tensions sociales produites soit par l'industrialisation, soit par le

développement des organisations ouvrières ; l'urbanisme ; le contrôle exercé d'une façon de plus en plus efficace par les appareils de l'Etat ; l'élaboration de techniques d'identification policière plus ou moins avancées (bertillonnage, empreintes digitales). Il s'agit de phénomènes spécifiques, qu'on ne peut pas projeter indéfiniment en arrière. L'individu *déviant,* identifié comme tel, est une création moderne. Il est le résultat d'une société inégale fondée sur l'égalité des droits ; d'une société hiérarchique où toute notion de hiérarchie rigide a été supprimée. Dans les sociétés d'Ancien Régime, au contraire, la notion d'ordres hiérarchiques (au pluriel) jouait un rôle central, tandis que celles de norme ou de déviance n'existaient pas. Pour simplifier grossièrement, on pourrait dire que, au niveau des représentations idéologiques, nous avons d'un côté, un cercle (avec sa périphérie), de l'autre, une pyramide.

2. C'est justement cette différence entre les sociétés d'Ancien Régime et les nôtres qui nous invite à aborder les rapports entre p.314 norme et déviance par un détour. Penser historiquement veut dire, au fond, penser à côté, c'est-à-dire éviter les contraintes de l'immédiat, même lorsqu'on regarde la réalité contemporaine. Parfois, cette attitude n'est pas le résultat d'un choix. Dans l'Union soviétique des années 30, pendant l'ère stalinienne, Mikhail Bakhtine rencontra, dans ses recherches, des idées et des pratiques qui lui semblèrent s'opposer carrément à toute conception normative de la vie sociale. On comprend aisément sa fascination. Dans son grand livre sur Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et pendant la Renaissance, Bakhtine essaya de démontrer que, dans les sociétés d'Ancien Régime, le désordre, la turbulence, l'écart par

rapport aux normes étaient greffés au cœur même du corps social. Norme et déviance, règle et transgression se succédaient d'un façon cyclique : leur alternance était dûment réglée à travers l'année par des rituels paraliturgiques ou franchement profanes. Parmi les premiers, les cérémonies parodiques qui accompagnaient la festivité des Saints-Innocents ; parmi les seconds, les tumultes et les processions bouffonnes qui se déroulaient pendant le carnaval. Dans le carnaval, nous dit Bakhtine, le « bas » corporel reprenait symboliquement le dessus, à travers l'exaltation grotesque des fonctions excrétoires et sexuelles. Toute forme d'autorité — politique, religieuse ou familiale — était raillée, rabaissée, renversée. A travers le carnaval, surtout pendant la Renaissance, la culture de la place publique s'opposait à la culture des classes dominantes. Le rire populaire détrônait, d'une façon symbolique et temporaire, la culture du sérieux proposée par le pouvoir.

Derrière l'image du carnaval (et d'une littérature « carnavalisée ») on perçoit une utopie antiautoritaire, que Bakhtine opposait tacitement aux utopies officielles ; mornes ou sanglantes, imposées par le pouvoir stalinien. La situation politique et idéologique de l'Union soviétique dans les années 30 éclaire donc, au moins partiellement, la genèse de l'œuvre de Bakhtine. Mais le soudain retentissement international qu'elle a eu dès la fin des années 60, de Berkeley à Paris, a évidemment d'autres raisons, liées au climat culturel qui a précédé et suivi mai 68. p.315

> J'ai été très surpris, écrivait en 1969 Italo Calvino, en découvrant, caché dans un chapitre du livre de Bakhtine sur Dostoïevski, un modèle de « révolution permanente » qui, bien que lié d'une façon spécifique à l'Antiquité et au Moyen Age, pourrait constituer le modèle d'une société à venir, harmonisant des exigences contradictoires : une

> société fondée sur l'alternance de périodes subversives de carnaval-consommation et de périodes d'austérité productrice.

Derrière les remarques mi-ironiques de ce lecteur passionné de Fourier, on entrevoit quelque chose de très sérieux. Certes, la société décrite par Bakhtine, où les déviants n'existaient pas, parce que norme et déviance étaient également prévues par le calendrier, a de quoi fasciner les humains du XX^{e} siècle finissant. Mais cette société a-t-elle jamais existé ? Ou bien doit-on la regarder comme une utopie rétrospective, sans valeur historique ?

3. Autant que je sache, les rapports entre textes et contextes, entre la littérature et l'histoire au sens large du mot, n'ont jamais fait problème pour Bakhtine. Ces rapports allaient d'eux-mêmes — ce qui impliquait évidemment une attitude polémique à l'égard des thèses des formalistes. Mais dans le cas de Rabelais cette approche soulève bien des difficultés. Une œuvre d'une telle complexité, touffue d'érudition, peut-elle jeter des lumières sur ce qu'on appelle « culture populaire » ? Si on refuse la conception simpliste de la littérature comme miroir de la vie ou de la société, on devrait reconstituer le degré précis d'élaboration (on pourrait dire, pour poursuivre la métaphore optique, de *diffraction*) repérable dans le texte dont on parle. Bakhtine, par contre, trouve dans le texte de Rabelais l'écho fidèle de certaines attitudes de la société où il avait été conçu : il ne s'interroge pas sur les modalités de son propre déchiffrement. Mais l'état spécifique de la réalité extratextuelle que ce livre évoque suggère d'autres objections. Ce que nous savons de la culture populaire pendant le Moyen Age et la Renaissance est tiré surtout de documents littéraires, parfois très élaborés du point de vue

rhétorique, où les attitudes et les comportements des paysans et des artisans de la ville sont regardés de loin, sur un ton grotesque ou franchement hostile. Chercher dans ce genre de textes une confirmation des hypothèses formulées à partir du texte de Rabelais paraît un procédé assez risqué — plus ou moins proche du p.316 cercle vicieux. Prenons le cas des rituels du carnaval, où Bakhtine trouve la clé pour déchiffrer la culture populaire. L'image présentée par Bakhtine correspond sans doute au stéréotype *littéraire* du carnaval ; mais sur ce qu'il y avait au-delà du stéréotype, par exemple sur les attitudes du menu peuple des villes ou des villages, nous sommes très mal informés. L'anthropophagie symboliquement exhibée à Romans en 1584 pendant le carnaval, maintenant célèbre, analysée par Emmanuel Le Roy Ladurie, paraît confirmer les réflexions de Bakhtine sur les implications agressives et subversives du rituel carnavalesque. Pourtant les événements qui se passèrent à Romans étaient liés à une situation exceptionnelle, envenimée par toute sorte de tensions politiques et sociales. Pour savoir ce qui se passait pendant les carnavals normaux il faudrait une recherche poussée, de longue durée, portée sur une ou plusieurs villes, sur une ou plusieurs régions.

4. Le dossier que je vais vous présenter, d'une façon forcément synthétique, est autre chose. Il s'agit des résultats d'une enquête que j'ai menée pendant trois ans avec mes étudiants de Bologne, sur des phénomènes assez curieux, qui n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique — si l'on excepte un article, très dense et très brillant, écrit par le médiéviste allemand Reinhard Elze. On verra que certaines analogies entre ces phénomènes et le carnaval — plus

précisément, le carnaval interprété par Bakhtine — nous permettront de jeter quelque lumière sur le problème qu'on vient de poser : les rapports entre norme et déviance, entre règle et transgression, dans des sociétés comme celles de l'Ancien Régime où il n'y avait pas de *déviants* dans le sens véritable du mot.

Les documents que nous avons recueillis portent, en gros, sur deux séries d'événements : d'un côté, pillage des biens et des corps des évêques, des cardinaux et des papes après leur mort, de l'autre, pillage des palais des cardinaux qui venaient d'être élus au pontificat, ou bien pillage des cellules que ces mêmes cardinaux avaient habitées pendant le conclave. Personne, parmi les observateurs contemporains (une expression passablement vague !), ne paraît avoir perçu une liaison quelconque entre les deux séries p.317 d'événements que je viens de mentionner. Je crois pourtant qu'une liaison existe — au moins au niveau morphologique. De ce point de vue l'ensemble peut être regardé comme une entité, artificielle, oui — mais non arbitraire.

Le phénomène le plus ancien est, de beaucoup, le pillage des biens des évêques : une coutume condamnée déjà par le concile de Chalcédoine, en 451. En parcourant d'une façon systématique la grande collection des actes des conciles éditée par Mansi, j'ai repéré des dizaines de condamnations semblables à celle-ci. Il paraît qu'au XVIII^{e} siècle la coutume était encore bien vivante. Toutefois, derrière la répétition des formules on entrevoit des changements importants. Au début, les protagonistes des pillages étaient des clercs. En 546, le concile de Valence, en Espagne, mentionne, à côté des clercs, les familiers de l'évêque décédé, en précisant que ces gens avaient l'habitude de voler, non seulement des objets qui se trouvaient dans la maison de l'évêque ou dans

l'église, mais aussi de l'argent, des ustensiles, du froment, du bétail. A Rome, où dans le palais de l'évêque — le Latran — s'accumulaient d'énormes richesses, le phénomène prit des proportions considérables. En 885, le pape Etienne V, comme nous apprend la biographie conservée dans le *Liber pontificalis,* découvrit après son élection que la garde-robe où étaient gardés les trésors, la cave et le grenier étaient entièrement vides : vases, vêtements brodés, joyaux (y compris une croix d'or donnée par Bélisaire), vin, froment — tout avait été volé. Dans un cas comme celui-là, on comprend que les pilleurs n'étaient plus un petit groupe, mais une véritable foule. Vingt ans après, en 904, le concile, qui avait été convoqué par le pape Jean IX pour réhabiliter la mémoire du pape Formose, lança une violente réprimande contre ceux qui avaient l'habitude de piller les biens des évêques après leur mort. On remarquait aussi que dans plusieurs diocèses les choses se passaient de la même façon qu'à Rome.

Ce genre de pillage était désormais une tradition, dûment condamnée mais, en même temps, tacitement reconnue par les autorités ecclésiastiques. On dirait que les pilleurs agissaient dans un climat d'impunité à peu près totale. Quelques siècles plus tard, la physionomie des pillages changea à nouveau. De plus en plus les seigneurs $_{p.318}$ féodaux essayèrent d'exploiter la situation d'incertitude qui se créait dans les diocèses à la mort de l'évêque, pour confisquer les biens qu'il avait laissés. Il ne s'agissait plus seulement d'objets ou de denrées alimentaires, mais de terres, de bâtiments. Rien de comparable aux pillages dont on a parlé jusqu'à maintenant, même si peut-être les seigneurs se réclamaient de l'ancienne coutume. En tout cas,

pendant l'âge de la réforme grégorienne, la hiérarchie ecclésiastique commença à s'opposer aux prétentions du pouvoir laïque — y compris à l'usage de confisquer les biens des clercs après leur mort. A la fin du XIII^{e} siècle la situation était désormais renversée. C'était la Chambre apostolique qui confisquait les propriétés des évêques ou des cardinaux décédés, se réclamant d'un droit qui, à la fin du XV^{e} siècle, fut appelé « droit de dépouille », *jus spolii.*

Dans les actes du concile romain de 904, on disait que les pilleurs justifiaient leur comportement en se réclamant d'une *praesumptio,* c'est-à-dire d'un droit abusif. Entre ce droit coutumier, purement informel, et le *jus spolii* proclamé par le droit canon presque six siècles après, y a-t-il un rapport historique ? Cette hypothèse, avancée d'une façon très prudente par Reinhard Elze, qui voit dans le premier une sorte de préhistoire du second, est évidemment très difficile à prouver. En tout cas, ce qui saute aux yeux, ce sont les différences, au niveau social et culturel, entre les deux droits. Derrière les pillages qui suivaient la mort des évêques ou des papes, on entrevoit l'existence d'une norme juridique vernaculaire, concernant la propriété ecclésiastique. (En fait, pas seulement ecclésiastique : on pense au cas célèbre du palais de Pavie, pillé et même détruit en 1024, après la mort de l'empereur Henri II.)

A cette norme non écrite se rattache aussi, vraisemblablement, le deuxième groupe de phénomènes que nous avons mentionné auparavant : les pillages qui avaient pour cible les biens des cardinaux qui venaient d'être élus au pontificat. Les témoignages les plus anciens sur cette coutume remontent à peu près à la fin du XIV^{e} siècle. Vers la moitié du XV^{e}

siècle, Enea Silvio Piccolomini rappelle dans ses mémoires que, juste après son élection, tandis que les serviteurs des cardinaux volaient ses livres et ses vêtements, p.319 gardés dans la cellule qu'il avait habitée pendant le conclave, la populace pillait son palais, s'emparait des marbres précieux, les brisait en mille pièces. Cette coutume, qu'Enea Silvio définissait comme « lamentable », avait été l'objet, quelque temps avant, d'une condamnation officielle, formulée dans le décret *De non spoliando eligendum in Papatu,* approuvé par les Pères réunis à Constance en 1417. « Certains, disait le décret, se réclamant d'un abus condamnable, pensent faussement que, puisque celui qui vient d'être élu a touché, pour ainsi dire, le sommet de la richesse, ses biens peuvent être confisqués par qui que ce soit. » On dirait que cette explication — « ayant touché, pour ainsi dire, le sommet de la richesse (*quasi culmine divitiarum adepto*) » — nous donne, presque entre guillemets, le discours des protagonistes des pillages, ou au moins de certains pillages. Leur comportement aurait donc été inspiré par le désir de rabaisser symboliquement l'autorité — une attitude qui rappelle de près l'idéologie carnavalesque décrite par Bakhtine. Certes, le bien-fondé des mots que nous venons de citer n'est pas très clair. S'agissait-il d'un propos recueilli dans la foule des pilleurs ou bien d'une conjecture, plus ou moins arbitraire, d'un observateur, qui se serait glissée dans le texte du décret conciliaire ? En tout cas, même si c'était une interprétation, elle n'était pas isolée. Trois siècles après, en 1740, un chroniqueur bolonais dit à peu près la même chose, en expliquant pourquoi le palais du cardinal Lambertini, qui venait d'être élu au siège pontifical sous le nom de Benoît XIV, avait été pris d'assaut par une foule enthousiaste.

« Ils pensaient, dit le chroniqueur, que le palais, dans cette circonstance, était à eux. »

5. Les pillages qui suivaient la mort du pape ou son élection, mentionnés dans le *Liber pontificalis* ou dans les mémoires d'Enea Silvio Piccolomini, se sont prolongés jusqu'au XIX^{e} siècle. Cette continuité, à travers un millénaire, d'une transgression tolérée, liée à des circonstances précises, a quelque chose de singulier — même de troublant. Et pourtant, on pourrait objecter que ce mot *continuité* — qui d'ailleurs n'explique rien — fait simplement écho aux stéréotypes des sources. Ce que nous percevons à travers les actes $_{p.320}$ des conciles, ce sont surtout les réactions des autorités (ou des chroniqueurs plus ou moins proches des autorités) à l'égard des pillages. Même les mémoires du pape Piccolomini — témoignage qui n'a rien d'officiel — ne nous disent pas grand-chose sur ces pilleurs anonymes. Qui étaient-ils ? De quelle couche sociale venaient-ils ? Pourquoi se croyaient-ils légitimés dans leurs vols, dans leurs violences ? On n'en sait rien. Il faut donc élargir le dossier, en essayant de trouver des sources plus souples, plus ouvertes à des réalités différentes — des sources plus *dialogiques,* aurait dit Bakhtine.

On songe immédiatement aux richesses imprévisibles des archives criminelles. Comme je le disais auparavant, l'attitude des autorités envers ce genre de pillages était ambiguë. Il arrivait parfois que les pilleurs, ayant dépassé sans s'en apercevoir la limite invisible entre ce qui était toléré et ce qui ne l'était pas (même dans ces circonstances exceptionnelles), étaient poursuivis par la justice. Or, les procès auxquels ils étaient soumis nous livrent une image assez différente des coutumes dont nous

sommes en train de parler. Il s'agit de différences d'ordre soit géographique et chronologique, soit de contenu. Tandis que le dépouillement des séries de procès criminels conservées à Rome a été, jusqu'à maintenant, décevant, les recherches menées dans les archives de Bologne, de Modène, de Mantoue ont permis de recueillir un dossier très riche. Ces procès, échelonnés entre le XV^{e} et le XVII^{e} siècle, montrent que les pillages suivant l'élection du pape arrivaient aussi en dehors de Rome, dans les diocèses qui avaient été administrés dans un passé plus ou moins récent par le cardinal qui venait d'être élu. Les signes visibles du pouvoir de celui-ci étaient la cible préférée (mais non exclusive, comme on verra) des pilleurs. Parfois les violences étaient déchaînées par une fausse nouvelle. A Mantoue, en 1522, lorsqu'on apprit, par des lettres envoyées de Rome, que le cardinal Sigismondo était devenu pape (ce qui était faux), la foule prit d'assaut, en signe de fête, des bâtiments qui étaient propriété de la famille Gonzaga. En 1559, dans quelques villages autour de Mantoue — Felonica, Sermide — des pillages furent déchaînés par une rumeur semblable, concernant le cardinal Ercole Gonzaga. Dans les deux p.321 cas, à l'arrivée des lettres qui annonçaient l'heureuse nouvelle, les fonctionnaires du duc de Mantoue prirent immédiatement des contre-mesures. Ces pillages n'avaient donc rien d'aléatoire : au contraire, ils étaient une pratique prévue, où désordre et violence s'articulaient selon des formes reconnaissables, on dirait presque des règles. Prenons le cas de Felonica, un village tout près de Mantoue, où l'abbaye bénédictine de Felonica (qui comptait parmi les bénéfices d'Ercole Gonzaga) fut saccagée en 1559. Ayant vaincu la faible résistance de l'administrateur, tous les hommes du village (on a l'impression que les femmes ne participaient jamais à

ces événements) s'emparèrent des biens de l'abbaye : cinq cents brebis, quatre-vingts chevaux, vingt vaches, du lin, des lits, des draps, des ustensiles de cuisine, pour un total de 2.500 écus. Après le pillage, le partage. On fit quatre parts qu'on destina, respectivement, aux membres de la communauté, à la noblesse locale, au curé, à l'administrateur de l'abbaye : les Trois Etats, plus la prétendue victime. On devine aisément l'intrigue.

Quelques jours après, le duc de Mantoue envoya à Felonica un de ses fonctionnaires, Camillo Suardo. Après un procès rapide, les responsables (y compris l'administrateur) furent identifiés, et acquittés. Les efforts de Suardo pour obtenir la restitution de ce qui avait été volé n'eurent pas de succès. On finit, bon gré mal gré, par reconnaître tacitement la loi non écrite qui donnait à qui que ce soit un droit éphémère de propriété sur les biens du nouveau pape — même si celui qui avait été élu ne s'appelait pas Ercole Gonzaga !

6. On ne peut pas généraliser le cas de Felonica. Dans un espace urbain, les pillages dont nous parlons se passaient d'une façon moins paisible que dans une petite communauté villageoise. A Bologne, les manifestations de joie qui suivirent l'élection d'Urbain VII (Giovan Battista Castagna), ou celle de Grégoire XV (Alessandro Ludovisi), qui avaient été, respectivement, gouverneur et archevêque de Bologne, déchaînèrent, en 1590 et en 1621, de véritables tumultes. A travers les archives criminelles on peut reconstituer l'image d'une ville où, pendant quelques jours, on saccagea les $_{p.322}$ fours et les boutiques, on viola les femmes, on tira des coups de pistolet contre des ennemis, dans une atmosphère d'impunité presque totale. On songe à l'image

bakhtinienne du carnaval : une période de transgression temporaire, une parenthèse éphémère de déviance, où l'autorité était symboliquement rabaissée, où la culture populaire du rire faisait éclater les contraintes coutumières imposées par la culture officielle. Ce stéréotype foncièrement littéraire correspond-il donc à des pratiques sociales qui, loin d'être liées au calendrier, ainsi que le carnaval, étaient déclenchées par des circonstances exceptionnelles ?

On sait que le concept de culture populaire — qui joue un rôle central dans l'œuvre de Bakhtine — a soulevé, parmi les historiens, beaucoup de perplexités, soit du point de vue terminologique, soit du point de vue du contenu. Et pourtant, il paraît difficile de nier les racines populaires, même folkloriques, des normes tacites qui inspiraient les pillages après la mort du pape ou à l'occasion de son élection. Les informations que nous avons recueillies sur la composition sociale des pilleurs vont dans le même sens. « *Vilissima plebs* », du menu peuple : ces mots lancés avec dédain par Enea Silvio Piccolomini pour décrire la foule qui, en 1458, avait pris d'assaut son palais romain, auraient pu s'appliquer à bien d'autres événements semblables. Parmi les pilleurs bolonais de 1590 ou de 1621, par exemple, il y avait de jeunes tisserands, des marchands d'épées, des apothicaires, des greffiers du Sénat. On rencontre aussi un gentilhomme, qui essaya d'exploiter la situation de désordre qui dominait la ville pour venger un tort qu'il avait subi quelque temps auparavant, mais il ne se mêlait pas aux pilleurs. On dirait que ces pillages, au Moyen Age et au début de l'âge moderne, surgissaient de la culture de la place publique — cette même culture qui, selon Bakhtine, nous permet de comprendre la signification du carnaval.

7. Nous avons souligné certaines analogies : mais à côté d'elles il y avait, entre le carnaval de Bakhtine et nos pillages, une divergence profonde. Le tableau dessiné par Bakhtine est dichotomique : d'un côté, le pouvoir, de l'autre, le peuple ; d'un côté, la culture du $_{p.323}$ sérieux, de l'autre, la culture du rire, symbolisées, respectivement, par carême et carnaval. Or, ce schéma ne fonctionne pas du tout dans le cas des pillages. Il y a un détail qui nous empêche d'accepter la perspective dichotomique de Bakhtine. Parmi les éléments, on dirait presque les traits, qui nous permettent d'isoler les pillages dont nous parlons en tant que phénomène spécifique, il y en a un qui, jusqu'à maintenant, n'a pas été mentionné : les assauts contre les juifs. Il s'agissait pourtant d'une constante, ou presque. A Modène en 1457, à Mantoue en 1522, à Sermide (un petit village tout près de Mantoue) en 1559, à Bologne en 1590, les pilleurs se dirigent aussitôt que possible soit vers les banquiers juifs, soit vers le ghetto (là où il y en avait un). A Modène la foule organise un procès populaire contre un prétendu usurier ; à Sermide on tire des coups de fusil contre les maisons des prêteurs à intérêt ; à Bologne on saccage la synagogue, en détruisant les livres sacrés. Pourquoi l'hostilité latente contre les juifs éclatait-elle dans ces circonstances ? La réponse à cette question va se chercher, à mon avis, dans les relations ambiguës que les autorités politiques et religieuses (et plus spécialement les papes) entretenaient avec les juifs. Pour la foule, les juifs étaient vraisemblablement « les juifs du pape » — une propriété parmi d'autres, qu'on pouvait saccager, comme on saccageait la cave ou le grenier de l'abbaye de Felonica.

8. Jusqu'à maintenant je n'ai pas essayé de justifier le titre que

j'ai choisi pour vous présenter cette recherche : *pillages rituels.* Certes, l'adjectif *rituel* est employé ici d'une façon un peu métaphorique. Mais si l'on accepte qu'on parle de rite chaque fois que l'on rencontre des comportements sociaux liés à des circonstances spécifiques, et organisés selon des modalités spécifiques, je crois qu'on a le droit de parler, dans les cas que nous sommes en train d'analyser, de pillages *rituels.* Au fond, des éléments rituels ont été identifiés même dans les pillages et les violences déclenchés par les crises alimentaires, si fréquentes dans les sociétés d'Ancien Régime. Dans les situations dont j'ai parlé, les traits symboliques me paraissent beaucoup plus importants. Cela dit, on se demande pourquoi les foules exerçaient, à Rome, à Mantoue ou ailleurs, un droit $_{p.324}$ informel de pillage précisément dans les circonstances qu'on a décrites. A première vue, la réponse paraît simple. Ces pillages, c'étaient des rites de passage, liés soit à la mort réelle d'un évêque ou d'un pape (beaucoup plus rarement, d'un empereur), soit à la mort symbolique, soulignée par le changement de nom, du cardinal qui venait d'être élu au siège pontifical. La pertinence, dans ce contexte, de la catégorie « rites de passage », paraît confirmée par une page du grand essai de Robert Hertz, « Sur la représentation collective de la mort », paru dans l'*Année sociologique* en 1907. Dans cet essai, où la découverte des rites de passage était formulée pour la première fois, deux ans avant la parution du livre célèbre d'Arnold Van Gennep, Hertz décrivait les cérémonies de deuil qui, dans les îles du Pacifique, suivaient la mort du roi ou du chef. Une période de désordre commençait, caractérisée par toutes sortes d'excès ou de transgressions par rapport à la vie normale : orgies sexuelles, automutilations, pillages des propriétés du roi, etc. C'est surtout ce

dernier détail qui paraît suggérer une analogie surprenante entre l'Italie du Moyen Age ou du début de l'âge moderne, d'un côté, et les îles du Pacifique, de l'autre. Que pourrait signifier cette analogie ? Sommes-nous en présence d'une réaction universelle, ou presque, déclenchée par des situations semblables dans des sociétés tout à fait différentes ? On peut aisément imaginer que la mort d'un chef (d'un roi, d'un pape) était perçue, soit en Italie, soit dans les îles du Pacifique, comme un phénomène qui impliquait une période d'intervalle — une rupture sociale, voire cosmique. Je dois avouer que cette interprétation me paraît un peu facile. En tout cas, ce sentiment de rupture cosmique n'a pas laissé la moindre trace dans les documents. La similitude dont je parlais tout à l'heure ne pourrait-elle pas être liée à notre façon à nous de percevoir certains phénomènes sociaux ? La question reste ouverte.

9. Les phénomènes que j'ai essayé d'analyser me paraissent en même temps marginaux et exemplaires. Exemplaires, parce qu'ils montrent comment, dans une même société, à la même époque, des normes culturelles contradictoires (la prohibition de piller, l'exhortation au pillage) pouvaient soit s'intégrer, soit s'opposer d'une p.325 façon violente. Les autorités elles-mêmes reconnaissaient que les comportements des pilleurs obéissaient à une norme, à une loi. Une loi abusive, certes une *praesumptio* — qui montre toutefois que la notion de déviance (notion normocentrique et normalisatrice par excellence) était tout à fait étrangère aux phénomènes dont nous parlons. Il y a plus : la notion de déviance nous empêcherait de reconnaître les contradictions multiples qui s'exprimaient dans les pillages : entre les autorités et les pilleurs d'un côté, entre les pilleurs et les juifs de l'autre.

Il s'agissait quand même de phénomènes marginaux, sans véritable importance, au moins aux yeux des autorités. Ces pillages, on les attendait. Même si, probablement, on les regardait comme une sorte de soupape, on prenait des précautions, par exemple en déménageant les prisonniers que la foule, dans les circonstances qu'on a dites, essayait de libérer. A l'attitude ambiguë des autorités faisait écho l'attitude ambiguë des pilleurs. En voici deux exemples. A Bologne, en 1590, un groupe de pilleurs entre dans la synagogue, et s'enfuit avec une boîte à aumônes, où il y avait un peu d'argent. Tout de suite une discussion surgit entre les pilleurs. Etait-il licite de voler la boîte ? Que devait-on en faire ? La restituer ou pas ? On perçoit la question centrale, qui n'était pas formulée (du moins, elle ne l'est pas dans nos sources) : les fêtes pour le nouveau pape, la situation exceptionnelle liée à cette élection, justifiaient-elles le vol ? Trente ans après, toujours à Bologne, pendant les fêtes en l'honneur de Grégoire XV, un groupe de pilleurs aperçut, dans la rue, un cheval sans maître. Est-ce qu'on pouvait garder le cheval, ou pas ? Après de longues discussions, ces pilleurs timides posèrent la question au gouverneur de la ville — qui les envoya tout de suite en prison.

Evénements marginaux, éphémères, minuscules. Et pourtant, il nous permettent, soit de poser des questions de longue durée, soit de saisir, dans une situation presque de laboratoire, la façon dont des individus concrets réagissaient à la pression contradictoire de deux normes opposées.

*

Entretien

@

Mme LUCIE BOLENS : Je remercie M. Ginzburg de nous avoir, une fois de plus, montré à quel point l'histoire était subtile et pleine de surprises. Comme vous avez pu le constater, il n'y a pas, là, de chasse aux sorcières ; c'est même la déviance qui s'y trouve présentée comme une norme. C'est là une manière de montrer que la coercition peut ne pas exister, que l'histoire n'est pas déterminée, une manière de retrouver, au-delà de la biologie, *Le jeu des possibles* de François Jacob. Les sorciers de M. Ginzburg dans le livre sur les *Benandanti* ne sont pas ceux de l'Espagne ou d'autres aires culturelles.

Afin de m'aider à instaurer une discussion avec M. Carlo Ginzburg, j'ai invité MM. Charles Mela, de la Faculté des lettres de l'Université de Genève, et Antonio Andreoli, chargé de cours au Département de psychiatrie de l'Université de Genève, à nous faire part de leur point de vue.

M. CHARLES MELA : Comme tout le monde, j'ai été frappé par la qualité et l'originalité de la démarche que nous propose C. Ginzburg ; il s'agit de trouver un nouvel objet historique. On a analysé les fêtes, les jeux, les joutes, comme des phénomènes de mentalité collective liés à des structures sociales ; nous avons ici un nouvel objet : le pillage. Au lieu de l'interpréter comme une sorte de réaction incontrôlée, C. Ginzburg souligne son caractère ritualisé et son inscription dans les pratiques, qui bouleversent notre approche du rapport entre norme et déviance.

J'aimerais pourtant prendre le contre-pied des analyses fondées sur les traditions populaires ou folkloriques. J'ai relevé deux points dans la conférence, qui apportent, sauf erreur de ma part, de l'eau à mon moulin. Il s'agit du fait que les femmes ne participent apparemment pas à ces pillages, et du fait que les juifs en soient les victimes. Il faudrait expliquer ces deux données dans un phénomène passionnant du fait qu'à la mort d'un chef spirituel on pille ses biens matériels. Ce qui me vient immédiatement à l'esprit, c'est une citation scripturaire. Dans le *Calvaire* de Mantegna — 1457-1459 — on voit représentés, dans la Crucifixion, des soldats qui jouent aux dés la tunique du Christ, ce qui est remarquable, ici,

c'est qu'il s'agit d'une tunique sans couture, c'est-à-dire un vêtement sacerdotal. En forçant un peu l'hypothèse, on pourrait considérer que tout part de ce texte, qui permet de mettre en perspective toute la littérature ou le théâtre médiévaux, ce qui s'est joué dans la rupture du christianisme avec le monde antique. On irait ici à l'encontre des thèses relatives aux traditions souterraines populaires. Le contexte de la crucifixion est extrêmement intéressant : d'abord, on joue la tunique aux dés ; ensuite, vient le *Stabat Mater* ; puis, vient le cri du Christ : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » ; enfin, vient le coup de lance donné au Christ. Je rappelle que le : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », est repris dans le même psaume (21) $_{p.327}$ que la phrase par laquelle le Christ prophétise que tout sera volé, et même joué aux dés. J'aimerais opposer deux comportements possibles, autour de cette scène de la Crucifixion : il y a d'abord le culte des reliques de la Passion — à la limite, c'est le Graal, à partir du coup de lance — ; il y a ensuite le pillage — à partir du jeu de dés —, c'est-à-dire le vol de l'étoffe et des biens qui appartiennent au chef spirituel. Dans le mot *piller,* qui n'apparaît en français qu'à partir du XIV^{e} siècle, on *a pileum,* le chiffon. On peut se demander pourquoi les pillards voulaient se saisir à tout prix des biens matériels qui appartenaient au corps du mort. Cela peut être parce qu'on veut répéter le mouvement des soldats qui ont joué aux dés la tunique du Christ. Mais on sait aussi ce qu'était le mouvement des reliques : un des phénomènes les plus considérables de rupture avec la tradition antique. Peter Brown rappelle que l'œuvre du christianisme a été de répandre, sur toute la carte de la Méditerranée, des tombes de morts. C'est la grande rupture avec l'Antiquité. On a désormais les tombes de gens qui sont des saints, qui sont des lieux de pèlerinage, où l'on peut trouver un intercesseur ou un patron, entre ce monde et l'autre. Le fait d'avoir un saint comme patron, d'avoir un nom de baptême, représente la fin de l'astrologie. Au lieu de naître sous un signe, on prend le nom d'un saint et on appartient du coup à une autre naissance. On déjoue ici l'environnement et le rythme naturels. Ce qui est passionnant, c'est de constater qu'on veut dès lors posséder un bien du mort : il se fait tout un commerce de reliques. A Rome, en particulier, puisque tout le monde ne peut avoir un morceau des habits ou des objets de saint Pierre, on dispose des chiffons à l'intérieur du sanctuaire, ces chiffons ont touché le cercueil ou le corps du mort. Cette affaire ne serait-elle pas, précisément, une question de *pileum,* le pillage, et de *brandea,* c'est-à-dire les chiffons qui ont touché le corps du saint, les reliques ?

On aurait donc un couple opposé. D'un côté, un pillage rituel qui s'organiserait sur le modèle scripturaire de ceux qui ont tiré au sort la tunique du Christ, de l'autre, le culte des reliques qui appartiennent au saint, et qui constituent, d'après Paulin de Nole, une autre Voie lactée, mystique. Ne peut-on pas admettre que l'un des deux éléments qui m'ont frappé — absence des femmes et attaques contre les juifs — soit de fondement scripturaire ?

M. CARLO GINZBURG : J'accepte la provocation ! Dans le cas qui nous préoccupe, il y a eu un problème, tout à fait conscient, de construction de l'objet historique. Il fallait tracer des bornes, pour que la recherche puisse avoir lieu. On pourrait se disputer, sur ces bornes : on pourrait me dire que j'ai suggéré l'existence de rapports entre des phénomènes qui n'étaient pas liés. Je suis prêt à en discuter.

L'objet est néanmoins constitué. Il est un peu troublant, ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'un phénomène qui se déroule pendant un millénaire, et qu'il lui manque un soutien textuel explicite, auquel les pillards auraient pu se référer. Vous suggérez l'existence d'un support textuel implicite. L'idée que des gens, pendant mille ans, soient descendus dans la rue pour piller et $_{p.328}$ voler, en obéissant à un modèle scripturaire, me paraît difficile à accepter. Il y a là un problème de méthode. Qui a le pouvoir de la preuve ? Nous avons un objet, et des explications possibles. Votre explication, qui est en soi-même possible, devrait au moins être fondée sur un texte, un document ou un indice, même faible. Sans cela, nos idées sur les foules, les pillages, etc., sont quelque peu heurtées par cette explication.

Mme LUCIE BOLENS : A vous entendre, l'un et l'autre, tout se serait passé fort civilement, et j'ai un peu de peine à ne pas rappeler que mes dossiers sur l'Inquisition montrent une réalité autrement plus violente. Ce qui se passe en Espagne — je ne parle que de ce que je connais —, c'est la disparition de croyances diffuses, de rituels paysans, qui existaient déjà en Grèce, que Rome avait intégrés, mais qui étaient aussi en place, depuis longtemps, en Espagne même ; le christianisme n'avait pas aboli ces mythologies, jusqu'au moment où le pouvoir se saisit de la vérité. Ce qu'il faudrait dire, c'est que cela n'a pas toujours été le cas, et que la question devient dangereuse lorsqu'une vérité s'érige en dogme. Je dis bien vérité : il a été question ici de norme, la norme suppose un consensus ; or, dans certains cas, ce qui apparaît comme vérité est

une vérité de minorité. Toute l'histoire médiévale est particulièrement intéressante du point de vue de l'intériorisation progressive de nouvelles normes. Au XI^{e} siècle, dans la région d'Orléans, on brûle onze prêtres qui, pourtant, s'étaient avérés des hommes absolument exemplaires sur le plan moral : ils dérangeaient. Il faut quand même évoquer ce problème, car, un peu plus tard, le pouvoir des spécialistes de la vérité va devenir si dérangeant qu'il y aura un renversement des valeurs.

Ce qui m'a passionnée, dans le livre de Carlo Ginzburg *Les Batailles nocturnes,* c'est de voir comment l'agriculteur, le meunier vont bientôt être dépossédés d'eux-mêmes, parce qu'il est très difficile d'être seul en face de tout le monde. Les interrogatoires étaient faits de telle sorte qu'ils répondaient à des schémas mis au point de siècle en siècle ; ils étaient présentés de telle sorte qu'au bout d'un moment, j'en suis convaincue, le prétendu sorcier était certain qu'il n'avait pas vu un ange, mais le diable. Dans ce glissement, il me semble qu'on peut voir la fragilité de la vérité dominante. Ce qui me pose un problème, c'est de savoir quand une norme risque de devenir oppressive, alors même que la sécurité de la société n'est pas en cause. Norme et déviance, c'est le problème de la sécurité d'une société, et c'est le problème des courroies de transmission entre ses différents organes. Votre exemple des pillages, à la limite, est celui d'une merveilleuse déviance, par opposition au cliché qui voudrait que cela se passe toujours comme je viens de vous le dire pour l'Espagne. Nous savons au moins que ça n'a pas été le cas pour les pillages rituels que vous avez décrits. Je voudrais savoir pourquoi ces pillages disparaissent.

M. CARLO GINZBURG : Je dois dire que je ne sais pas. Je n'ai pas vraiment étudié la question de la fin des pillages. J'ai des exemples au XVIII^{e} siècle. Une autobiographie mentionne par hasard le $_{p.329}$ fait que la tradition était encore vivante. Je crois, en tout cas, que le problème que j'ai abordé ici est très différent de celui de la chasse aux sorcières. Nous avons le cas d'une complicité entre les autorités et les pilleurs, complicité assez fragile, qui me fascine, parce que les historiens ont tendance à étudier les affrontements, plutôt que les complicités. Celles-ci, la plupart du temps, ne laissent pas de traces, et sont donc beaucoup plus difficiles à étudier. J'avais l'impression, en travaillant là-dessus, de dessiner des nuages, c'est-à-dire de saisir quelque chose qui ne possédait pas de structure évidente. Pourtant, il y avait une structure.

L'attitude flexible des autorités est un fait très important, qui explique la continuité du pouvoir. Si ce dernier avait réagi de façon rigide, je crois qu'il aurait été très faible. Sa flexibilité explique la continuité de la société, au fond. Il y a une chose à laquelle je n'avais jamais pensé, et qui me vient maintenant à l'esprit : derrière cette étude, que j'ai menée avec mes étudiants, il y a peut-être eu une suggestion inconsciente, à savoir la continuité de la société italienne pendant les années du terrorisme. C'est un phénomène qui m'a beaucoup frappé. La société s'est perpétuée, par-dessus les tensions : cela a peut-être joué un rôle, dans ma recherche.

M. RAINER MICHAEL MASON : J'aimerais revenir à ce que vous appelez l'objet, en vous posant deux brèves questions. Vous nous avez décrit, si j'ai bien compris, une coutume dans laquelle la passivité du juge répondrait à la vacance du pouvoir. Or, vous affirmiez précédemment que cette coutume n'était pas constante, qu'il y avait des intermittences. Ma question est donc de savoir ce qu'il en est de ces intermittences ; sur quoi peut-on les indexer, puisqu'elles sont également révélatrices ? Seconde question : de tels pillages ont-ils été constatés ailleurs qu'en Italie ?

M. CARLO GINZBURG : Le problème des cas négatifs est tout à fait central, comme toujours. J'ai essayé de construire un modèle qui me permette de trouver des documents ; je disposais de très longues séries, dans les archives criminelles de Bologne : 30.000 volumes de procès criminels, entre le début du XVI^{e} et la fin du XVIII^{e} siècle. On ne peut pas chercher sans guide. Je suis parti de l'idée que des papes bolonais avaient été parfois élus, et j'ai formulé quelques hypothèses. L'année 1621 me paraissait bonne, du point de vue de mon projet. Mais maintenant, je cherche des cas négatifs. Il y a parfois des lacunes importantes dans les documents, et il est donc difficile de montrer que les conditions ont pu se trouver réunies pour qu'ait lieu un pillage, sans que ce dernier se passe.

Je ne sais pas s'il y a eu des pillages analogues, hors d'Italie. Tous les cas que j'ai isolés étaient liés à l'Italie, du fait de la proximité des archives. Nous avons surtout cherché à Bologne et dans ses environs. Je ne sais pas si quelque chose de semblable s'est produit dans le Sud. Pour cela, il faudrait élargir l'enquête.

M. ANTONIO ANDREOLI : p.330 En tant que clinicien, je suis en mauvaise posture, au milieu d'hommes si érudits... J'ai pourtant eu l'occasion, grâce à une année sabbatique, d'écrire un livre sur la fête. Le sujet de ces Rencontres et la conférence de M. Ginzburg m'ont rappelé mon intérêt pour la fête, et plus précisément pour le rapport qui existe entre la maladie mentale et la fête. La fête, en effet, peut être parfois une métaphore qui éclaire certains aspects de la folie ou de la maladie mentale.

Ce qui me frappe, dans ce que vous nous avez dit, c'est que tout paraît commencer par la fête, et non par la révolte. Il est vrai que, dans les régions que vous décrivez — et dont je suis originaire —, il arrive que se manifeste un anticléricalisme important, qui existe encore aujourd'hui, et qui était sans doute accru, autrefois, par la présence concrète du pouvoir temporel du pape. Apparemment, une situation de fête se créait autour d'un départ, d'une cérémonie ou d'un rite funèbre. Mais elle dégénérait en quelque chose de différent. Cela nous est bien connu, à travers tout ce que vous nous avez rappelé du carnaval. C'est une situation où le désordre prend la place de l'ordre, où l'esclave prend la place du maître, où un enfant ou un malade mental est proclamé roi. La hiérarchie des valeurs est renversée. Ce qui m'intéresse, là, c'est qu'un rapport s'établit entre la situation de deuil et la fête ; quelque chose de destructeur échappe au contrôle, et apparaît soudain. Dans ce sens, je me demande s'il ne s'agit pas là d'un rite de passage. Ce qui constituerait le rite de passage, serait la célébration et la confrontation avec une destructivité naturelle, présente à l'intérieur de l'homme, qui précisément provoquerait le changement. Car tout changement est l'occasion d'une fête, et toute fête se passe à l'instant d'un changement. Il n'y a d'ailleurs pas seulement un changement, mais un mort : il y a toujours un totem souterrain. C'est le thème dionysiaque par excellence. Une célébration se fait sur une tombe, sur une dépouille. Ce que vous nous avez dit montre, sous une autre lumière, combien notre désir de changement, avec sa charge destructrice, essaie de trouver une place dans la fête et dans la créativité naturelle de la culture populaire.

Je me suis intéressé au thème de la fête, parce que je m'intéressais au problème du désir. Ce dernier m'intriguait, parce que les psychanalystes nous en privent continuellement, en pratiquant une règle d'abstinence qui consiste à réduire le plaisir à l'un des principes du fonctionnement mental — alors que le plaisir, en tant qu'expérience vécue, n'existe que dans une relation

interpersonnelle. Je me rapprochais ainsi de quelque chose qui est une sorte de chimère dans l'expérience quotidienne de l'analyste. Le plaisir, évidemment, a quelque chose de destructeur, tout particulièrement s'il est mêlé au changement, si on éprouve du plaisir à changer les choses. Dans ce cas, on se charge immédiatement de la responsabilité tragique d'avoir mis fin à quelque chose et donné naissance à quelque chose de nouveau. Je ne veux pas reprendre le mythe freudien de la mise à mort du père primitif, mais il est évident qu'il nous vient ici immédiatement à l'esprit.

Je suis gêné, dans le cas que vous avez analysé, par l'insuffisance totémique : il n'y a pas de mise à mort ; il y a des soutanes — des cardinaux, des papes — mais il n'y a pas de roi. Il y a certes quelqu'un qui représente p.331 l'ordre, la loi et le pouvoir, mais il le fait d'une façon très particulière. Si vous nous avez parlé de ce sujet, précisément, n'est-ce pas parce qu'il y a une insuffisance totémique dans la norme d'aujourd'hui ? La norme n'exprime plus qu'un *agreement* ; l'idéologie de la tolérance a fini par nous déposséder de l'acte intérieur par lequel on instituait sa propre loi, de façon mosaïque et à l'opposé des feux de paille soixante-huitards. Le totem intérieur de l'homme se trouve à mi-chemin entre l'introject de la chair — ce qui nous est laissé, dans notre identification émotionnelle à l'autre — et la parole. On vit de plus en plus dans une société de la parole, dans laquelle l'élément éthique de la norme, cet élément par lequel la norme se fonde dans la chair d'un désir, est difficile à obtenir. C'est ce que Freud appelait la misère de la psychologie, dans *Malaise dans la civilisation.* Il mettait peut-être le doigt sur une contradiction qui a échappé à mes compatriotes des campagnes de Modène.

M. CARLO GINZBURG : Je n'ai malheureusement rien à dire sur l'insuffisance totémique. Les anthropologues ont des problèmes avec les totems, et moi aussi... Mais je suis frappé par le fait que vous avez, au fond, une explication : vous dites que tout changement est l'occasion d'une fête, et qu'il s'agit d'un rite de passage ; tout est clair, dès lors. Pour moi, la situation est inverse. Rien n'est clair. J'ai l'impression qu'il s'agit d'un phénomène très obscur. Je suis d'accord avec vous, en revanche, pour affirmer que quelque chose est lié à l'institution ecclésiastique. Je ne crois pas que le pillage ait exprimé une attitude anticléricale. Il n'y avait pas de formes d'agressivité. Je n'en ai relevé qu'un seul exemple, au XI^{e} siècle, mais il tenait à des hostilités personnelles. Il se trouve

pourtant, dans ces pillages, quelque chose de spécifiquement lié à l'institution ecclésiastique. C'est surtout le fait qu'il y avait un intervalle, qu'il s'agisse du pape ou d'un évêque ; il n'y avait pas de continuité biologique. Ce trait pourrait peut-être expliquer le fait que l'*interregnum* était beaucoup plus marqué. Mais il ne s'agit que d'une hypothèse.

M. FOPA : En écoutant votre conférence, j'ai tout de suite pensé à un sujet que M. Vernant a évoqué. Il s'agit du rituel dionysiaque des bacchantes. Je ne suis pas en mesure d'établir un lien direct entre ces deux manifestations, mais j'observe cependant une analogie qui me pousse à soulever une question. Soit dans les bacchantes, soit dans le carnaval, on se trouve face à une déviance qui est réintégrée dans la norme. Dans les deux cas, cette institutionnalisation de la déviance s'opère par rapport à un contexte sacré, ou tout au moins lié à la religion. J'aimerais donc savoir si l'on pourrait concevoir une déviance intégrée à la norme, hors d'un contexte sacré. En d'autres termes, j'aimerais savoir si c'est par hasard que la déviance est institutionnalisée, absorbée par la norme, dans les seuls cas où elle est liée au sacré.

M. CARLO GINZBURG : p.332 Je ne sais pas si j'ai quelque chose de spécifique à dire sur ce problème. Peut-être serait-il utile de revenir à ce que j'ai dit sur la flexibilité des sociétés. A ce niveau, je crois qu'il est possible de comparer des sociétés différentes, en soulignant leur degré de flexibilité. Je crois par exemple que la société italienne est relativement flexible à l'égard de certaines déviances, ce qui a pu avoir parfois des effets fâcheux ou déplaisants. Autre exemple : peut-on considérer l'usage de l'héroïne comme une déviance ? Partout dans le monde, on en vend et on en consomme, souvent sous les yeux de la police. S'agit-il donc d'une déviance tolérée ? Et pourtant, il ne s'agit certainement pas d'une déviance liée à un contexte religieux. De même, il y a parfois une certaine tolérance des autorités à l'égard de certains crimes. Je crois que l'image d'une société où toute déviance serait contrôlée, est parfaitement absurde. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu de société qui fonctionne ainsi. Ce qu'il faudrait se demander, c'est quel est le degré de tolérance ou de flexibilité, à l'égard de phénomènes non seulement déviants, mais dangereux. Je pense, en tout cas, que l'image d'une déviance qui serait toujours liée au religieux, est fausse, parce que la déviance est parmi nous, à tous les niveaux. Même dans les

régimes totalitaires, la norme n'est pas complètement et perpétuellement respectée. C'est pourquoi il conviendrait de proposer une échelle de flexibilité. Même chez Orwell, il y a déviance...

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Je me pose une série de questions. Vous avez noté l'absence de participation féminine, dans les pillages, et la différence radicale que cela constitue, par rapport au carnaval. Tout schéma d'interprétation carnavalesque se heurte au fait que dans tout le jeu d'inversion mis en scène par le carnaval, la sexualité est l'une des dimensions importantes. L'absence des femmes fait qu'on ne peut pas, à mon sens, comparer les pillages au carnaval. Ce qui apparaît au premier plan, en revanche, c'est la richesse, ce sont les biens économiques. C'est de cela qu'il s'agit : d'un moment où on considère que les biens ecclésiastiques appartiennent à tout le monde, à la communauté de ceux qui sont présents. Le fait qu'il s'agit de prélats n'est pas fondamental ; ce n'est pas la mort d'un seigneur, ce n'est pas non plus la promotion d'un seigneur à un poste plus important. Il s'agit de prélats, et c'est un élément qu'il faut prendre en compte.

Autre fait important : vous avez fait un rapprochement avec des rites de passage et des rites de deuil. Le point qui fait tout de suite problème, là, c'est que tout le monde rit, que tout le monde est content. C'est une fête joyeuse. Cela ne va pas du tout dans le sens de ce qu'indiquait tout à l'heure un psychanalyste. Il n'y a guère d'agressivité à l'égard du personnage qui est mort ou promu. On dit de lui, si je me rappelle vos propres termes, qu'on peut le piller parce qu'il a atteint le plus grand bonheur. Il s'agit d'une communauté populaire qui vit mal, dans une société hiérarchisée, où il est extrêmement difficile de passer d'un niveau à l'autre. Quand l'archevêque de Bologne est nommé pape, c'est une grande joie ; les Bolonais se sentent concernés. Ils participent, d'une certaine manière, à une p.333 promotion, qui dans le cas de la papauté est telle que les biens terrestres reviennent à tout le monde. Il se produit une vacance des biens, à un niveau, du fait qu'il y a une promotion à un autre niveau. Quand le prélat meurt, il est bien évidemment promu ; quand il est élu pape, il est également promu, quoique à un degré moindre. Dans les deux cas, il y a vacance à un autre niveau. Cela oriente peut-être l'enquête dans des voies un peu différentes. On pourrait faire la comparaison avec ce qui se passe dans des sociétés où un très grand personnage, qui est considéré comme

le responsable de la vie d'une collectivité, est remplacé par un autre : d'une certaine manière, on redistribue les pions ; sur le plan mythique ou fictif, au moins, toutes les richesses sont redistribuées. Au niveau économique, lorsqu'il se produit un changement à un autre niveau, il faut que ça circule ; on peut dès lors reprendre ce qui était concentré entre certaines mains. Je ne donne pas une explication. Je remarque simplement que certains traits, dans votre objet, me paraissent importants, et m'inclinent à ne pas aller tout de suite vers le carnaval ou vers les rites de deuil.

M. CARLO GINZBURG : Il me semble qu'à un certain niveau d'abstraction, on peut tout à fait comparer des rites de deuil et des rites de fête. En fait, je me suis demandé s'il était légitime de faire la comparaison entre Bologne et les îles du Pacifique. Cela m'a troublé, et j'ai essayé de situer ce rite de passage, soit dans le contexte de la découverte, soit dans les documents sur lesquels s'est basée cette découverte. J'ai alors trouvé quelque chose d'assez surprenant. Hertz, qui est le véritable découvreur de cette catégorie, renvoie à un texte sur Rome, car ce sont les documents romains qui ont posé, au fond, la question des rites de passage. J'ai donc essayé de retrouver toutes ses sources, en particulier les relations de missionnaires, marchands, etc. Qu'il s'agisse de missionnaires dans les îles du Pacifique ou de marchands en Afrique, ces gens ont fixé certains événements à travers leur propre culture, qui était liée en fait à l'Antiquité classique. Le filtrage qu'ils ont opéré nous autorise à comparer les phénomènes italiens avec ceux du Pacifique. C'est un cercle vicieux.

Je crois que cette attitude n'est pas liée, de ma part, à une forme de scepticisme. Je ne pense pas qu'il soit impossible d'aller au-delà des sources. C'est une attitude à la mode, à laquelle je suis opposé. Mais j'ai un doute : qu'y avait-il, par exemple, au-delà de ces relations de missionnaires ? Peut-être y avait-il des phénomènes plus complexes que ceux qui sont décrits.

M. MARC AUGÉ : Je pourrais faire quelques commentaires en africaniste. La première question, à mon avis, est moins de savoir si ces déviances sont tolérées que de savoir si elles sont quasiment instituées — ce qui m'a paru être le cas. Prenons le cas de l'Afrique : on y trouve des rites de passage, mais ils sont de deux sortes. Certains concernent le passage des $_{p.334}$ saisons. D'autres accompagnent la promotion des classes d'âges. Ces derniers s'accompagnent

souvent d'un désordre très institué, et notamment d'interversions des rôles sexuels ; les femmes sont présentes. Il existe en revanche une catégorie qui se rapproche un peu de celle dont vous avez parlé : celle de l'interrègne. Très fréquemment, dans les sociétés à ossature politique marquée — royaumes, grandes chefferies —, l'interrègne se caractérise par des manifestations qui mettent en jeu les esclaves et les descendants d'esclaves, au cours desquelles ont lieu des pillages tolérés, des insolences tolérées. Tout cela s'achève d'ailleurs, dans certains royaumes, de manière beaucoup plus dure, après la fin de la période d'interrègne. Je crois qu'on dispose, à propos de tels cas, d'une distinction entre ce qui appartient plutôt au politique et à l'économique d'une part, et ce qui renvoie à l'âge, à la biologie ou au changement des saisons d'autre part. Dans les analyses que vous avez proposées, il y a une dimension anthropologique que l'on ne peut pas évacuer, quelles que soient les explications historiques ponctuelles, quelles que soient les traditions qui interfèrent, quels que soient les autres phénomènes qui peuvent s'y mêler. Nous devons nous demander pourquoi, pendant certains interrègnes — même si on prend le mot dans un sens un peu métaphorique —, il existe un laxisme en quelque sorte toléré, voire provoqué. Autrement dit, nous pourrions fort bien considérer de manière différente la loi de l'amnistie que proclame le président de la République quand il est élu : nous allons entrer, en France, dans une période intéressante, parce que nous pouvons garer notre voiture n'importe où, en sachant que nous serons amnistiés... Il y a là quelque chose qui peut évoquer ce que vous avez décrit.

M. CARLO GINZBURG : Je suis tout à fait d'accord avec vous. Ce qui m'intéresse, au fond, c'est une explication d'ordre anthropologique. Je crois qu'il n'y a pas de contradiction entre anthropologie et histoire dans ce domaine. Nous donnons certes des explications ponctuelles. Nous expliquons, par exemple, pourquoi il y a eu pillage en telle année, à Modène. Mais en même temps, il y a la série elle-même, c'est-à-dire l'objet, qui pose un problème en soi. Je crois que dans ce cas, et peut-être toujours, la somme des explications ponctuelles n'est pas équivalente à l'explication de l'objet en tant que tel. La continuité de ce dernier doit être expliquée. On pourrait dire qu'il y a une réaction psychologique, à un niveau inconscient, face à une situation de rupture. Mais une telle explication pose un problème d'ordre méthodologique. Peut-on projeter

des catégories aussi universelles, aussi anhistoriques, sur une société spécifique ? J'ai été confronté à ce problème, lorsque j'ai essayé de savoir si on pouvait recourir à la catégorie du rite de passage. Le doute que j'avais, en tant que lecteur de Lévi-Strauss, portait sur le fait que la notion de rite de passage, dont le statut est pourtant plus solide que celui du totémisme, pourrait à tout moment être démontée et détruite — comme Lévi-Strauss l'a fait avec le totémisme.

M. MARC AUGÉ : $_{p.335}$ Dans chaque cas particulier, je pense qu'une catégorie doit être reconstruite. On ne peut pas, d'une catégorie, déduire la vérité d'une situation. En revanche, on peut peut-être la reconstruire.

M. JEAN RUDHARDT : N'y a-t-il pas une différence assez profonde entre le rite de passage et les phénomènes qui nous ont été décrits ? Cette différence me paraîtrait, entre autres, résider en ceci : dans le cas des sociétés où il y a des rites de passage ou de grandes cérémonies marquant le passage d'une période à une autre, ces dérèglements ritualisés sont conformes à l'usage de la société tout entière, et sont même prescrits par l'autorité, alors que, si j'ai bien compris votre exposé, les pillages mettent en présence deux sociétés ; il y a une société qui est, grosso modo, l'autorité, et une autre couche sociale, qui a ses propres normes. Je crois donc qu'il s'agit de quelque chose de très différent de ce qu'on appelle, en gros, les rites de passage. C'est ma question.

M. CARLO GINZBURG : Je suis entièrement d'accord avec vous, mais j'ai néanmoins une question, qu'il conviendrait peut-être de poser à M. Augé. Certains ethnologues n'ont-ils pas décelé des clivages dans les sociétés qu'ils ont observées ? Je pense aux relations des missionnaires : ils percevaient peut-être une société en tant qu'unité globale et homogène ; un ethnologue actuel a certainement beaucoup plus tendance à voir les clivages. L'opposition entre sociétés froides et sociétés chaudes n'a jamais été reprise, même par Lévi-Strauss.

M. MARC AUGÉ : Dans le cas que je citais tout à l'heure, les seuls intéressés étaient les captifs et leurs descendants, ainsi que le souverain et son successeur. Il y a donc toute une partie de la société qui n'est pas concernée par ce type de rituel.

M. CHARLES MELA : Il me semble important de relever qu'il existe, pendant la période médiévale, que ce soit à propos du carnaval ou de ce qui vient d'être indiqué, quelque chose qui est de l'ordre d'un règlement, d'une ritualisation, en tout cas d'une institutionnalisation possibles. Le modèle scripturaire, précisément, me donnait la possibilité de penser le comportement dont il était question, sur un couple de contraires — et le jeu de dés, et la mort de Dieu. Or, cela se retrouve dans la tradition du théâtre médiéval. Prenons le théâtre religieux. Ce qui se joue par rapport à la Résurrection permet de fonder tout un cycle théâtral, temps liturgique qui va de Pâques à la Saint-Jean d'été, en passant par les fêtes de l'Ascension, Pentecôte, etc. A ce cycle correspond un autre cycle antithétique, lié à la Saint-Jean d'hiver, jusqu'au carnaval. Là, il y a bel et bien un interrègne, une vacance, qui a permis de donner libre cours à ce qu'on a appelé la fête des diacres, ou la fête de l'âne, ou encore la fête des fous. La $_{p.336}$ fête de l'âne est assez énorme : le service de la messe est assuré par un âne mitré ; de petits clercs, en sortant, distribuent des pelletées d'excréments sur les participants ; ils se donnent le nom de goliards, c'est-à-dire qu'ils se réclament de l'évêque Golia, nom qui renvoie à la fois à Goliath et au sexe féminin. Cela est hallucinant. Ces deux moments s'opposent. C'est la raison pour laquelle il faudrait aussi tenir compte, dans le cas des pillages, de cette contradiction possible.

Cela nous permet de revenir sur la question de la norme et de la déviance. Ce qui est important, dans le cycle carnavalesque, c'est qu'on a un moment de vacance, qui se traduit par une vagance — Pontalis parlait ici d'un côté divagant, de la divagation freudienne. On peut reprendre ceci à partir de la notion de vagance. C'est à partir du moment où ce moment de vagance — lié aussi au charivari — est reconnu, que l'on pose à la fois la nécessité de fonder un ordre, quelque chose qui serait simplement, en termes de psychanalyse, la succession des générations, ordre fondé par cette période de désordre et, à la fois, la nécessité de le transgresser, dans le sens d'une jouissance. Ce qu'introduit la tradition chrétienne, par rapport à cette transgression, c'est l'assimilation par l'amour, la *caritas* chrétienne, la forme la plus achevée de l'horreur de savoir. La question que j'aurais aimé poser à J.-B. Pontalis, aurait été la suivante : y a-t-il effectivement un désir de savoir, ou ce qui serait inscrit profondément dans la sublimation elle-même, dans l'activité artistique, et qui serait le moteur même de cette activité, ne serait-ce pas fondamentalement l'horreur de savoir ?

Mme LUCIE BOLENS : Etablissez-vous un rapport avec le roi et les écrouelles, ou avec les pèlerinages et les reliques ?

M. CARLO GINZBURG : Non, aucun.

Mme FAWZIA ASSAAD : Je vous remercie pour cette conférence, qui est un merveilleux livre d'images, admirablement bien structuré. Je me suis composé, en vous écoutant, un autre livre d'images, pas du tout structuré... Je transpose votre récit en Egypte : l'histoire de ce pays est faite de pillages. Dans la vallée du Nil, on trouve des paysans qui cultivent du blé ; dans le désert, il n'y a rien, et ne vivent que les Bédouins. Entre la vallée et le désert, il y a les monastères, qui ont l'apparence de places fortifiées : ils étaient construits de manière à pouvoir se défendre contre les razzias des Bédouins, qui venaient tout prendre. Les moines cachaient avec beaucoup plus de soin les dépouilles des martyrs que la graine et le pain. C'était pour eux le plus important. Il serait difficile d'affirmer que ce pillage était sacralisé ou avait un rapport avec le religieux, parce que les razzias se faisaient aussi dans les vallées. C'était la norme des Bédouins. Cette situation a existé depuis des temps immémoriaux. Les razzias ne se sont arrêtées qu'au milieu du XIX^{e} siècle, au $_{p.337}$ moment où les chefs bédouins sont devenus des propriétaires terriens, et ont constitué le noyau de la féodalité égyptienne. Ce noyau-là a été razzié à la révolution. Peut-on dans ce cas parler de rituel ?

QUESTION : Je tiens à saluer la qualité de l'exposé de M. Ginzburg, que j'aimerais compléter en évoquant la tradition des saints. La norme, dans la sainteté, consiste à se détacher des biens de ce monde, parce que le saint a découvert les vrais biens promis par le Christ. Partant de là, il peut paraître plausible de supposer que celui qui devient pape, qui devient le plus éminent des successeurs des Apôtres, s'identifie plus que tout autre au saint par excellence qu'est le Christ, et par conséquent, loin de se poser par avance en victime d'une spoliation, offre ses biens, mystiquement, à ceux qui voudraient s'en emparer. Je vois les pillages que vous avez décrits comme la dérive d'un rituel de purification, qu'il faudrait alors distinguer radicalement du pillage des biens de gens qui n'auraient pas librement consenti à ce dépouillement.

M. CARLO GINZBURG : Les papes qui en ont été les victimes ont condamné les pillages. Pie II, qui n'était pas un saint, a estimé qu'il s'agissait d'une coutume tout à fait lamentable. Dans le *Liber pontificalis,* la situation est décrite, non comme un rite de purification, mais comme une coutume condamnable. Les papes sont des victimes, et se considèrent comme telles.

M. GEORGES COTTIER : J'ai été frappé, dans cette discussion, par le fait qu'on s'est beaucoup occupé des pillards, mais pas du tout d'un élément extrêmement intéressant, dont vous avez parlé dans votre conférence. C'est la mansuétude et la quasi-complicité des juges par rapport au phénomène. J'aimerais faire quelques remarques à ce propos.

Le pillage est une institution quasi récurrente dans nos sociétés. Que se passe-t-il quand il y a pillage ? Les voleurs professionnels et les voleurs potentiels peuvent travailler dans des conditions plus faciles que d'habitude, c'est-à-dire en plein jour, parce que les verrous de coercition se relâchent ou sautent. On a des phénomènes semblables dans nos sociétés, lors des tremblements de terre par exemple ; dans les pays occidentaux, quand un grand magasin est victime d'un incendie. Il me semble que le phénomène du pillage est toujours latent. Ce qui m'intéresse, ce sont les causes de l'espèce de mansuétude dont font preuve les juges. Peut-être est-ce simplement là le signe d'une impuissance, de l'impuissance de la justice humaine ?

M. CARLO GINZBURG : Il est vrai que le pillage est toujours latent. Il faut la coercition pour empêcher l'état d'anarchie. Mais en même temps on pourrait affirmer que, au-delà de cette fragilité des normes, $_{p.338}$ celles-ci résistent. La société est un tissu qu'il n'est pas facile de détruire. C'est cela, au fond, qui m'intéresse. Je pense par exemple au conte de Kleist sur le tremblement de terre au Chili. Toutes les normes sont écrasées par le tremblement de terre, mais ensuite la vie recommence. Ce qui m'intéresse, c'est le moment où la norme est écrasée. Cela n'empêche pas que la société continue de vivre, et tout rentre dans l'ordre. La flexibilité, c'est peut-être cela. La cible que vise mon argument, c'est l'idée que dans la société, toutes les normes fonctionnent : cela, ce n'est pas vrai. Heureusement, ou même malheureusement, c'est là une idée fausse.

Mme JEANNE HERSCH : D'une manière très prosaïque, je voulais à vrai dire poser à peu près les mêmes questions que le Père Cottier. Mais j'aimerais en ajouter une. Dans vos recherches, n'avez-vous pas constaté qu'il s'était produit, au cours des siècles dont vous avez parlé, un très grand nombre de pillages ? Le pillage était probablement encore plus familier que dans notre société. A côté des événements que vous avez mentionnés, il y a certainement eu beaucoup d'autres pillages. Peut-être ceux-là ont-ils plus marqué les documents, parce que de plus grandes richesses étaient en jeu. C'est ma première question.

Par ailleurs, avez-vous essayé de savoir ce qu'étaient les évêques pillés ? N'y avait-il pas une certaine sélection entre eux ? Y en a-t-il eu, par exemple, qui étaient aimés, ou au contraire qui étaient haïs, et contre qui la haine éclatait, dès le moment où ils étaient promus ou morts ?

Je pense aussi à une chose toute prosaïque : les demeures de ces prélats, au moment où ils étaient élus ou mouraient, étaient certainement moins bien gardées qu'en temps normal. Les portes étaient ouvertes, beaucoup de monde entrait ou sortait. Le pillage était donc plus facile. Qu'en pensez-vous ?

M. CARLO GINZBURG : C'était une société où avaient lieu beaucoup de pillages. Mais je ne crois pas que ces pillages aient laissé une trace parce que les butins étaient plus riches — ce qui arrivait parfois, mais certainement pas toujours. Ce qui leur donnait leur caractère particulier, c'est qu'ils étaient prévus, et condamnés à l'avance. C'est donc leur aspect rituel qui les a signalés, du point de vue documentaire. Bien sûr, le pillage qui a eu lieu à Rome au IX^{e} siècle, où une croix d'or donnée par Bélisaire a été volée, a été un pillage extraordinaire. En général, les pillages étaient beaucoup plus modestes. Il s'agissait souvent de simples propriétés de village.

A propos des évêques, vous avez soulevé la question centrale des cas négatifs. J'aimerais élaborer un modèle qui soit flexible, mais qui implique certaines prédictions, du point de vue documentaire. Pour l'instant, je ne le peux pas. Je peux pourtant dire, par exemple, que dans l'exemple que j'ai cité tout à l'heure, qui date du XI^{e} siècle, j'ai trouvé une lettre envoyée par le pape Léon IX, sauf erreur, et attribuée à saint Pierre Damien, selon laquelle, au cours d'un pillage extraordinaire, on aurait arraché les $_{p.339}$ vignobles ; la lettre ajoute que même si les pillards avaient des griefs contre l'évêque, ce comportement brutal

n'était pas justifié. Dans ce cas, il y avait donc certainement des raisons spécifiques. Mais on ne peut pas généraliser. En tout cas, il faudrait maintenant essayer de trouver des cas négatifs.

QUESTION : Peut-on établir un contraste entre cette société ecclésiastique à principe électif, qui doit donc supporter l'intervalle, et la monarchie héréditaire, qui s'est acharnée dès le début à supprimer l'intervalle, en se fondant sur le fait biologique et en proclamant que le roi ne meurt pas ? N'est-ce pas dans la nature même de cette société, qui ne peut pas annuler l'intervalle, que l'on pourrait trouver la raison de sa tolérance à l'égard des parenthèses — alors que dans la monarchie, il n'y a pas de parenthèse entre un roi et son successeur ?

M. CARLO GINZBURG : Il y a aussi une continuité dans la succession des papes. Mais il est vrai que l'intervalle, dans ces cas, était beaucoup plus marqué que pour les rois, et je crois que les pillages rituels étaient liés à ce fait. Cela dit, j'ai voulu contrôler cette affirmation, et j'ai commencé à étudier ce qui s'est passé dans le domaine de Venise en 1509, après la défaite d'Agnadello, lorsque le pouvoir de Venise s'est écroulé. Je suis fasciné par ce moment extraordinaire de l'histoire, où un Etat s'effondre — comme l'Italie après 1943 : j'ai proposé à des étudiants de mener des enquêtes d'histoire orale, parce que la perception de l'effondrement d'un Etat est un phénomène tout à fait remarquable, du point de vue précisément de la continuité.

M. JEAN STAROBINSKI : Je suis tout à fait convaincu par ce que vous nous avez démontré. Il s'agit bien là d'un phénomène spécifique, irréductible à d'autres phénomènes, comme le carnaval, malgré certaines ressemblances. Mais je me pose une question de rapport différentiel avec des phénomènes connus depuis l'Antiquité, qui sont des pillages organisés. Les largesses ou les libéralités distribuées par les consuls, les princes, les empereurs ou les rois au moment de leur couronnement, peut-être aussi par l'autorité ecclésiastique, prenaient la forme de largesses monétaires — argent répandu — ou, à Rome, des *missilia* dans le cirque. Mais il y eut déjà, à Rome, des pillages organisés, des tables de banquet sur lesquelles on priait un groupe de jeunes gens ou une foule de se précipiter. Une partie du spectacle, pour les organisateurs, consistait à regarder les gens se battre pour avoir leur part. On trouve un écho de cela

dans une page de Rousseau. Ce que je me demande, c'est quelle était la présence, la fréquence ou l'absence de ces pillages organisés dans les lieux où vous avez rencontré ceux que vous avez décrits. De tels pillages étaient-ils plus fréquents dans des circonstances où le petit peuple recevait moins de largesses de la part de ceux qui pouvaient en distribuer ?

M. CARLO GINZBURG : p.340 Je me suis posé ce type de question, et je suis très heureux de cet exemple tiré de Rousseau. Je me rappelle un étudiant qui travaillait sur les chroniques de Ferrare, et qui m'a rappelé la description d'un usage tout à fait semblable à celui-là. A la fin du XV^{e} siècle, il y avait pendant certaines festivités des tables où étaient disposés des gâteaux, et autour desquelles les jeunes gens se battaient ; on appelait cela : « faire un pillage ». J'ai été frappé par cette description. Mais je me suis demandé si on pouvait inclure, dans mon objet, ce genre d'usage. Je ne sais pas s'il s'agissait, à Ferrare, d'une résurrection humaniste de l'usage romain. Il y a plus : vous mentionnez les largesses ; je crois qu'on ne devrait pas étudier seulement les distributions de biens, mais aussi l'amnistie des prisonniers. Nous avons là une pratique qui est liée à une situation d'*interregnum,* d'intervalle. Y a-t-il des implications mythiques ? C'est la question que je me pose. Je ne sais pas.

M. ANTONIO ANDREOLI : Je ne voudrais pas donner l'impression d'avoir une explication toute faite. J'ai une question à vous poser. Il y a, dans le phénomène que vous décrivez, quelque chose qui relève de la profanation. Je m'intéresse aux phénomènes irrationnels, et je ne serais pas étonné que les évêques les plus aimés aient peut-être été les plus pillés... Il ne se passait pas nécessairement quelque chose d'agressif, dans ces moments-là. Là n'est pas le problème. Ce que vous avez décrit ne correspond-il pas, entre autres, à un phénomène général et inexplicable : pourquoi une situation de perte, d'intervalle, de vide, etc., déclenche-t-elle ce genre de réaction, en elle-même et dans n'importe quelle société ? Le cannibalisme rituel est lié au deuil. La profanation n'est pas liée à des situations de carence, mais à des situations de souffrance. L'abus de drogue est lié à des situations de type dépressif. La dépression elle-même n'est pas ce qu'on croit : ce n'est pas une tristesse liée à la perte de quelque chose. De là vient mon intérêt pour la fête, pour la fête destructrice, pour le dionysiaque. Mais que se passe-t-il, à ce moment-là ?

Pourquoi cette réaction ? Pourquoi le deuil est-il lié à ce mécanisme apparemment régressif, mais qui finissait souvent par être profondément masochiste — puisqu'on savait que la répression allait suivre ? Cela rappelle les malades mentaux, qui dans leurs grandes crises destructives, finissent par appeler une sorte de mise à mort ou de répression. Cela m'intéresse aussi d'un point de vue politique général. J'ai l'impression que nous sortons d'une époque où l'on a un peu surestimé et idéalisé la position du déviant. Je le vois dans la pratique, et il me paraît le plus grand allié de l'ordre, de l'ordre familial également.

Dernière question : il y a un rite de passage, je l'admets volontiers, mais c'est quand l'acte de passage est fini. Parce que l'acte de passage en lui-même finit parfois par nous faire adopter des comportements qui sont en soi traumatiques. Il y a là une espèce de vision, j'ai lu quelques textes sur ce sujet, qui me paraît parfois discutable ; parce que ces textes maintiennent l'illusion de la décharge — alors que la décharge, en elle-même, n'est que le renouvellement de l'excitation, souvent.

M. CARLO GINZBURG : p.341 Je dois dire que j'ai toujours eu des difficultés avec les explications historiques en des termes psychologiques. On pose comme postulat ce qu'on devrait démontrer, à savoir une certaine continuité psychologique. En fait, c'est le contraire. On ne sait pas s'il y avait cette continuité. C'est ce qui me trouble. Dans les révoltes paysannes, le côté masochiste me paraît très difficile à démontrer. Je crois qu'un jugement de masochisme impliquerait un certain paternalisme anachronique. Ce que nous voyons, ce sont des révoltes à court terme. Pourquoi pas ?

QUESTION : A travers votre exposé, je crois avoir compris qu'il existe un certain consensus entre le spolié et les pillards, qui sont d'accord sur ce qui est licite et ce qui ne l'est pas. On voit donc là une frontière. Mais quelle attitude adopte-t-on à l'égard de ceux qui outrepassent cette frontière ? Il me semble avoir perçu l'existence d'une certaine éthique du pillard. Ne serait-il pas normal que les pillards « respectueux » s'insurgent contre ces autres pillards, qui trahissent l'honneur de la profession ? Qu'en est-il, en particulier, du viol ?

M. CARLO GINZBURG : J'ai effectivement mentionné des viols, mais le contexte en était le fait qu'il y avait un grand désordre dans la ville. Les viols n'étaient pas liés au pillage de façon directe.

@

LA NORME DES AUTRES [1]

INTRODUCTION

par Giovanni Busino
professeur à la Faculté des sciences sociales et politiques
de l'Université de Lausanne
et chargé de cours à la Faculté des lettres de l'Université de Genève

@

p.343 Dans l'univers parisien où prospère si allègrement le culte des talents chatoyants et des idées créatrices d'événements mass-médiatiques, Marc Augé, notre conférencier de ce soir, sait faire valoir les vertus du savant : être sage avec sobriété, tenace avec lucidité, original avec discernement.

Président de cette prestigieuse et célèbre Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, bien qu'accaparé par les innombrables besognes de sa haute fonction, Augé est un ami fidèle et précieux des universités romandes, où il a donné des cours, des séminaires, où il est très apprécié aussi pour ses interventions aux colloques du Groupe d'études des pratiques sociales et des théories.

Le normalien, l'agrégé de lettres classiques, est surtout le spécialiste incontesté de l'ethnosociologie de cette fascinante Afrique de l'Ouest, où la religion, la maladie, les activités rituelles, les pratiques symboliques excitent la curiosité des chercheurs tout en menaçant l'imagination, la lucidité et la rigueur.

De ses séjours en Côte-d'Ivoire et au Togo, Augé a tiré maintes études, remarquables par la densité de l'information et par la qualité de la réflexion, sur le temps africain, sur les relations lignagères, sur les traditions et les illusions villageoises, sur les sorciers et la sorcellerie, sur les pêcheurs de requins, études qui révèlent la maîtrise d'un comparatisme patient et méthodique et qui annoncent clairement un projet scientifique : la recherche anthropologique doit développer notre aptitude à goûter la pluralité des cultures et à en extraire les différentes sagesses. L'anthropologie doit, par là, nous aider à comprendre les autres et nous permettre de nous donner d'autres sens.

---

[1] Le 2 octobre 1987.

La parution, en 1967, du *Rivage alladian,* et puis en 1975 d'un maître livre, *Théories des pouvoirs et idéologies*, suivi deux ans plus tard de $_{p.344}$ *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort,* vient nous démontrer que les structures de répression symbolique sont homologues dans toutes les formes sociales, et que toutes les sociétés humaines sont répressives. Dès lors, ordonner la vie revient toujours à lui donner un sens, c'est-à-dire à imposer un ordre social, donc à refuser l'absolu de l'ordre individuel.

L'anthropologue chercheur d'altérité et de particularité découvre ainsi la dialectique de l'unité et de la distinction. Il prend conscience du fait que les logiques du pouvoir social demeurent toujours comparables, non certes par l'ampleur de leurs effets, mais plutôt par l'efficace rigueur de leurs formes. Car partout l'ordre social est et reste la mesure de l'ordre individuel, lui et lui seul fournit le code qui oriente et détermine la décision et l'action de chacun.

Le relativisme vulgaire dont on affuble généralement l'anthropologie est balayé avec une bonhomie malicieuse et un détachement ironique dans le livre de 1979 intitulé *Symbole, fonction, histoire.* Etudier les cultures particulières, dans le temps et dans l'espace, ne doit pas faire oublier — nous dit Marc Augé — l'universalité des symboles.

En 1982, il nous donne le très beau *Génie du paganisme.* Dans ce livre, Augé, avec beaucoup d'érudition, avec un talent de virtuose, multiplie les descriptions, propose de nouveaux cheminements. Il nous y peint la configuration d'un mode intellectuel de relation à soi et aux autres, commun à toutes les pratiques sociales et rituelles non monothéistes. Les similitudes entre le panthéon grec et certaines religions africaines, telles que l'auteur nous les découvre, sont impressionnantes. Mais les leçons du livre le sont encore davantage : elles nous disent pourquoi chacun se sent à la fois comme les autres et différent d'eux, pourquoi la spécificité et l'altérité des cultures ne sont que des ensembles d'un ensemble des ensembles : l'humanité.

Dans le petit livre *Un ethnologue dans le métro,* Augé a écrit qu'il « se méfie du point de vue de Sirius », qu'« il sait qu'à trop de distance toutes choses perdent sens, et qu'un cosmonaute éternellement mis sur orbite, sans espoir de retour, porterait aussi peu d'intérêt à la terre qu'à la lune », qu'« il aspire à l'intimité et rentre sous terre, même s'il n'est pas insensible, de temps à autre, surtout s'il fait beau, au coup de folie qui pousse le métro à se croire aérien et à

sauter par-dessus la Seine pour filer vers l'Etoile ».

C'est précisément pour cela que nous l'avons prié d'être parmi nous : pour nous parler de la norme des autres, de la norme des sociétés du rituel, des représentations organisatrices du sens. Mais aussi pour mieux comprendre les sociétés de la modernité, où les normes de plus en plus nombreuses et segmentées circulent tellement vite et durent si peu que la légitimité du vrai, du beau et du juste devient vague, incertaine, à telle enseigne que certains, çà et là, se prennent à rêver d'un monde semblable à celui prôné par Sigalev dans les *Démons* de Dostoïevski.

Pour oublier tous ces mauvais rêves, écoutons attentivement Marc Augé, et dialoguons avec lui tout de suite après sa conférence.

@

MARC AUGÉ Ethnologue, né à Poitiers en 1935, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé de lettres, est entré à l'O.R.S.T.O.M. (Office de la Recherche scientifique et technique outre-mer) en 1964. Il a séjourné en Côte-d'Ivoire de 1965 à 1970 et effectué depuis de nombreuses missions en Afrique, spécialement en Côte-d'Ivoire et au Togo. Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, où il a été élu en 1971, il en est actuellement le président.
Il est l'auteur de nombreux articles et ouvrages, parmi lesquels *Théories des pouvoirs et idéologies* (Hermann, 1975), *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort* (Flammarion, 1977), *Symbole, fonction, histoire* (Hachette, 1979), *Génie du paganisme* (Gallimard, 1982), *La traversée du Luxembourg* (Hachette, 1985) et *Un ethnologue dans le métro* (Hachette, 1986).

CONFÉRENCE DE MARC AUGÉ

@

p.345 Je souhaiterais, partant de ce titre, reformuler d'emblée le paradoxe constitutif de l'ethnologie, paradoxe dont elle n'a pas fini de débattre, avec lequel elle n'a pas fini de se débattre : on lui demande de comprendre la culture des autres, les autres cultures, à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, d'être simultanément participante et distanciée. Cette prescription de méthode, qu'elle la commande ou en découle, est en fait très étroitement liée à une conception précise de son objet. L'objet de l'ethnologie, en effet, dans l'acception majoritairement admise de cette discipline depuis un siècle, c'est la *culture* entendue comme ensemble de valeurs spécifiques entraînant elles-mêmes des comportements spécifiques. Certes les définitions de la culture ont varié selon les écoles. Très grossièrement on pourrait en distinguer deux : la culture comme ensemble de « traits » aussi bien techniques qu'institutionnels (l'arc et les flèches, l'horticulture, la matrilinéarité) — la culture comme somme, coextensive à l'ensemble du social —, et la culture comme regroupant des valeurs singulières irréductibles aux déterminismes économiques

et sociaux d'une société (au sens, par exemple, où des comportements ostentatoires très codifiés ne découlent pas nécessairement des conditions de la production) : la culture, ce serait alors plutôt le supplément au social, ce qui reste, ou ce qui résiste, quand on a tout expliqué, ou épuisé toutes les explications possibles. Dans tous les cas, du point de vue qui nous retient ici, la culture définit une p.346 singularité collective. Collective, elle correspond à ce qu'un certain nombre d'hommes partagent, singulière, à ce qui les distingue d'autres hommes.

Somme du social ou supplément au social, la culture ainsi entendue est à la fois normale et normative. Elle est, pour ceux qui y sont nés, dans l'ordre des choses, et l'ordre des choses est conçu comme s'imposant de lui-même par une espèce de force immanente. Aussi bien concevons-nous souvent la culture des autres comme leur étant naturelle ; plus précisément l'ethnologie rend compte d'un certain nombre de données locales (d'énoncés formels ou de comportements réguliers) qui semblent enserrer une société (par là même définie comme telle) dans une double grille d'intelligibilité : chaque société a ses propres normes d'interprétation du réel et c'est par rapport à ses normes que les ethnologues occidentaux ou assimilés entendent eux-mêmes l'interpréter. Le Bambara ou le Baoulé (ce singulier collectif renvoyant à l'uniformité supposée d'une culture de référence), c'est précisément celui (ou l'ensemble de ceux) que caractérisent une certaine conception de l'hérédité et de l'héritage, un certain rapport à la terre, une certaine idée de la filiation, etc., bref un certain rapport au réel en l'absence duquel ni le terme *bambara,* ni le terme *baoulé* n'auraient de sens.

Le problème, pour l'ethnologue et plus encore pour

l'anthropologue, si nous définissons l'anthropologie par sa vocation comparatiste, est de savoir s'il peut entériner une conception à la fois si englobante et si discriminante de la culture. Cette conception, remarquons-le, risque fort de relativiser les déviances tout autant que les cultures (à chaque culture ses déviances) — comble d'un relativisme culturel qui nous pousserait à admettre que ce qui est crime ou folie pour les uns ne l'est pas pour les autres — ou à l'inverse de nous faire mesurer toute culture à l'aune d'une autre (la nôtre ou ce que nous supposons être la nôtre), notamment à la faveur des situations dites pudiquement de contact culturel — comble alors d'un ethnocentrisme pour lequel les autres cultures constitueraient autant d'approximations ou de déviances par rapport aux valeurs que nous prétendons incarner.

p.347 Trois remarques préalables aux questions que nous sommes en droit de nous poser à ce propos. La première c'est que, de quelque manière qu'on l'entende, le terme *culture* désigne un objet réel, une réalité qu'il ne permet peut-être pas d'appréhender et de mesurer exactement, et pour laquelle certains ont cherché d'autres mots — je pense à la notion d'« imaginaire social » de Castoriadis —, mais qui correspond au fait que globalement, statistiquement — et, pour le commun des mortels, intuitivement — il existe entre différents groupes humains des différences d'attitude et de comportement — de mentalité, dira-t-on parfois — dont il est impensable de nier l'existence, même si la conscience qui peut en être prise dans certains contextes relève de la peur et de l'aberration. La seconde remarque touche à l'actualité du débat sur la notion de culture : en France aujourd'hui, une partie non négligeable de la population pratique avec délectation l'anthropologie sauvage (au sens où ce qualificatif s'applique à la

pratique spontanée de la psychanalyse) et se laisse influencer par des discours qui partent volontiers du thème de la spécificité culturelle pour aboutir à une quasi-identification des termes *immigration, déviance* et *délinquance.* Le thème de la société « pluriculturelle », revendiqué par certains de ceux qui s'opposent à cette vision, qu'ils estiment à juste titre xénophobe et raciste, pêche quant à lui par imprécision (que sont au juste *les* cultures d'une société « pluriculturelle » ?) et par les conditions mêmes de son apparition : on ne l'invoquait pas à propos des migrations venues de Pologne ou d'Italie, en sorte que, même dans ses formulations les plus généreuses, le débat qui s'instaure aujourd'hui fait un sort à part à l'Afrique, aux pays arabes et au Moyen-Orient, comme si (ce qui ne saurait surprendre tout à fait un ethnologue) une certaine image de l'identité européenne, qui n'est sans doute pas la plus glorieuse, prenait forme négativement, par opposition à l'image plus ou moins floue d'une culture conçue de façon à la fois globale et vague comme essentiellement différente de celle où se reconnaîtraient plus ou moins nettement les pays européens. Restons-en pour l'instant à ce constat : l'heure n'est plus, pour les anthropologues, au confort intellectuel du relativisme en gants blancs.

p.348 La troisième remarque sera plus personnelle et se voudrait l'aveu d'un malaise. A plusieurs reprises des discussions ont eu lieu en France à propos de l'excision. Bien que l'opinion soit mal informée souvent sur les diverses pratiques regroupées sous ce terme — et que, notamment, certaines descriptions de l'infibulation causent quelque confusion à cet égard —, chacun s'accorde à reconnaître d'une part que l'excision est une atteinte à la personne individuelle, d'autre part qu'un Etat de droit comme la

France n'a pas à en reconnaître la légitimité sur son sol. Au-delà d'une argumentation strictement juridique, certains journaux ont développé une thèse plus globalement normative : une pratique n'a pas à être défendue au nom du respect des cultures lorsqu'elle porte atteinte à l'intégrité de la personne humaine. Et il faut bien en effet sortir du cadre strict des cultures comme ensembles autonomes condamnés à la coexistence si l'on veut pouvoir parler au nom d'un idéal normatif plus large dont l'objet sera alors nécessairement l'homme, au sens des droits de l'homme, c'est-à-dire l'individu comme être de droit. Sauf à faire de cette exigence une particularité culturelle et à admettre qu'il n'y a de déviance qu'intraculturelle (à chacun ses normes et les déviants seront bien gardés), il faut bien pouvoir s'affranchir du respect à l'égard des « cultures » dans leur variété et leur relativité, ou relativiser cette relativité elle-même. Il n'empêche : il m'est arrivé de me sentir profondément choqué par des propos que, tout antirelativiste que je fusse (on y reviendra), je ne pouvais ressentir que comme humiliants pour celles-là mêmes qui en étaient l'objet. Une pratique n'est certes pas justifiée dans l'absolu parce qu'elle prend sens à l'intérieur d'une culture donnée et je ne suis pas de ceux qui pensent que le sens intraculturel doive être le fin mot et l'objet ultime de la recherche anthropologique, mais on ne peut pas faire abstraction du sens ainsi conçu, décréter qu'il n'existe pas. Il existe bel et bien, historiquement et sociologiquement, ce qui le met en cause, lorsqu'une telle mise en cause se produit, ce n'est pas l'évidence d'une vérité absolue et nécessaire mais la possibilité de nouvelles problématiques, historiquement induite, notamment à la faveur des contacts ou des affrontements entre peuples qui sont aussi des contacts et des affrontements entre les cultures au sens

p.349 totalisant de ce terme. Je reviendrai sur ce point, qui est évidemment central, mais m'en tiendrai pour l'instant à la réaffirmation d'un malaise qui procédait d'une évidence : s'il était si pénible pour un africaniste (pour ne rien dire des Africains et Africaines qui m'ont confié leur sentiment à cet égard) d'entendre ou de lire certains des propos qui dénonçaient la barbarie de l'excision, ce n'était pas par hostilité à leur contenu ni par réaction culturaliste, mais parce que, sortie de son contexte et par là même investie dans un autre, une institution comme l'excision (mais d'autres auraient aussi bien pu faire l'affaire) était nécessairement présentée et comprise non seulement comme cruelle, voire scandaleuse, mais plus encore comme absurde, anormale : intégrée au cadre de référence où s'affirmait son caractère déviant et monstrueux. Ce détournement ne pouvait être que péniblement ressenti par ceux des Africains qui pouvaient légitimement s'estimer en charge de ce problème sans considérer pour autant comme insensés ceux qui leur avaient donné naissance.

Une culture ne se réduit donc peut-être pas à la totalité sémantique singulière qu'a souvent voulu y voir la tradition ethnologique mais cette totalité existe et l'ethnologue le moins relativiste ne peut pas l'ignorer — ni intellectuellement, ni affectivement. Le paradoxe de l'anthropologie que j'ai voulu souligner d'abord et que l'on peut exprimer soit par rapport à son objet (les cultures comme totalités sont différentes mais elles ne sont compréhensibles que si elles sont comparables), soit par rapport à sa méthode (qui prétend combiner l'observation participante et le regard distancié) ne peut se résoudre qu'au prix d'un approfondissement de la notion de culture dont le couple norme/déviance peut nous offrir le moyen et qui passe par la

double reconnaissance de l'évidence des différences culturelles et du caractère problématique de toute culture.

Les différences sont évidentes en effet ; et elles s'expriment exemplairement par la distribution du normal et de l'anormal ou de l'interdit. Tel est bien le caractère principal de cette évidence première : par rapport aux normes qu'elle institue toute culture reconnaît des déviances et stigmatise des déviants. Ce processus de discrimination interne est différent de celui qui consiste à rejeter $_{p.350}$ vers l'extérieur lointain des pratiques jugées horribles et impensables (comme le cannibalisme dans les régions où il n'est pas revendiqué comme honorable sous certaines conditions). Nous trouvons dans notre propre histoire et notre propre tradition des exemples de distribution des valeurs essentielles qui nous paraîtraient aujourd'hui surprenants ou choquants. On sait de quelle manière sont ressenties aujourd'hui en France (et ailleurs) les prises d'otages ; non point tant celles au moyen desquelles quelques gangsters en difficulté essaient de sauver leur butin et leur peau, que celles que revendiquent (c'est le mot consacré) un certain nombre de groupes armés, au nom de la justice révolutionnaire, du droit des peuples ou de la résistance islamique. Nous sommes avant tout sensibles (et je m'inclus dans ce *nous*) à la lâcheté et à l'injustice du procédé, la cause défendue par les ravisseurs nous paraît compromise par les moyens qu'ils emploient. On peut imaginer que pour les ravisseurs eux-mêmes, l'enlèvement et le chantage qui suit sont un moyen comme un autre de faire aboutir une cause jugée prioritaire. Nos normes ne sont pas les mêmes : ni nos normes de jugement par rapport à l'événement immédiat, ni les normes que nous souhaitons voir à l'œuvre dans la société. Pour les terroristes islamistes la prise

d'otage est le moyen d'un changement de normes ; dans l'Occident contemporain, c'est une métaphore (au sens où l'on dit que tel homme politique est l'otage de ses alliés) ; au Moyen Age c'était une économie.

Ecoutons un instant Froissart dans ses *Chroniques* et par exemple dans son *Voyage en Béarn.* Il le rédige en 1390. La guerre de Cent Ans a commencé en 1337. Froissart nous parle du dernier quart de siècle. A la faveur du conflit entre France et Angleterre et de divers conflits locaux, des bandes armées se sont constituées qui travaillent pour leur propre compte même lorsqu'elles invoquent un patronage plus haut auquel elles vouent une fidélité incertaine (France, Angleterre, Armagnac, Navarre). Les « hauts faits » dont nous parle Froissart (« prendre, voler et piller châteaux et forteresses ») seront aussi bien l'idéal des compagnons de Jeanne d'Arc et ils obéissent aux règles de la « courtoisie ». Certes Froissart ne confond pas tout à fait dans son évocation des vaillants hommes de p.351 l'époque un seigneur souverain comme le comte de Foix et des « routiers » comme Louis Robaut ou Limousin qui sont de quasi-bandits de grand chemin. Ces derniers au contraire n'existeraient pas si la noblesse remplissait son rôle et si nombre de seigneurs français n'étaient pas retenus en otages en Angleterre. Tous néanmoins obéissent au même code. S'ils préfèrent ne pas tuer l'adversaire défait ce n'est pas par humanité mais par souci d'économie. C'est l'espoir de la rançon qui fait épargner les prisonniers : la guerre courtoise repose sur le crédit. La seule déviance intolérable, du même coup, c'est le manquement à la parole donnée. Le roi Jean, dont la rançon avait pourtant coûté si cher à la France, revint mourir en Angleterre par respect de la parole qu'avait trahie son fils livré en

otage. Le comte d'Artois ne peut pardonner à son beau-frère le roi de Navarre de ne pas avoir payé les 50.000 francs pour lesquels il s'était porté garant du seigneur d'Albret. Ce qui est contraire aux règles de la courtoisie, ce ne sont pas le chantage, la prise d'otage, les rançons et la violence, mais le manquement à la parole donnée dont seul le respect rend la guerre possible et rentable.

Dans ce contexte, et du point de vue que représente exemplairement Froissart, il y a trois types de déviants : ceux qui manquent à leur parole (le fils du roi Jean, le roi de Navarre) ; ceux des nobles qui ne remplissent pas leur rôle de protecteur à l'égard de leurs dépendants : signe des temps, une grande majorité de la noblesse française est dans ce cas, et inversement un homme aussi dur et cruel que le comte de Foix jouit d'un grand prestige pour ne pas tolérer qu'on rançonne ses gens ; enfin ce sont les paysans eux-mêmes lorsqu'ils se révoltent, les Jacques, qui ne connaissent pas les règles de la courtoisie (« de méchantes gens assemblés sans chefs et sans armures ») et que seigneurs du sang et capitaines d'aventure s'entendent à l'occasion pour réprimer et ramener à une meilleure conscience des règles du jeu.

J'ai cité cet exemple, non pour m'étonner qu'à un état donné d'organisation (et en l'occurrence de désorganisation) socio-politico-économique correspondent des valeurs spécifiques (spécifiques à $_{p.352}$ tout le moins d'un groupe particulier encore que composite), mais parce qu'il montre bien que derrière les rapports réciproques du normal et de l'anormal, ou constituant ces rapports eux-mêmes, c'est la mise en perspective des fins et des moyens qui importe. Il n'y a rien d'inintelligible dans le monde de fureur, de violence, de courtoisie et de négociation, de noblesse et de

misère que nous dépeint Froissart ; nous pouvons en discerner les tenants et les aboutissants ; mais il n'y a rien non plus dans ce monde qui puisse être admissible au regard des normes qui sont les nôtres : nous y voyons plutôt l'honneur et le déshonneur, les fins et les moyens permuter de position et en quelque sorte s'inverser par rapport aux représentations qui sont officiellement les nôtres. La chronique de Froissart appartient à notre histoire mais il est bien évident, soit dit en passant, et si l'on nous pardonne cet anachronisme et cette fiction, que le Gouvernement français actuel aurait autant de difficulté à dialoguer avec le comte d'Artois qu'avec le Jihad islamique.

J'en viens à un autre exemple qui m'est plus personnel. Il touche à un domaine sur lequel on a écrit le meilleur et le pire : la sorcellerie, et en l'occurrence la sorcellerie africaine. Dans le sud de la Côte-d'Ivoire, où j'ai travaillé plusieurs années, il existe, comme partout dans le monde, des représentations très précises et très codées de l'agression en sorcellerie, conçue comme une influence néfaste que certains hommes sont particulièrement aptes à exercer sur d'autres, non pas n'importe quels autres, mais des individus structurellement déterminés et unis à leurs agresseurs par des liens de filiation, d'alliance, de résidence, de voisinage, de génération ou autre : la nature du lien peut varier d'une « culture » à l'autre mais elle est toujours spécifiée et contraint l'explication qui peut être donnée d'une mort ou d'une maladie imputées à une action de sorcellerie. Une action de ce genre est censée pouvoir s'exercer à distance, expression d'une instance constitutive de la personne humaine mais susceptible de s'affranchir des limites du corps : le double, qui peut agir notamment pendant le sommeil du corps et le réintégrer une fois son mauvais coup accompli.

p.353 Un soir, il y a maintenant de nombreuses années, j'assiste aux funérailles d'un villageois alladian. Les funérailles sont en général postérieures de plusieurs mois au décès et à l'enterrement : leur célébration suppose qu'aient été élucidées toutes les causes de la mort (il n'y a pas de mort sans cause) et éventuellement identifié le responsable de cette mort. A l'époque les soupçons de sorcellerie et la mise en cause de villageois étaient fréquents. Lors des funérailles on rejoue, au sens théâtral du terme (quelqu'un tient même le rôle du mort, les autres acteurs jouent naturellement leur propre rôle), le scénario de la mort et de l'enquête qui l'a suivie. Cette reconstitution est sans surprise puisque, en principe, tout a été élucidé. Entendons qu'un père a reconnu avoir maudit son fils ou un oncle maternel l'avoir ensorcelé, ou encore que le défunt a été reconnu responsable de sa propre mort pour avoir lui-même transgressé un interdit ou attaqué plus fort que lui — tous types d'interprétation qui sont parfaitement compatibles, le cas échéant, avec la détermination physiologique des causes de la mort effectuée par le médecin ou l'hôpital.

Ce soir-là chacun tint bien son rôle jusqu'au moment où celui qui s'était reconnu « coupable » de la mort du défunt fut invité à renouveler cet aveu. Il faut dire qu'un simple acquiescement, un signe de tête, ponctuant l'exposé des raisons légitimes que peut avoir l'agresseur d'en vouloir à sa victime (il est peu de victimes innocentes), est considéré comme suffisamment explicite lorsque, comme c'est assez souvent le cas, nul ne tient à envenimer l'affaire. Or ce soir-là l'accusé, qui, participant à la cérémonie, était considéré comme ayant reconnu son crime, refusa de renouveler son aveu, prétextant, non sans timidité (comme s'il était conscient lui-même de l'incongruité de son argument), qu'il était absent du village à

l'époque de la maladie et de la mort de sa prétendue victime. L'assemblée éclata de rire, tant cet « alibi » était de peu de valeur au regard d'un système d'interprétation qui postule que l'intention vaut l'action lorsqu'elle vise des individus structurellement définis. Dans le cas considéré c'est « en double » que cet oncle maternel avait pu nuire à son neveu utérin ou inversement : la présence ou l'absence ne faisaient rien à l'affaire. Et je me surpris $_{p.354}$ moi-même (au comble d'une « participation » qui n'est pas sans poser de problèmes, on le comprend aisément) à sourire de cette ultime tentative de l'accusé pour ne pas jouer le jeu.

Cet épisode appelle quelques commentaires. Le premier touche à la représentation du sorcier dans les sociétés lignagères. Il n'est pas conçu comme un déviant à proprement parler, ou, plus exactement, c'est un déviant « institué », prévu et impliqué par la structure : préposé à l'explication du malheur. En pays alladian on pouvait exprimer cette idée en disant qu'il y avait au moins un sorcier par matrilignage. Déviant social, pour autant qu'à l'occasion d'un épisode singulier il se concrétisait dans la figure particulière d'un individu bien concret et poussé à l'aveu par divers procédés, le sorcier correspondait en même temps au comble de la norme intellectuelle qui voulait qu'à tout événement biologique dût être associée le plus fréquemment une volonté humaine. Cette ambivalence s'exprime exemplairement dans la figure ambiguë du chef de lignage : premier soupçonné, puisqu'il faut qu'il soit un homme fort capable d'attaquer et de se défendre, dernier accusé, parce qu'il est fort, précisément, et que c'est folie de s'en prendre inconsidérément à lui — ce qu'entérine la prescription d'ordre juridique qui veut que lui seul ait le droit d'autoriser ou d'interdire l'interrogation du cadavre qui doit aboutir à une mise en cause et à une accusation.

Dans l'épisode considéré, par conséquent, l'accusé qui revenait sur ses aveux était doublement déviant : au sens de la déviance relative (et relationnelle) qui faisait de lui un coupable institutionnel et au sens de la déviance intellectuelle qui l'entraînait hors du cadre de références communément admis, du schème d'interprétation impliquant une conception de la personne, une représentation de la structure lignagère, de l'alliance, etc. partagé en principe par tous : coupables et victimes, accusateurs et accusés, forts et faibles. Cette tentative pour se mettre « hors jeu », que sanctionnaient les rires du public, préfigurait en fait une situation assez fréquente : celle où les normes du droit de type occidental sont mises en demeure de s'appliquer à des situations de type lignager. On voit même parfois certains juges africains fort embarrassés d'avoir à se prononcer sur p.355 la culpabilité d'agresseurs définis selon les normes de la vie « en double » ou, à l'inverse, sur la légitime défense invoquée par des meurtriers tout à fait réels mais apparemment tout à fait convaincus de n'avoir tué que pour se défendre d'une attaque en sorcellerie. L'impossible dialogue qui se noue alors entre les juges et les plaignants ou les prévenus — semblable à celui qui, dans un contexte proche, oppose plus qu'il n'associe médecins et malades — se résume à un affrontement sans solution entre deux conceptions de la norme et de la déviance.

On pourra ici reconnaître à la fois le point de départ de tous les relativismes ou au contraire le point à partir duquel ils se relativisent les uns les autres. Considérées dans leur globalité les cultures ne sont pas faites pour dialoguer ; pour au moins deux raisons : si elles parlaient elles ne parleraient pas la même langue ; en outre elles ne parlent pas, sauf au sens métaphorique : ce sont

des hommes qui les parlent, ou plutôt qui en parlent, directement parfois, indirectement par leur pratique ; et aucun d'eux n'en dit la totalité. Celle-ci est toujours reconstruite par des observateurs extérieurs, parfois par quelques spécialistes locaux qui réfléchissent en philosophes au sens de leurs rites et de leurs mythes. Mais il arrive qu'à la faveur de situations particulières (celles, précisément, où se manifestent des déviances reconnues comme telles) des individus ou des groupes fassent référence plus ou moins explicitement, peut-être plus ou moins consciemment, à une totalité de ce genre. Le malade africain qui sait bien qu'à l'hôpital tous les paramètres de son mal ne sont pas pris en considération se tourne vers celui qui à ses yeux maîtrise le mieux la globalité sémantique au sein de laquelle son mal peut prendre sens : le guérisseur ou le prophète qui partagent avec lui une certaine idée du sens — comme dans un contexte plus proche de nous le psychanalyste et son client (pour peu que celui-ci soit un intellectuel) ont au départ un minimum de références communes.

Les phénomènes de résistance culturelle, au niveau des groupes, participent de cette même exigence de sens dont un auteur comme Georges Devereux a étudié les manifestations dans des situations (je reprends son expression) d'« acculturation antagoniste ». Mais ils manifestent aussi la remarquable plasticité des cultures même $_{p.356}$ lorsqu'elles sont considérées de l'extérieur comme des totalités signifiantes. L'acculturation antagoniste, nous rappelle Devereux dans son traité *Ethnopsychanalyse complémentariste,* peut prendre trois formes : 1) l'isolement défensif, qui comprend lui-même deux types : d'une part la suppression pure et simple du contact social telle qu'on la voit à l'œuvre dans le commerce « à la muette » entre groupes étrangers

ou hostiles (en Afrique, en Malaisie, aux Philippines), d'autre part la suppression des items culturels (par boycott, embargo sur les exportations ou combinaison des deux) ; 2) l'adoption de moyens nouveaux sans celle des fins qui leur sont afférentes dans le milieu d'origine, processus qui est souvent à l'œuvre dans les situations de colonisation ou de domination ; 3) l'acculturation « négative dissociative », qui commande l'adoption d'items culturels nouveaux qui délibérément « dévient — ou sont l'inverse » (je cite Devereux, p. 221) des techniques de vie du groupe dont le groupe sous influence veut se dissocier. Il est bien clair que certains aspects de l'islamisme radical à l'heure actuelle participent, dans le domaine des mœurs, d'une volonté ostentatoire de se démarquer des usages occidentaux. Devereux cite des exemples où le retour (le recours) à un passé idéalisé s'effectue « au moyen de techniques empruntées à, ou influencées par, la culture particulière que ce processus prétend nier ». Ainsi la Danse des Esprits (*Ghost Dance Religion*) « abonde en traits culturels et en idées empruntés au christianisme, devenus autant de moyens mis au service d'une fin culturelle qui appartient en propre aux Indiens des Plaines » (p. 225).

Ce jeu sur les moyens et les fins qui commande certains emprunts dénaturés en situation de contact est aussi bien un jeu sur le normal et l'anormal, la norme et la déviance. Par sa généralité (quelque diverses que puissent être ses manifestations) il relativise le caractère incomparable et traduit la capacité d'adaptation et d'initiative des cultures entendues comme ensembles de relations de sens, indépendamment même des situations de contact. Toutes les sociétés donnent un statut aux déviants, toutes les cultures reconnaissent plusieurs formes de

déviance et éventuellement en jouent. Au niveau individuel elles identifient toutes plusieurs formes de folies, en sorte que les groupes étrangers, ceux dont on ne veut pas p.357 reproduire les coutumes, ne sont jamais considérés comme des sociétés de fous au sens où un individu peut l'être : des barbares sans doute, des non-humains peut-être, des fous non. La définition du déviant institutionnel dont le sorcier nous a paru être la figure exemplaire est quant à elle intermédiaire entre la conception individuelle et la conception collective de la déviance, et c'est par ce caractère que cette déviance s'affirme relative : le sorcier comme individu concret reconnu et identifié pouvait, dans les circonstances les plus dramatiques, être exclu de la société ou mis à mort (ce n'était d'ailleurs pas toujours ni partout le cas, tant s'en faut) ; mais la sorcellerie comme relation est inhérente à la structure sociale et indispensable à la compréhension de l'événement, lui-même conçu comme un effet de relations interindividuelles socialement normées. Deux autres formes de déviances, que j'appellerais volontiers normatives (un peu au sens où Linton parlait des « modèles d'inconduite »), ont trait d'une part aux pratiques rituelles d'inversion, d'autre part au symbolisme du pouvoir.

Les rites d'inversion ont été bien étudiés par l'ethnologie et les historiens ont également analysé des phénomènes du même ordre. En certaines circonstances, très officiellement, les normes habituellement respectées ne le sont plus et par certains aspects peuvent même sembler s'inverser. Cette « inversion » affecte essentiellement deux types de relations : les relations sexuelles (des hommes tiennent des rôles féminins ou des femmes tiennent des rôles masculins ; parfois l'inversion est parfaitement réciproque : hommes et femmes permutent de rôles) ; les

relations d'autorité (lorsque par exemple un esclave prend la place du roi défunt et se moque impunément des princes du sang). Il arrive que plusieurs types d'inversion soient combinés. Ainsi, lors des épidémies de variole, dans certaines régions de l'Est togolais, le dieu de la variole, Sakpata, se voyait offrir tous les aliments qui lui étaient ordinairement interdits (on espérait, selon une exégèse semi-humoristique, qu'écœuré il prendrait la fuite). Celles qu'on chargeait de cette opération délicate étaient les prêtresses de la déesse Avlekete, dont le référent naturel est l'écume de la vague (l'eau bondissante par opposition aux calmes profondeurs de la mer). Ces femmes étaient tenues de ne $_{p.358}$ respecter aucun interdit et elles se devaient d'adopter quotidiennement des comportements ostensiblement masculins : lors des cérémonies officielles elles étaient vêtues en homme et se livraient avec des phallus de bois à de spectaculaires démonstrations. On peut faire à ce propos au moins deux remarques. Tout d'abord les manifestations de l'inversion officielle, au moins en Afrique, ont toujours lieu dans des circonstances particulières (régulières ou accidentelles) qui font partout dans le monde l'objet d'un traitement rituel spécifique : les changements de saison, les changements de statut social (spécialement du statut lié à l'âge), les périodes d'interrègne ou les catastrophes naturelles telles que les épidémies. En second lieu, les inversions de rôle et de sexe, dans ces circonstances, s'apparentent davantage à une perversion des rôles qu'à une véritable inversion de ceux-ci. Les femmes caricaturent les hommes et inversement (par exemple lors des cérémonies de circoncision étudiées en Afrique par M. Gluckman chez les Wiko) ; l'esclave agni, en Côte-d'Ivoire, caricature le roi défunt dont il prend pour un temps la place ; chez les Zoulou, lors

de la cérémonie des premiers fruits, les guerriers chantaient leur haine du roi et le chef Yao lors de son intronisation était frappé, jeté à terre et mis à mort symboliquement. Il y a là tout un ensemble de ritualisations « à la limite », qui soulignent plus qu'elles ne récusent l'ensemble des différences culturellement et socialement instituées mais qui, les poussant à l'extrême de la caricature et les distribuant pour un temps de façon apparemment déviante, leur confèrent un caractère éminemment problématique. Il est toujours possible de souligner l'évidence et dans une perspective fonctionnaliste de démontrer que ces mécanismes ne font que et ne visent qu'à renforcer l'ordre établi. Mais il est plus intéressant, à mon sens, de souligner que dans la logique même du rituel le caractère « établi », précisément, des discriminations qui font le social est explicitement souligné et consciemment joué. Inverser ou pervertir les discriminations instauratrices du social (jouer sur les frontières de la norme et de la déviance en permutant les positions), c'est à la fois postuler leur nécessité et reconnaître leur arbitraire relatif — à la façon dont un exercice grammatical du type de celui auquel s'exerce Monsieur p.359 Jourdain (« D'amour, belle marquise, vos yeux mourir me font ») postule au moins la nécessité d'un ordre des mots. Dans les rites dit d'inversion, les acteurs sociaux font de la prose en le sachant.

La possibilité très largement attestée de l'inversion/perversion constitue un premier élément de comparaison possible entre les cultures, sans doute parce qu'elle relativise la définition de la culture comme totalité achevée. Indépendamment du destin historique des rituels d'inversion (rien n'exclut qu'ils ne puissent un jour déraper et que certaines rébellions réelles n'aient pas pu naître de rébellions formelles) l'important, me semble-t-il, est que,

du fait même de la syntaxe à laquelle ils obéissent et de l'apparente nécessité où de nombreuses cultures se trouvent d'y avoir recours, ils constituent une limite au quant-à-soi culturaliste de toute société.

L'inversion-perversion officielle implique naturellement un certain nombre de transgressions par rapport aux normes habituelles : c'est sans doute ce qui impose d'avoir recours en certains cas à un personnel spécialisé (qu'on pense à la variole et aux prêtresses d'Avlekete). Mais par rapport à ces mêmes normes l'institution du pouvoir se trouve fréquemment et par définition en situation de transgression (et d'inversion-perversion). L'institution du pouvoir obéit à d'autres normes, dira-t-on, que l'ordre social ordinaire. Mais cette évidence (il faut qu'on reconnaisse et distingue ceux qui incarnent l'autorité) ne va pas de soi, si l'on y réfléchit : pourquoi faut-il non seulement que le pouvoir obéisse à des normes spécifiques mais encore que celles-ci soient purement et simplement, dans bien des cas, le contraire ou l'inverse de celles qui commandent l'ordre social que ce pouvoir fonde et légitime ? L'Afrique nous propose maint exemple d'« inceste royal » (mariage avec la demi-sœur agnatique) ou de formules plus complexes (dans le royaume agni du Sanwi, c'est la sœur ou la cousine utérine du roi — la *queen mother* de la tradition akan — qui mettait au monde le successeur de son frère ou cousin et elle jouissait d'une liberté sexuelle totale). Des exemples de mise à mort ou de mort volontaire du roi ou des responsables politico-religieux (comme le maître de la lance chez les Dinka) ou inversement de négation prolongée de leur mort $_{p.360}$ montrent que du côté de la mort et de la succession comme du côté de l'alliance et de la reproduction la personne royale a un statut très

particulier. De façon générale, depuis Frazer et ses analyses du « roi divin », anthropologues et sociologues (Durkheim tout le premier) se sont interrogés sur la signification des interdits de toutes sortes qui accablent le souverain (ne pas poser le pied nu sur le sol, ne marcher qu'à pas comptés, ne pas se laver, etc.) et tendent en quelque sorte à le minéraliser : l'ancien Mexique, le Japon et l'Afrique offrent à cet égard des exemples très comparables qui, au regard des normes purement sociales, font du roi, comme du sorcier, un déviant institué.

C'est que tous deux correspondent à deux nécessités complémentaires, liées à une certaine image de l'individualité : il faut que le social soit pensable et le pouvoir possible. Le social est pensé à partir d'une logique de l'interdit (dont Lévi-Strauss a montré le caractère fondateur à propos de la prohibition de l'inceste) qui implique la possibilité d'une transgression (incarnée par la figure imaginaire du sorcier) pour rendre compte du désordre événementiel. Le pouvoir n'est possible que s'il échappe au système de relations dont il garantit la nécessité mais qui le relativiserait s'il en faisait partie intégrante. Il est au-delà de la norme qu'il institue, il est, tout simplement (au moins est-ce ainsi qu'il entend se présenter : comme une nécessité de nature, antérieure au social qui en procède, fondatrice). Le sorcier, en quelque sorte, est individuel par défaut : on ne l'identifie que pour expliquer les ratés de la relation sociale (entre mère et enfants, époux et épouse, oncle et neveu, camarades de classes d'âge... : c'est affaire de code social). Le roi est individuel par excès : s'il échappe à la relation, ce n'est pas pour en expliquer les heurs et malheurs mais pour en fonder la nécessité. Dans les contextes les plus dramatiques, le sorcier identifié était, dans certaines régions africaines, mis à mort selon

des procédures qui visaient à l'exclure du cycle des réincarnations : il fallait qu'il n'eût jamais existé. A l'inverse, le responsable politique ou politico-religieux ne mourait jamais : que sa mort concrète fût volontaire, niée ou marquée par les sacrifices qui l'accompagnaient, elle n'était que l'occasion d'une réaffirmation de la lignée singulière où prenait $_{p.361}$ forme et sens la permanence de la figure royale — tout cela, bien entendu, ne valant que pour les représentations du pouvoir et n'étant en rien exclusif des rivalités ou des coups d'Etat qui marquent la vie réelle des royaumes africains comme des autres. Dans les contextes auxquels je viens de m'attacher, on pourrait définir le sorcier et le roi comme deux grands anormaux chargés d'éliminer toute idée de déviance.

On pressent ainsi que le jeu sur la norme et la déviance, à l'intérieur de cultures qui se considéreraient elles-mêmes comme des totalités closes, aurait toute chance de définir un totalitarisme intellectuel qui est la tentation de tout pouvoir et à laquelle succombent notamment différents mouvements sectaires et messianistes dont l'histoire nous offre l'exemple. Ces mouvements, remarquons-le, naissent dans des circonstances que les rituels d'inversion-perversion tentent « normalement » de maîtriser : catastrophe naturelle ou crise sociale et politique. Norman Cohn a admirablement montré, à propos des mouvements millénaristes du XI^{e} au XVI^{e} siècle, comment se mettent en place des figures symétriques et opposées du bien et du mal promises à un bel avenir. Norman Cohn fait référence à la psychanalyse (ce qui justifie qu'Alain Besançon ait fait place à un extrait de *Les fanatiques de l'Apocalypse* [Julliard, 1962, éd. orig. 1957] dans son anthologie *L'histoire psychanalytique* [Mouton, E.P.H.E., VI^{e} section, 1974]). Pour lui on retrouve dans les images de l'eschatologie

populaire la vision du monde médiéval qui représente la vie « comme une lutte à mort entre la coalition des bons pères et des bons fils d'une part, et de mauvais pères et de mauvais fils d'autre part ». Dans les couches inférieures de l'intelligentsia se recrutent des hommes qui, par calcul ou par conviction, veulent incarner l'image de l'Empereur des derniers jours ou du Christ de la Parousie. Les masses qui se regroupent derrière eux dans les périodes de malheur et d'épidémie sont les bons enfants d'un père sauveur. Mais face au Messie eschatologique et à son armée de saints, il faut que se dresse un Antéchrist, « symétrique démoniaque du Fils de Dieu », entouré d'une engeance diabolique. Notons que de ces deux figures, l'une, l'Antéchrist, explique les malheurs du temps, cependant que l'autre, p.362 le Messie, les dépasse et les transcende. Pour certains hérétiques, le Pape est assimilé à l'Antéchrist et le clergé à son engeance traîtresse « révoltée contre son père légitime ». Mais la position explicative du traître peut être tenue aussi par les juifs que même les théologiens orthodoxes considéraient à l'époque comme des enfants dévoyés qui souillent la majesté de Dieu le Père. Norman Colin montre bien que le malheur ordinaire (dénuement, disettes) est supporté avec sang-froid mais que des périls exceptionnels poussent la population à fuir dans cet univers fantastique. Ainsi la Peste Noire de 1348 fut la source d'une débauche de soupçons qui visèrent tour à tour les lépreux, les riches, les pauvres et les prêtres pour se fixer en définitive sur les juifs, qui furent massacrés. Plus fondamentalement, cependant, Norman Colin rattache l'essor des messianismes et la recherche de boucs émissaires à la situation particulière des masses d'origine rurale concentrées dans les zones urbaines : la disparition des relations sociales traditionnelles

(ancrées dans ce que j'appellerais volontiers l'univers du sens, constitutif d'une culture au sens totalisant) les contraint, sous la pression de l'insécurité et de la vulnérabilité économiques, à des improvisations communautaires, des courts-circuits normatifs, où s'expriment à l'état brut les exigences complémentaires du pensable et du possible. Je pourrais montrer que les prophétismes contemporains en Afrique sont en bien des points comparables aux millénarismes européens. N. Cohn, on le sait, a montré pour sa part que les poussées messianiques avaient, compte tenu des différences de contexte culturel et d'échelle, bien des points communs avec les mouvements totalitaires du XX^{e} siècle. La démonstration reste certainement valable aujourd'hui. Mais il ne faut pas oublier que sous leurs formes diverses et néanmoins comparables, tous ces mouvements ne procèdent que d'une exacerbation des principes constitutifs de la vie sociale et du pouvoir, appliqués les uns à concilier l'ordre et l'événement, les autres à les transcender tous deux.

Constat de diversité donc mais constat, également, du caractère plastique et problématique de chaque culture. Je partirai de ce dernier constat pour suggérer, en conclusion, quelques éléments de réflexion et quelques directions de recherche. On m'excusera de les $_{p.363}$ exposer, faute de temps, avec une concision qui risque de leur donner un caractère quelque peu didactique et dogmatique.

Je commencerai par une remarque d'ordre général. Il a été de bon ton ces années dernières de célébrer la mort de l'Homme après la mort de Dieu. Pour ce qui est de la mort de Dieu, et quels que soient les sentiments personnels de chacun d'entre nous à cet égard, le spectacle de l'actualité sous tous ses aspects me paraît

devoir inciter à quelque circonspection. Mais qu'entendait-on par la mort de l'Homme ? Essentiellement le fait que, de mesure de toute chose (le *cogito* de Descartes prolongeant l'aphorisme de Protagoras), il était devenu objet de science, la réalité humaine se laissant diviser et recomposer en fonction des intérêts propres à chaque discipline. Que l'objet des sciences humaines en fût aussi le sujet ne changeait rien à la chose, puisque l'épistémologie, la psychologie, l'ensemble des disciplines cognitives font de la connaissance elle-même un objet de connaissance. Ce pessimisme existentiel procède du constat que l'homme n'est pas Dieu (ou qu'en tant que Dieu il est mort), du constat complémentaire que tout objet d'étude est construit (et, s'agissant des hommes, que l'on n'appréhende jamais exhaustivement la réalité singulière d'un seul d'entre eux mais que l'on procède par regroupements et par abstractions, que l'on observe des régularités, des normes et des écarts), enfin de la redécouverte des paradoxes et des complexités abyssales de la conscience réflexive.

La démarche que je voudrais ici esquisser est de sens contraire. Et elle passe, de ce fait, par un réexamen de la notion de culture. De même que l'on a pu écrire que les sauvages n'étaient pas des enfants parce qu'ils avaient des enfants (qu'ils reconnaissaient pour tels), de même qu'aucune culture ne peut être la déviance ou la folie d'une autre culture parce qu'elle-même définit ses déviances et reconnaît ses fous, on ne peut opposer l'idée de culture à celle d'identité individuelle singulière car chaque culture se donne pour objet la définition de l'individualité et la détermination des identités. Le caractère problématique que nous reconnaissions de l'intérieur à toute culture du fait de son jeu avec la norme et la déviance, il nous faut en déceler de l'intérieur les

manifestations les plus intimes. Les meilleures études ethnologiques (celles qui ont pris assez de temps $_{p.364}$ pour que l'expression d'*observation participante* y eût un sens) ont mis en évidence l'importance des pratiques rituelles qui sont consacrées à l'identification de chaque personne singulière et à la mise en perspective réciproque du même et de l'autre ; ces pratiques, dans les sociétés qui n'ont pas élaboré de véritable théorie scientifique, visent également à penser et à maîtriser la relation entre la matière inerte et la matière vivante, entre la nature et les hommes, entre les hommes au pluriel et l'homme au singulier. L'étude des rites en ethnologie a certainement été affectée par le souci de montrer soit qu'ils servaient au fonctionnement de la société, soit qu'ils exprimaient et confortaient un état de société. Mais la plupart d'entre eux, en chaque occurrence, comportent des enjeux singuliers, qu'ils soient effectués à l'occasion de la naissance, de l'adolescence, du mariage ou de la mort, d'un accident ou d'une maladie — enjeux singuliers dont l'importance et le caractère problématique ne doivent pas être masqués par les normes formelles qui font simultanément de l'accomplissement de tout rite un acte social. Certes l'ethnologie qui se contente d'enregistrer les commentaires intelligents d'un informateur privilégié a des aspects vulnérables, mais l'ethnologue qui ne s'intéresse pas (qui ne s'intéresse pas *aussi,* dirai-je, car je crois à la vertu des études de forme et de structure) au contenu des exégèses locales, à la lettre des mythes et des rites, à la valeur « propositionnelle » et non simplement « illocutoire » des différents types d'énoncés — stéréotypés ou singuliers — qu'il a l'occasion de recueillir, risque fort de développer une forme inconsciente et perverse d'ethnocentrisme : aux uns les

mécanismes et les déterminismes sociaux ; aux autres la réflexion sur le général et le particulier.

La meilleure manière de respecter une culture contemporaine, de ne pas la considérer comme un ensemble arbitraire et clos de propositions directes ou indirectes, comme un « texte » au sens où un archiviste peut en découvrir, en classer, ou en déchiffrer, c'est de dialoguer avec elle, métaphoriquement ou non (c'est affaire de circonstance), autrement dit de ne pas renoncer à l'affirmation de valeurs estimées universelles au nom d'un respect des cultures qui s'apparenterait à une forme d'apartheid culturel.

p.365 La réaffirmation de ces valeurs fait intervenir des paramètres qui interviennent dans la définition de toute culture au sens global du terme. Nous avons tout à l'heure opposé le caractère discriminé du social, commandé par une logique de l'interdit, au caractère impensable du pouvoir, commandé par une logique de la transgression. Il est bien évident que l'idéal démocratique passe par la moindre discrimination du premier et par la socialisation du second. Ce qui implique corrélativement une idée de l'individualité humaine aussi libérée que possible de toute appartenance de classe, au sens logique du terme.

Une identité de classe au sens logique, c'est en matière de sociologie une identité de groupe (que celui-ci soit une ethnie, une religion, un sexe ou une classe sociale). Au regard de l'exigence selon laquelle un individu vaut l'autre en droit, il n'est pas exact que n'importe quelle culture vaille l'autre mais il n'est pas exact non plus ni que la culture occidentale moderne soit le modèle achevé de cette exigence idéale, ni qu'elle ait été de longue date l'incarnation des droits de l'individu. Sans faire référence aux ravages intellectuels et humains exercés par le nazisme et par les différents

totalitarismes, on pensera aux exemples plus ordinaires (au sens où l'on parle du racisme ordinaire) de ségrégation en fonction du sexe, de l'âge, de l'origine ou du comportement sexuel. Pour comprendre qu'une culture est problématique et susceptible d'évoluer sans se perdre, il me suffit de penser à la génération de mes grands-parents, à la légion d'honneur ôtée à Victor Margueritte pour avoir écrit *La Garçonne,* aux images représentant « les âges de la vie », qu'on trouve encore dans nos greniers, et qui assignent à chaque sexe sa place et son rôle. Je ne résiste pas au plaisir de vous citer les légendes qui concernent, sur l'une de ces images retrouvées chez moi, la femme et l'homme de 50 ans. La femme : « A cinquante ans elle s'arrête. Au petit-fils elle fait fête. » L'homme : « A cinquante ans c'est l'âge mûr. Il pèse le passé, le futur. » Les mœurs évoluent, dit-on : mais ce sont les normes culturelles qui bougent, les frontières de la déviance qui se déplacent. Que les bonnes évolutions et, si l'on veut, les bonnes déviances, soient celles qui élargissent l'espace du normal et restreignent celui du normatif (et de la $_{p.366}$ déviance), j'en suis convaincu, mais à trois précisions près par lesquelles je terminerai.

La culture naît d'une pratique historique où des hommes sont engagés : l'histoire du siècle en Europe et ailleurs en témoigne. L'idée d'un blocage absolu par les facteurs culturels procède d'une conception faussée de ce qu'est la réalité culturelle.

En ce domaine comme en d'autres les régressions sont possibles et rien ne dit que la libération des mœurs, comme l'on dit en usant d'une expression partielle et trompeuse, si elle entend s'appliquer plus largement à la libération de la conscience individuelle, soit mécaniquement liée à l'évolution de l'ordre techno-économique. Nous avons même sous les yeux l'évidence du risque contraire.

Face aux duretés de la société moderne certains peuvent être tentés de se réfugier, précisément, dans des « identités de classe » au sens retenu plus haut. Devereux voyait dans ces « identités de soutien » le signe d'un effondrement imminent de l'identité individuelle : « Si l'on n'est *rien* qu'un Spartiate, qu'un capitaliste, qu'un prolétaire, qu'un bouddhiste, on est bien près de n'être rien du tout, et donc de ne pas être du tout » (*Ethnopsychanalyse complémentariste*, p. 166). Mais il y a plus : l'évolution des moyens de communication, des médias, du rôle des entreprises et de ce que l'on a appelé la mondialisation de la culture va de pair avec la diffusion d'images de ce que doivent être l'homme et la femme vraiment libres, le corps vraiment en forme, la vie vraiment heureuse ; sous le masque de la liberté les nouvelles normes sont arrivées et je ne suis pas certain que même en Occident on en soit à l'âge postmoderne où normes et contre-normes seraient considérées avec la même distance et la même ironie.

Enfin il faut avoir, me semble-t-il, conscience de deux limites essentielles : il est impossible de penser l'individu sans la relation, c'est-à-dire sans le social (l'individu absolu est impensable, c'est Dieu) ; il est impossible de penser le social sans le minimum d'autorité institutionnelle qui le rend gérable. De l'identité singulière de chacun aux différents types d'identité collective il n'y a pas de solution de continuité, mais cette lecture doit pouvoir s'effectuer dans les deux sens pour que les définitions de la norme ne relèvent p.367 pas de l'arbitraire. Toutes les cultures peuvent être appréciées à cette aune : il n'y a pas d'immunité culturelle.

@

Entretien

@

M. GIOVANNI BUSINO : Je crois que des idées aussi lumineuses, exprimées avec autant de perspicacité, de pondération et de finesse, appellent beaucoup d'interrogations. Je donnerai tout d'abord la parole à M. Gérald Berthoud, de la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne, et à Mme Cléopâtre Montandon, chargée de cours à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève.

M. GÉRALD BERTHOUD : J'aimerais faire quelques commentaires, qui prolongeront je crois ce que vous venez de dire. Vous avez insisté sur l'une des difficultés pratiques de cette discipline, difficulté que d'autres sciences ne rencontrent peut-être pas. Je veux parler de l'inconfort intellectuel propre à l'anthropologie. Ce champ de la connaissance devrait permettre de penser à la fois l'unité du genre humain et la diversité des cultures. Certes, cette notion de culture, centrale pour la démarche anthropologique, reste extrêmement floue et discutée. On a vu récemment, notamment en milieu parisien, comment un certain nombre de philosophes prenaient d'une certaine façon le contre-pied de la définition anthropologique que vous avez donnée. Or, la dynamique du va-et-vient entre l'unité et la diversité implique un risque de dérives possibles. Vous avez insisté sur le problème du relativisme. Depuis plus de cinquante ans, en effet, l'idée prévaut que l'anthropologue est celui qui affirme avec force la relativité des cultures, des croyances, des valeurs ; il est même accusé d'être celui qui pousse cette idée jusqu'à l'extrême. Aujourd'hui, le relativisme est devenu suspect. En milieu francophone, en tout cas, il est associé à des courants idéologiques et politiques, qui visent essentiellement à affirmer la prétendue pureté culturelle de l'Europe, contre toute altérité culturelle. Nous sommes ainsi renvoyés à des problèmes dramatiques, ceux des réfugiés, de l'immigration. L'anthropologue, dans la mesure de ses moyens, devrait se garder de servir de caution scientifique à de telles aberrations. Mais la position inconfortable du savoir anthropologique est encore accrue, me semble-t-il, par la toute-puissance actuelle des valeurs universalistes et individualistes, à partir desquelles on compare les personnes et les sociétés. L'Occident devient ainsi porteur de la vérité. C'est à interroger explicitement le bien-fondé d'une telle

prétention que l'anthropologie doit sa position difficile, mais c'est bien dans cette direction qu'elle devrait aller. Le regard anthropologique, qui consiste à s'interroger sur soi-même, à se remettre en question par le détour de l'observation d'autres cultures, n'a rien d'une aberration. Il n'est pas une déviance exotique, romantique ou encore p.368 passéiste. On pourrait montrer que cette discipline est l'héritière de toute une tradition de la pensée occidentale, illustrée par nombre de voyageurs, qui, à travers l'écoute et la vue des autres, se sont interrogés sur eux-mêmes, et ont ainsi cultivé une attitude critique à l'égard de leurs propres institutions.

Cette démarche ouverte, ce questionnement constant sur les finalités de l'existence humaine, cette aspiration à mieux comprendre le monde, tout cela constitue peut-être l'un des aspects les plus précieux de la modernité, et certainement l'un des plus difficiles à assumer. Nombre de penseurs, en effet, sont de plus en plus tentés de vouloir prescrire aux autres la seule voie vers la vérité de l'homme. Contre une telle assurance, me semble-t-il, l'anthropologie n'a pas à tomber dans le relativisme intégral. Position d'ailleurs tout à fait indéfendable, ne serait-ce que sur le plan de la réalité effective du monde. Il est illusoire de penser que les cultures aujourd'hui sont des entités homogènes, unitaires, et de croire qu'elles sont extérieures les unes aux autres. La modernité, sous ses diverses formes, constitue ce qu'on pourrait appeler une métaculture, c'est-à-dire une culture englobante, à l'échelle planétaire.

Dès lors s'impose avec acuité la nécessité de mener une autoréflexion, ne serait-ce que pour constater que la diffusion de notre message culturel à travers le monde est partielle. Nous réussissons à imposer l'idée d'une maîtrise de l'homme et de la nature à travers nos visées techno-scientifiques, et à inscrire l'ensemble de la planète dans les contraintes du marché mondial. Mais pour ce qui est de nos idéaux démocratiques et de l'autonomie de la personne, je crois qu'il serait inutile de faire de longs commentaires.

J'aimerais en conclusion esquisser deux questions, liées au problème de la culture. L'anthropologue est pris entre deux impasses, celles du relativisme culturel et de l'ethnocentrisme. Quelle voie peut-il choisir ? Par ailleurs, vous avez fait allusion à des valeurs estimées universelles ; pourriez-vous développer ce point ?

M. MARC AUGÉ : Sur le dernier point, ce qui me paraît intéressant, c'est de mesurer la difficulté de l'ethnologie, telle que vous l'avez évoquée. D'abord, c'est un exercice de schizophrénie appliquée ; il faut être à la fois dehors et dedans. Ensuite, le relativisme et l'ethnocentrisme sont aussi condamnables l'un que l'autre, du point de vue épistémologique. Pour moi, la culture se définit comme le social en représentation, et non par des valeurs qui guideraient l'action. Les notions de social et de culturel sont à proprement parler peu dissociables. Il faut assumer cela.

Ce qui me paraît intéressant, c'est que dans aucune culture la question de l'individu, de l'identité individuelle et de la relation, n'est évitée. Que nous considérions les corpus mythiques ou les pratiques rituelles, tout ce qui fait le corps de la vie sociale telle qu'elle est représentée, nous trouvons une problématique de l'existence individuelle, avec d'un côté la postulation — pour reprendre le vocabulaire de Baudelaire — de la singularité irréductible de l'individu, et de l'autre l'impossibilité de penser cette irréductibilité, ce $_{p.369}$ qui nous renvoie vers la question de la relation : un individu se définit par rapport à ses relations de filiation, d'alliance, de tout ce qu'on voudra. Il est possible de montrer cela assez finement, assez précisément, dans des contextes très divers. Je crois que ces ensembles de réflexions explicites doivent être pris au sérieux. L'idée de la place de l'individu, telle qu'elle est explicitement manifestée par les ensembles culturels, constitue, je crois, un critère très déterminant. Ce qui est invariant, c'est que cette réflexion est mise en forme, dans des formes bien sûr très variables. C'est l'un des paramètres par rapport auxquels, me semble-t-il, on peut à la fois distinguer et comparer des cultures entre elles.

Mme CLÉOPÂTRE MONTANDON : Ma question m'a été suggérée par le nom de la salle dans laquelle nous sommes. Piaget a développé l'idée que la vie morale procède d'une construction continuelle, et que l'enfant, depuis qu'il est tout petit, participe à une construction normative. L'enfant, selon lui, retravaille sans cesse ce qui lui est transmis, et passe normalement d'une morale hétéronome à une morale autonome. A partir de cela, il extrapole au niveau de la société elle-même, et nous parle d'un emboîtement indéfini des générations, chacune éduquant moralement la suivante. On serait ainsi passé d'une morale hétéronome, semblable à celle des Hottentots, à la morale chrétienne, puis à celle des élites, qui serait l'exemple même d'une morale autonome.

Personnellement, je n'arrive pas à comprendre ce jugement de valeur ethnocentrique. En quoi l'intériorisation d'une morale est-elle supérieure à une norme admise ? En quoi cette autonomie illusoire de l'intériorisation serait-elle supérieure à l'hétéronomie ?

M. MARC AUGÉ : C'est à Piaget qu'il faudrait poser la question ! On a tendance — et cela recoupe des traditions historiques différentes — à opposer une tradition de l'individualisation et des normes morales afférentes, à des conceptions de l'individu et de la relation qui sont plus collectives — celle des Hottentots, par exemple. Je crois que les choses sont beaucoup plus difficiles, beaucoup plus complexes. D'abord, nous avons tendance, lorsque nous parlons de la tradition occidentale, à privilégier la tradition intellectuelle de ceux qui ont réfléchi, précisément, sur les limites et les conditions de la conscience individuelle. Ce type de réflexion n'est pas induit à partir d'enquêtes sociologiques, qui consisteraient à essayer de voir dans l'ordinaire de la vie courante ce que sont les conceptions prétendument communes. On ne travaille pas sur le même matériel. C'est là un point extrêmement important.

J'ai été frappé par la lecture de *La géomancie ancienne à la Côte des Esclaves,* d'un ethnologue qui s'appelait Maupoil, très honnête homme, administrateur des colonies, rentré en France pendant la guerre et mort en déportation. Il était extrêmement attentif à ses interlocuteurs. Ce qu'il y a de remarquable, dans ce livre, c'est qu'on peut toujours y faire la distinction entre la description des faits, des rituels qu'il observe et qu'il croit pouvoir décrire, entre les commentaires qu'il enregistre de la part $_{p.370}$ d'individus qu'il identifie, et ses propres remarques, ses propres interprétations. On découvre, notamment dans la personne du grand devin de Béhanzin, dernier souverain indépendant du Dahomey, un véritable philosophe, en ce sens que c'est un homme qui s'interroge, qui de toute évidence a réfléchi longuement. Son interrogation porte sur le sens des rites à l'exécution desquels il préside. Il nous donne à chaque instant des leçons de morale, et développe une réflexion dont la finalité essentielle est d'appréhender la limite de la conscience morale individuelle. Il n'a bien sûr rien écrit ; nous sommes dans une tradition différente. Mais je crois qu'il est un peu vain de comparer les mentalités ou les représentations de manière trop générale, car cela revient à comparer l'incomparable, non parce que les cultures seraient incomparables, mais parce qu'on ne compare pas le

même type de matériaux. Je suis prêt à prendre le pari de faire une enquête non biaisée dans les rues de Paris, et d'obtenir ainsi une sorte de « philosophie » des Parisiens, comme on a fait des études sur la philosophie des Bambaras, d'obtenir des conceptions des choses qui ne seraient pas plus marquées par l'idéal de normativité individuelle.

Cela dit, il y a des systèmes — je ne crois pas que les systèmes lignagers aient le monopole de la chose, mais ils sont néanmoins exemplaires — où l'on postule que tout signifie quelque chose, et que cette signification se rabat nécessairement sur la relation entre les individus : tout individu, tout événement vous met en cause. Un tel système est intellectuellement très bouclé et laisse peu de place, sous cet aspect, à une dimension individuelle pensée comme telle. Mais il y a d'autres choses, et si l'on étudie d'autres versants du rituel, notamment tout ce qui concerne la progression de l'enfance à l'âge adulte, on s'aperçoit qu'il existe une problématique de la conscience individuelle, qui donne lieu à réflexion. C'est pourquoi je disais qu'il faudrait prendre en considération la valeur propositionnelle des rites que nous étudions — ce qu'on fait peu, par peur d'être pris dans la vision d'une société, au lieu d'en rendre compte. On a tort. En prenant en considération cette valeur propositionnelle, il me semble qu'on obtient les éléments qui permettent d'esquisser un débat ; on obtient des témoignages. Certes, il n'est pas facile de prendre les cultures comme témoignages. Elles n'ont souvent pas été étudiées de manière à pouvoir produire ce type de matériaux. Mais la chose existe. On n'est donc pas dans un système d'exclusion ou d'incompréhensibilité.

M. GÉRARD DE HALLER : L'anthropologie se situe à la limite entre les sciences naturelles et les sciences humaines. Je voudrais surtout parler de questions de méthode, en particulier des méthodes d'observation et de leur objectivité. Vous avez parlé d'une schizophrénie nécessaire : l'objectivité est sans doute extrêmement difficile. La comparaison de deux cultures est peut-être moins difficile, dans la mesure où on peut s'appuyer sur des critères de comparaison. On peut ainsi détecter les normes des autres. Si l'on veut appliquer cette étude à notre propre culture, l'exigence d'objectivité se heurte à une très grande difficulté. S'il s'agit d'apprécier certaines déviances, comme le terrorisme ou p.371 l'homosexualité, il n'y a plus de comparaison possible, on est placé en face de soi-même. Quels sont alors les critères qu'on peut utiliser ? Vous avez

évoqué la nécessité de critères qui soient hors du registre de la pluralité qui les relativise. Où, alors, trouver ces critères ? Ma question est alors la suivante : les connaissances actuelles de la nature du biologique de l'homme, dans son aspect biochimique, peuvent-elles aider à une appréciation objective des comportements, des rites, des coutumes, etc. ? Si c'était le cas, l'homme devrait pouvoir, lorsqu'il fait une observation, se servir de lui-même comme d'un instrument d'observation, de la même manière qu'il utilise un oscilloscope dont il connaît le fonctionnement exact, et qui lui permet de déduire des données parfaitement précises, comparables et admises par chacun. Il n'y aurait plus d'opposition, alors, entre le Même et l'Autre, entre soi et ce qu'on observe. On perdrait cette subjectivité, qui est à l'origine de la schizophrénie dont vous parliez.

M. MARC AUGÉ : Loin de moi l'idée d'aboutir à des vérités sur la nature humaine. Quelques remarques, néanmoins, à propos de la méthode et de l'objectivité.

On s'aperçoit progressivement, dans la démarche ethnologique, qu'on fait toujours l'anthropologie de l'anthropologie des autres. Cela peut nous renvoyer aux constructions qui sont propres à une société ou une culture données, mais c'est aussi la garantie qu'on possède des matériaux qui peuvent s'appréhender. Il n'y a pas de société humaine, aussi éloignée qu'elle puisse nous paraître, qui n'ait élaboré des théories extrêmement raffinées sur la nature, le corps humain, les relations entre êtres humains, etc. ; il est tout à fait remarquable de constater, lorsqu'on étudie par exemple les systèmes de représentation de la personne dans différentes sociétés africaines, la présence de toute une théorie des humeurs, des fluides et des influences, qui rappelle ce qu'on trouve chez les Grecs. Il y a dans toute culture un effort de classification. Ce que nous appréhendons, ce n'est donc pas immédiatement un ensemble d'hommes avec lesquels nous voudrions entrer en sympathie, mais des corps de connaissances très élaborés. Il y a aussi, bien sûr, tout ce qui est de l'ordre du rituel, qui est d'ailleurs peu séparable de tout ce qui est connaissance, ou tentative de connaissance de la nature. Tout cela constitue, en chaque occurrence, un corpus considérable qui médiatise le rapport que nous pouvons avoir avec les Autres, et qui présente l'avantage de ne pas situer ce rapport sous l'angle de la seule subjectivité ou de la seule sympathie.

Sans vouloir assigner des perspectives vertigineuses et éblouissantes à la démarche anthropologique, je crois fermement qu'il y a de larges possibilités de comparaison entre différents corpus et entre les différentes modalités d'établissement de ces corpus. Il existe un terrain pour l'étude comparée des anthropologies locales. C'est un travail immense, dont quelques secteurs ont déjà été explorés ; c'est un travail pour lequel nous avons des matériaux, qui permettent d'éviter toute confusion entre l'ethnologie — ou l'anthropologie — et le besoin de fusion affective avec des gens différents. p.372 Je crois qu'il y a là des éléments qui permettent de comparer la démarche de l'ethnologue à celle du scientifique travaillant sur son corpus spécifique, y compris dans le domaine de l'élaboration des hypothèses interprétatives générales.

Ce qui précède est un premier élément de réponse, pour ce qui concerne le thème de l'objectivité. Il est évident que l'on ne vit pas toute son actualité au titre de sa discipline et au nom d'une science que l'on aurait. Je parle donc des événements contemporains et des problèmes propres à la société dans laquelle je vis, avec mes humeurs, mes engagements et mes normes, qui ne sont sans doute pas plus démontrables que d'autres. On peut fort bien respecter les cultures dans leur singularité, être convaincu qu'il est possible de les comparer entre elles, et admettre qu'il n'y a pas de contradiction entre la reconnaissance des singularités culturelles et l'affirmation d'une certaine éthique, celle des droits de l'homme.

M. DENYS MONTANDON : Ayant eu l'occasion de travailler, en Côte-d'Ivoire, avec un médecin qui était né dans la brousse et avait gardé toutes les traditions locales, j'ai été étonné par le rôle que jouait ce médecin, à mi-chemin entre le sorcier et la médecine moderne. Ne pensez-vous pas qu'il se produit actuellement une rupture, en Afrique, du fait de l'introduction de normes nouvelles, et du choc de plusieurs cultures ?

M. MARC AUGÉ : Pour répondre à votre question, il faut d'abord prendre en considération un certain nombre d'éléments matériels. Quels que soient les efforts qui aient pu être faits — et la Côte-d'Ivoire est certainement, de ce point de vue, l'un des pays les plus avancés — il faut bien reconnaître que dans les campagnes comme en ville, la médecine moderne n'est pas représentée au mieux de son efficacité. Les situations sont inégales : catastrophiques dans

beaucoup d'endroits, médiocres dans d'autres. Il n'est pas dit qu'au nom même de l'efficacité, on ait intérêt à aller au dispensaire du coin. L'efficacité, qui précisément devrait emporter la conviction, n'est pas toujours là. Je dis cela, parce qu'il m'a semblé que les malades africains étaient toujours prêts à accueillir tous les remèdes — quoique ce genre de généralité soit sujette à caution. Les personnes que j'ai fréquentées étaient toujours fort pragmatiques, et désireuses d'utiliser toutes les voies qui s'offraient vers la guérison.

Traditionnellement, la maladie est imputée à une perturbation de la relation sociale, au sens le plus large : agression, sorcellerie, lutte d'influence, malédiction, intervention d'un dieu ou d'une puissance invoqués par quelqu'un. Ces explications ne sont pas exclusives d'une analyse relativement fine des symptômes ; on trouve des nosologies très élaborées, faites par des guérisseurs, notamment dans certaines sociétés où se transmet une tradition ; il existe également une pharmacopée, toujours logique, parfois efficace. Bref, nous avons là des ensembles extrêmement construits, p.373 mais qui se situent dans un univers où c'est le social qui fait sens. Il est concevable, par exemple, d'y affirmer qu'un oncle maternel peut ensorceler son neveu utérin. On peut trouver cela stupide, et c'est l'opinion majoritaire, en France et ailleurs. Toujours est-il qu'une telle affirmation, dans les milieux où elle a pris la forme d'une norme d'interprétation, n'est pas dénuée de raisons qui reposent sur l'observation — intérêts en jeu, tensions psychologiques, etc. Le symbolisme, si l'on veut, est véritablement ancré dans la chair et dans la relation des gens les uns avec les autres.

Mais ces univers, majoritairement ruraux, se défont peu à peu. On assiste, dans les grandes concentrations urbaines, à des phénomènes de perturbation. Il y a, si vous voulez, beaucoup plus de maux à expliquer — car la catégorie du mal dépasse celle de la pathologie pure et simple, et comprend le malheur. De nouveaux maux sont apparus : échec scolaire, chômage, nouvelles maladies. En même temps, la grille intellectuelle dans laquelle on casait cela se décompose, dans son soubassement sociologique. Il y a des tentatives pour maîtriser ce processus. On voit par exemple apparaître des personnages comme des prophètes, qui ont d'ailleurs des antécédents en Afrique, mais qui travaillent à l'échelle de régions plus vastes, et dont la tâche est de trouver le principe d'explication du mal dans ce qui se passe au village. Un employé de bureau qui tombe malade ou qui est congédié, par exemple, sera rabattu par un

personnage de ce type sur un principe d'intelligibilité plus ou moins semblable à ce qu'il était auparavant. Il y a donc des structures intermédiaires qui se créent, pour essayer de maîtriser l'événement. De l'autre côté, il n'y a qu'une médecine insuffisante, inefficace, et qui n'entend rien à la demande de beaucoup de ces malades. Ainsi, dans cette situation essentiellement perturbée, on ne se trouve pas en présence du bloc intact de la tradition, qui rencontrerait le bloc conquérant de la modernité. Une tradition en lambeaux s'y trouve subvertie par une modernité largement inefficace. Le résultat n'est pas brillant, bien sûr, mais il est original : les institutions prophétiques se multiplient ; puisque l'Occident vend tout clés en mains, y compris les syncrétismes, on trouve également des églises venues d'Amérique ; il y a donc une floraison de recours, qui se proposent dans un grand désordre, à un ensemble de gens qui sont eux-mêmes, souvent, dans le désordre. C'est peut-être là une vision un peu pessimiste. Mais elle correspond à une réalité malheureusement très évidente.

M. RAINER MICHAEL MASON : Ma question prolonge la précédente. Votre discipline témoigne du souci de la norme des autres. Que pouvez-vous dire du souci, chez les autres, de nos normes ? Y a-t-il, par exemple, une sociologie africaine qui se pencherait sur l'Occident ?

M. MARC AUGÉ : La première chose que j'ai entendu dire, à ce propos, c'est que le jour où les Africains feraient leur propre ethnologie, on aurait des révélations extraordinaires. Il y a d'excellents ethnologues $_{p.374}$ africains. Ils n'apportent rien d'essentiellement différent, et cela me paraît hautement réconfortant pour tout le monde. L'idée que si les Africains regardaient l'Afrique en ethnologues, une vision différente en sortirait, procédait d'une certaine idée de la culture, selon laquelle, un peu mystiquement, celle-ci engloberait chacun de ses représentants, et selon laquelle seuls ceux qui en participent auraient le regard et le langage adéquats. Or l'ethnologie, telle que je me la représente, ne se préoccupe pas de cela, mais essaie le plus honnêtement possible de faire sortir de la réalité des modes d'interprétation propres à un certain nombre de sociétés.

C'est pourquoi j'estime tout à fait souhaitable que des sociologues africains travaillent sur l'Europe — d'autant plus que c'est cela, le critère du développement. Il est évident qu'il y a un sous-développement intellectuel —

qui bien sûr ne touche pas les individus — dans le sens où les déplacements se font plus dans un sens que dans l'autre. En revanche, je ne crois pas que nous ayons à attendre des sociologues africains travaillant sur l'Occident des révélations bouleversantes. Mais je ne suis pas convaincu, de manière générale, de la vertu qui s'attacherait à un regard culturel particulier. Il suffit de regarder qui fait l'ethnologie de qui, et on aura une idée des rapports de force dans le monde. Il y a beaucoup d'ethnologues japonais en Afrique, maintenant...

M. GIOVANNI BUSINO : Une conclusion n'est pas nécessaire. Les apports de cet entretien nous disent de façon convaincante qu'il y a encore beaucoup à faire pour arriver à une théorie générale des normes. Nous sommes convaincus que cette session des Rencontres y fournit une contribution remarquable.

@

DISSIDENCE EN UTOPIE [1]

INTRODUCTION

par Jean Starobinski
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.375 Le phénomène désigné sous le nom de dissidence ne pouvait être absent de notre réflexion sur la déviance. Le terme a été utilisé pour définir la protestation ouverte, la manifestation d'une opinion différente, dans une société où les détenteurs du pouvoir veillent à maintenir une parfaite conformité aux normes officielles, à tous les niveaux de la société civile.

Nous savons tout ce qui qualifie Georges Nivat pour parler de la dissidence en utopie. Son très grand don de sympathie, lui a permis de comprendre et de faire comprendre, à la fois en témoin privilégié, et en les vivant de l'intérieur, les composantes multiples de la culture russe. Critique lucide, il sait rester équitable et généreux ; dans sa clairvoyance inquiète, il préserve une sérénité qui lui permet d'évaluer avec justesse, sans illusion, sans concession aux modes intellectuelles occidentales, les raisons d'espérer ou de craindre. Il est de ceux, très rares, qui sont allés aux nouvelles, c'est-à-dire aux documents et aux témoignages, avant d'émettre un jugement.

Je renonce à citer tous les titres d'une œuvre abondante. C'est à Georges Nivat que les lecteurs français doivent une connaissance ample et nuancée de Soljenitsyne : en font preuve deux livres, de nombreux articles, plusieurs traductions (dont certaines en collaboration avec son épouse, Lucile Nivat, et avec Georges Aucouturier, son prédécesseur à la Faculté des lettres de Genève). *Vers la fin du mythe russe* est un ensemble d'études qui, sur l'évolution moderne de la littérature russe, proposent des analyses d'une justesse et d'une acuité remarquables. Je ne voudrais pas omettre de mentionner encore, parmi d'autres travaux, les traductions d'Andreï Biély, parues à L'Age d'Homme, dans la déjà célèbre collection « Slavica », dont Georges Nivat est l'un des animateurs. Nous lui devons le rayonnement du Département de russe de notre

[1] Le 3 octobre 1987.

Faculté, et celui du Cercle russe, qui ont vu passer les écrivains et les critiques les plus importants de l'heure actuelle. p.376 Est-il besoin de le préciser, Georges Nivat est l'un des slavisants les plus souvent invités aux quatre coins du monde.

Ce matin, Georges Nivat a souhaité que sa conférence ait pour premier interlocuteur Vladimir Boukovsky, écrivain, biologiste, qui est l'un de ceux qui savent d'expérience ce qu'il en coûte, dans son pays, d'être considéré comme « déviant », par rapport aux « normes » officielles. La situation qui prévaut à l'Est et dans certains pays du centre de l'Europe sera également évoquée par des hommes qui l'ont vue de près dans d'autres nations. Jakub Karpinski est un sociologue polonais, qui réside présentement à Paris. Antonin Liehm, venu de Tchécoslovaquie, est fixé également à Paris : journaliste, spécialiste de l'histoire du cinéma, il est le directeur (avec Paul Noirot) de l'excellent journal trimestriel *Lettre internationale.* Miklos Molnar et André Reszler, qui enseignent tous deux à Genève, nous parleront de la Hongrie. Pour évoquer les problèmes des écrivains yougoslaves, nous entendrons Vladimir Dimitrijevic, le fondateur des éditions de L'Age d'Homme, et l'un des directeurs, avec Georges Nivat et Jacques Catteau, de la collection « Slavica ».

@

GEORGES NIVAT Né en 1935, à Clermont-Ferrand (France). Etudes au Lycée Blaise Pascal, à la Sorbonne et à l'Ecole normale supérieure (Paris). Licence de russe et licence d'anglais (Sorbonne). *Scholar* à Saint-Antony's College, Oxford. Boursier français à l'Université Lomonossov à Moscou. Agrégation de russe en 1958. Carrière universitaire à Toulouse, Lille, Paris. Nommé professeur à l'Université de Genève en 1972.

Principaux ouvrages : *Sur Soljenitsyne* (Lausanne, 1974), *Soljenitsyne* (Paris, 1980), *Vers la fin du mythe russe* (Lausanne, 1982).

Traductions françaises de Soljenitsyne, Siniavski, Andreï Biély.

Articles sur la culture russe au XIXe siècle, le symbolisme russe, la littérature de la dissidence et la littérature « témoin de l'inhumain » (en particulier dans l'ouvrage *Enjeux* de l'*Encyclopaedia Universalis*).

Travaille actuellement à un livre sur l'imaginaire national russe. Chercheur au *Russian Center* de l'Université de Harvard en 1985-1986, ainsi qu'à la Hoover Institution à Stanford, Californie.

Directeur des collections slaves aux éditions L'Age d'Homme à Lausanne.

CONFÉRENCE DE GEORGES NIVAT

@

p.377 Le sujet que j'aborde devant vous aujourd'hui appelle de ma part trois remarques préliminaires. La première c'est que mon seul titre à tenter la synthèse de ce sujet, c'est que, depuis qu'elle est née, j'ai suivi avec attention la littérature « dissidente » russe et je crois d'ailleurs qu'une des particularités de cette dissidence, c'est qu'elle a engendré un type nouveau d'écrivain de la révolte, dont l'un, et non des moindres, Vladimir Boukovski, est avec nous dans cette salle. Ainsi s'est ajoutée une page neuve à la très ancienne littérature de l'homme révolté. Ici l'oppresseur n'avait plus le visage singulier d'un despote, mais celui, anonyme et bureaucratique, de l'utopie « réalisée ».

Ma deuxième remarque est que le sujet n'est pas littéraire avant tout, qu'il est de ceux qui nous interpellent profondément parce qu'il appelle la solidarité. Certes le sujet fut brûlant et paraît l'être moins, ce n'est peut-être aujourd'hui qu'un « feu

souterrain », selon le beau titre d'une récente anthologie en français de textes du *Samizdat.* Or les préfaciers de cette anthologie, Lambert et Le Calvez, nous interpellent très véhémentement. Après le *silence* de l'époque stalinienne est venu, disent-ils, le *bruit* d'aujourd'hui, mais un bruit de médias, flou, indifférent et sans vraie communication. p.378 On s'intéresse au révolté le temps de sa révolte, mais après, lorsqu'il est exilé, proscrit ou simplement libéré ? D'un côté des dénonciateurs d'un arbitraire dont ils étaient récemment encore les dévots supporters, de l'autre côté les humanistes aveugles sur (je cite) « ce qu'il peut y avoir d'identique dans l'arbitraire subtil des démocrates et des marchands qu'ils acceptent de subir chaque jour ». Je ne reprends pas à mon compte ces mots ; simplement je peux les comprendre. Je gage qu'ici, grâce aux invités de la table ronde beaucoup plus que grâce à moi, nous ne serons pas des « dames de charité » de la dissidence. Au demeurant la seule présence de Vladimir Boukovski nous en empêcherait.

Donc c'est un sujet qui appelle en nous, dans nos tripes pour ainsi dire, une émotion autre qu'intellectuelle. Il pose le problème de la *solidarité* — et de toutes les solidarités. Mais, troisième remarque préliminaire, mon sujet est quand même cerné dans le temps et l'espace. Dans le temps : j'espère vous montrer qu'il y eut un moment de relâchement du totalitarisme utopique et que le dissident est né de ce relâchement, s'est dressé comme un petit David dès que l'empire-Goliath perdait l'assurance d'être infaillible. Dans l'espace : le portrait-type que je ferai ne vaut ni pour toutes les républiques soviétiques, ni pour tous les pays d'Europe centrale qui sont des provinces de cet Empire à des titres et à des degrés tellement variés. Il ne s'applique sans doute pas encore à la

Roumanie, il s'applique à la Tchécoslovaquie, et pour ainsi dire pas à la Pologne qui a préservé, renforcé une opinion publique héroïque et nous montre un chemin absolument neuf. S'applique-t-il même à l'URSS d'aujourd'hui ? Inévitablement nous y viendrons dans la table ronde. Entre le jour où j'ai accepté de parler à ces Rencontres et le jour d'aujourd'hui, il y a eu un événement extraordinaire : le coup de fil de Mikhail Gorbatchev à l'académicien Andreï Sakharov. Miracle ou geste savamment calculé ? Je suis de ceux que les changements actuels passionnent ; j'estime qu'il faut les suivre, les mesurer exactement, et ce au bénéfice du doute positif. Mais je rappellerai qu'en 1955-1956 un autre geste bien plus grand avait eu lieu, la libération de millions de bagnards soviétiques, un « miracle » — le mot cette fois-ci est d'Alexandre Soljenitsyne — mais sept ans p.379 plus tard, voici ce que disait Soljenitsyne à Alexandre Tvardovski qui venait de lire le manuscrit du *Pavillon des Cancéreux* et objectait que l'auteur faisait trop planer l'ombre de la tumeur des camps sur son roman :

> Savez-vous bien que ce système, à deux doigts de rendre l'âme dans les années 54-55, a été de nouveau consolidé par Khrouchtchev et même très exactement dans les années des XX^e^ et XXII^e^ Congrès. Et quand Nikita Sergueïevitch versa des larmes sur notre *Ivan Denissovitch,* il venait juste d'ouvrir des camps nullement plus tendres que ceux de Staline.

Dans ces camps il y eut, bientôt, de très jeunes gens, qui n'avaient pas vécu sous Staline, tel Vladimir Boukovski. La résurgence de l'Archipel eut donc bel et bien lieu. Et cela nous commande la prudence. J'en arrive à mon sujet proprement dit.

Le mot *dissident* n'a pas été choisi par les dissidents. Ils se pensaient eux-mêmes comme des hétérodoxes, comme des

défenseurs des droits de l'homme, des contestataires, des mauvaises têtes. Mais peu importe ! Le mot reste. Les protestants non plus n'ont pas choisi leur nom...

Qu'est-ce qu'un « dissident » ? J'avance ici que c'est un résistant à l'utopie, qui résiste par le rire, par l'usage des armes de l'adversaire, par l'exploitation du corps de textes sacrés de l'adversaire, et que cette guérilla contre l'utopie est le propre du dissident. L'utopie est la foi en l'unité des valeurs et des normes de l'humanité ! Comme l'a montré Isaiah Berlin, l'utopie est le ciment de la civilisation occidentale : le Dieu unique des chrétiens contre le laxisme du polythéisme romain, le droit romain unique contre les us et coutumes de chaque ethnie ! La monarchie chrétienne unique contre l'interprétation des Ecritures par chaque croyant. L'explication mathématique unique du monde contre les interprétations magiques variées. Le socialisme scientifique de Marx où s'identifient connaissance et praxis contre les pratiques libérales et limitées de la politique éclairée...

Utopie implique universalisme, nature humaine identique partout, indépendamment de toute situation locale, tendance à la monarchie universelle, fût-elle religieuse, civilisatrice ou marxiste. Le dissident est celui qui refuse cette volonté unificatrice, au nom p.380 même de la foi qui anime cette utopie. Il est un récalcitrant de l'intérieur. Il est en deçà de l'opposition ouverte, du dialogue des cultures ; il mine de l'intérieur l'utopie qui gère son temps.

Cependant on peut considérer que l'Occident, formé par l'utopie, y résiste également, que l'Occident est une sorte de dialectique ou peut-être de mouvement pendulaire entre utopie et individualisme. Considérons alors l'empire marxiste soviétique comme le dernier avatar du mouvement utopique du balancier et le dissident

soviétique comme le dernier avatar du protestant religieux.

La Russie d'avant 1917 a connu deux tendances utopiques. L'une dans le « pouvoir » : l'idéal d'une monarchie religieuse orthodoxe et à vocation universelle, celle que dénoncent les Polonais et aussi Michelet. L'autre qui a saisi les opposants à ce pouvoir, qui fut baptisée *intelligentzia* : une foi sans réserve au progrès, un universalisme positiviste étouffant qui ramenait tout à l'avancée de la Cause.

Pour ce mouvement utopique et scientiste russe, la confusion des deux notions de vérité et de justice dans un seul mot, *pravda,* a sans doute joué un rôle néfaste. L'évolution du maître à penser de l'intelligentzia russe, Vissarion Bielinski, vers un propos terroriste-utopique a servi de modèle :

> Si pour l'établissement de l'ordre social il faut mille têtes, je réclame mille têtes.

« Ordre social » était un euphémisme pour « socialisme », et « mille têtes » nous fait sourire quand au XX^{e} siècle on a compté ces têtes par dizaines de millions, et que jamais l'addition tragique des têtes ne sera établie. Mais le mot d'ordre utopique était lancé : pour sauver l'homme rien ne doit être épargné, surtout pas l'homme. Ces deux tendances utopiques ont plus ou moins fusionné dans l'idéologie soviétique et se sont installées au pouvoir, bientôt incarnées dans l'image d'un monarque du Progrès, Staline. Or, il y avait eu dès 1909 des mises en garde lucides contre cette tendance utopique, et « totalitaire » entre guillemets de l'intelligentzia russe : Berdiaeff et différents auteurs du recueil *Jalons.* Mais ce totalitarisme n'était qu'intellectuel, ou encore, si l'on veut, potentiel. A la fin des $_{p.381}$ années 20, neuf ans après l'expulsion par Lénine de Berdiaeff et de vingt autres penseurs

russes hors d'URSS, le totalitarisme progressiste, scientifique selon ses dires, idéologique en réalité, se met en place. Quelques écrivains hérétiques protestent et font appel au monarque — l'appel au Monarque-Chef de l'utopie devenant le seul recours possible. D'ailleurs le mécanisme de critique ou de « dissidence » potentielle était déjà une prérogative royale de ce même Chef ; lui seul pouvait décréter qu'on était allé trop loin ou qu'on s'était laissé griser par le vertige du succès (je reprends ici le titre du célèbre article de Staline en 1931). *Hérétique* fut le mot lancé par Eugène Zamiatine, l'auteur du roman antiutopique intitulé *Nous.* Il appartient au vocabulaire religieux. Mais dans la phase ascendante de l'« utopicratie », c'est bien de religion qu'il s'agit, de comportement religieux à composante fanatique, comme l'a démontré Sergueï Boulgakov dans le recueil *Jalons* de 1909, où il analyse les composantes de l'intelligentzia russe, cet ordre monacal révolutionnaire qui hait le réel et vit d'une utopie de l'ascèse. Beaucoup plus tard, en 1946, le même philosophe devenu théologien écrira son petit et beau traité sur « l'hérésie de l'utopisme ». Mais dans sa phase ascendante le pouvoir soviétique, « insularisé » par le blocus bourgeois et le slogan du « socialisme dans un seul pays » a beaucoup de traits des cités ou îles des utopistes. Et ce pouvoir utopiste — et qui se veut total — décrète qui est hérétique — et non l'inverse. Ceci est une constante dans les chimères d'utopistes comme dans les régimes totalitaires. Comme l'ont démontré plusieurs auteurs, dont Hannah Arendt et Léon Poliakov pour le nazisme, le pouvoir totalitaire non seulement décrète qui est hérétique par rapport à la visée totale et salvatrice dont il procède, mais encore il recourt inévitablement, à un moment ou l'autre, à la fabrication d'un agent satanique de

l'antisocial, agent satanique qu'il faut désigner, refouler, enclore en un lieu infernal, qui sera Auschwitz ou la Kolyma. L'*autre,* l'*altérité* même doit être enfermée en un lieu clos de perdition, ou de « salut » par le travail — peu importe, cela revient presque au même. De tous ceux qui ont tenté de cerner les traits du fanatique-utopiste qui procède à cette élimination de l'autre, Vassili Grossman a trouvé peut-être la formule la p.382 plus saisissante, après Dostoïevski, et une fois établi le règne des fanatiques à cœur doux dont parle Boulgakov : « Ils haïssent au nom de l'amour. » Cette « haine utopique » est une composante fondamentale des régimes à prétention absolue, salvatrice.

Les appels à Staline d'Eugène Zamiatine, ou de Mikhaïl Boulgakov, sont caractéristiques de la phase ascendante du pouvoir totalitaire. Ils impliquent que quelque chose relie encore l'individu créateur au pilote suprême du vaisseau utopique : l'idée qu'un artiste doit créer, qu'il est condamnable de l'en empêcher, que les « mises à mort » d'artistes ne sont pas vraiment voulues par le pouvoir. Mais ces fameuses lettres à Staline sont les ultimes soubresauts de l'ancienne psychologie, du préutopisme...

Dans la phase suprême de l'« utopie au pouvoir », lorsque la « constitution la plus démocratique du monde », celle de 1936, s'accompagne des plus grands procès de sorcellerie, de la plus vaste manœuvre d'enfermement jamais vue, celle du Goulag, lorsque Boukharine, le « cristal de la Révolution », répond humblement aux questions du procureur Vychinski lors de son procès de 1937 « Ceci n'est pas encore ma plaidoirie, c'est mon autoréquisitoire », tandis que toute l'URSS chante en chœur « *Je ne connais pas de pays plus heureux* », nous voyons là le point zéro de toute résistance et l'avènement de la fiction-politique,

l'utopie : c'est le pouvoir qui fabrique et qui dénonce les complots, c'est lui qui élabore dans sa cornue policière des homuncules chargés de tous les péchés les plus grotesques. C'est aussi l'ère des arrestations massives d'êtres apeurés, qui ne songent nullement à résister, qui se font prendre comme des lapins, ainsi qu'écrit Soljenitsyne dans l'*Archipel du Goulag* : la docilité de la victime s'accompagne même souvent de la joie de voir cesser son attente, cet état d'effritement moral et psychique où elle se trouve. Ce « lézardement », cette « dislocation » de l'être humain, qui se produisent dans la « grande zone » par la peur et dans la « petite zone » par la terreur, sont le ciment de l'« unanimité », de la totalisation de la société qui caractérise le totalitarisme ou plutôt l'empire utopique, l'empire salvateur, l'« utopicratie », si l'on me permet ce néologisme. Le pouvoir détient la formule unique, scientifique, indubitable menant au bonheur de l'homme, d'un homme $_{p.383}$ fait d'une seule pièce, sans distinction entre homme privé, public, religieux, économique, amoureux...

A considérer la littérature ou l'art stalinien, il n'y a plus d'autre voix discordante que celle du traître embusqué. Moins il y a d'opposants réels, plus il faut fabriquer des traîtres potentiels, tapis dans le corps social unanime. C'est Gorki qui dès 1928, dénonçait furieusement le « *citoyen mécanique* » qui camoufle quelque part sa réflexivité acrimonieuse. Par cette contribution, Gorki adhérait à l'empire utopique, c'était son apport de capital utopique...

> Vous, citoyens, hommes vicieux dès le départ, vous avez une tache sombre dans le cerveau. Cette tache possède la caractéristique d'attirer à elle et ensuite de refléter les seuls phénomènes, faits et pensées négatifs. Dans votre cerveau se produit un processus de pourrissement et de décomposition des impressions.

Jamais n'avait été si extraordinairement ni si abominablement défini le mécanisme d'unanimité et d'exclusion hors de l'empire de l'utopie : ces taches noires dans le cerveau, qui attirent à elles d'autres taches noires et qui composent une moisissure psychique... Dès 1921 Zamiatine, déjà cité, avait décrit dans *Nous* l'ablation chirurgicale massive de ces taches dans les cerveaux des citoyens-numéros de l'Etat Unique. Chez Zamiatine, les taches sombres portent le nom d'âme et, l'ablation une fois faite, le numéro opéré commence à aimer son bourreau.

On ne compte pas les œuvres de l'époque où le scepticisme, la réflexivité, la simple abstention d'enthousiasme sont considérés comme une maladie, un sabotage, un parasitisme social relevant de la chirurgie sociale. Une seconde Genèse a lieu. L'homme réflexif n'y a nulle place...

Appelons donc « utopie réalisée » (après Heller et Nékritch) l'avènement de cet ordre politique, social et psychologique où l'acquiescement de tous à l'Etat Unique va de soi, où le sceptique est soit un « saboteur » à retirer du corps social, soit un malade à opérer. L'histoire devient intemporelle et liturgique, seulement troublée par l'élimination rituelle des « saboteurs » et « nuiseurs ». Le pouvoir utopique, n'en doutons pas, a une forte composante religieuse. Il est une religion sans transcendance, la religion du grand Inquisiteur de Dostoïevski.

p.384 J'en reviens à l'établissement d'un portrait du dissident. Un « dissident » est un opposant non déclaré, qui utilise la feinte à l'égard de ce pouvoir à tendance utopique. La Russie d'Ancien Régime, orthodoxe et autocrate, avait connu des dissidents religieux : par exemple les *fuyards* ou *begouny,* « vieux croyants », qui contestaient jusqu'au droit de l'Etat d'identifier un

homme par son nom. Pour eux seul l'ange gardien connaît notre nom. Imaginez la réaction d'un Etat qui ne peut même pas identifier ses sujets, sans parler d'un domicile fixe, de la conscription, ou des impôts. Tolstoï, ce dissident-né, rencontra un membre de la secte des fuyards, un certain Laptev, et le représenta dans *Résurrection,* un livre-pamphlet contre la société de son temps, sous les traits de « *l'homme sans foi* », errant loqueteux et apocalyptique qui, au nom du Christ, refuse tout, argent, Eglise, biens matériels et biens spirituels...

Le dissident Laptev était un anarchiste-millénariste, un chrétien haïsseur de tout bien, qui niait le pouvoir chrétien au nom du Christ. Il est un millénariste neuf, face au millénarisme usé et installé de l'Etat chrétien.

La dissidence soviétique a-t-elle suivi la même route ? Est-elle un sursaut du millénarisme communiste face au millénarisme de la révolution installée ? On peut naturellement ramener le « dissident » à un type de révolté absolutiste. On peut, comme Aldous Huxley dans *Le plus sot animal,* énoncer que toujours le monde se divisera en une énorme majorité d'orthodoxes épris de stabilité et quelques exceptions faites d'hérétiques, épris d'instabilité. Mais ce serait ramener le dissident à une marge d'« *instables d'esprit* » qui seraient les innovateurs et les révolutionnaires. Le dissident qui nous occupe est certes un hérétique, peut-être un instable d'esprit, mais surtout il apparaît lorsque l'utopie prétendument réalisée s'amollit, tente elle-même de se réformer et de retrouver contact avec le lieu, avec le réel. Six ans après le XX^{e} congrès du PCUS et l'aveu des erreurs du « *culte de la personnalité* », j'aperçois la naissance de la dissidence en 1962 dans le procès pour fainéantise du poète

Joseph Brodski. Procès qui fut suivi par une journaliste-députée, Frida Vigdorova, qui prit clandestinement des notes malgré l'interdiction du juge. p.385 Efim Etkind, dans son livre *Dissident malgré lui,* cite les notes que prit Vigdorova en 1962.

> — Dites-nous pourquoi vous ne travaillez pas, *lance le juge Savelieva.*
> — Mais je travaillais, j'écrivais des poèmes.
> — Cela ne nous intéresse pas. Ce qui nous intéresse, c'est de savoir pour quelle administration vous travailliez.

Ce dialogue est peut-être l'acte de naissance de la dissidence. On peut créer en dehors des Unions d'Ecrivains et des administrations de l'Etat, déclare maladroitement un jeune poète russe et juif appelé à être, je le crois bien, le plus grand poète russe d'aujourd'hui. Mais le juge Savelieva insiste pour connaître l'autorité qui a fait Brodski poète :

> — Qui a décidé que vous étiez poète ? Qui vous a classé parmi les poètes ?
> — Personne (*sans aucun défi*). Et qui m'a classé dans le genre humain ?
> — Vous avez appris ce métier ?
> — Je ne pensais pas que cela s'apprenne.
> — On le deviendrait comment alors ?
> — Je pense... (*désemparé*)... que c'est un don de Dieu...

Il valait la peine de rappeler ce dialogue, parce que voici que dans l'Etat Unique, qui a une école pour poètes, une pour prosateurs et des Unions pour chaque famille d'artistes, voici que le désordre, la déviance viennent du poète, d'un poète « désemparé » et qui, « sans aucun défi », en appelle au « *don de Dieu* ». Ce qui nous ramène au passage de la *République* où Platon déclare que si un poète dramatique tentait de visiter l'Etat idéal, il serait reconduit à la frontière. Ailleurs, dans les lois, on le sait, Platon propose un système méticuleux de censure, qui fut d'ailleurs introduit en Russie

soviétique dès les premiers jours du nouveau régime et ne s'est relâché pour les œuvres d'art que depuis un an. Ce n'est pas à l'art d'apporter la consolation à l'homme. Ce n'est pas au poète de s'ériger en « *ingénieur des âmes* ». C'est le pouvoir, c'est l'« utopicratie » qui décrète le bonheur.

Brodski fut donc condamné à quatre ans d'exil dans le nord après avoir subi une expertise psychiatrique.

Le second pas de la dissidence fut encore un procès d'artistes, celui de Siniavski et de Daniel. Leur procès s'ouvrit le $_{p.386}$ 4 février 1966, il y a plus de vingt ans et d'emblée les deux écrivains sautèrent le pas : ils plaidèrent non coupables ! Dans sa déclaration finale, Siniavski se défendit ainsi : « *Le mot n'est pas l'action. Le mot et l'image sont des conventions. L'auteur ne s'identifie pas au héros.* » Il revendiqua le droit de faire dire à son « héros négatif » : « *Le socialisme c'est l'esclavage libre.* » Il proclama l'autonomie de l'art. La lecture des minutes du procès, elles aussi clandestinement établies, est passionnante : pas à pas, contre les accusations de double jeu, d'incitation à terrorisme, d'antisoviétisme idéologique et même stylistique, l'artiste défendit son indépendance d'artiste, le droit à l'intériorité de l'art, et en définitive, malgré une certaine timidité, le non-engagement de l'art. L'art n'est pas au service du But. Mais le But veut s'emparer de l'art. L'épilogue du récit *Messieurs la Cour* écrit cinq ans avant le procès, c'était précisément l'arrestation de l'écrivain. On sait que dans ce récit le But est symbolisé par la main titanesque du Maître qui projette son ombre sur la ville et en rend les habitants transparents. Le pouvoir utopisant exige la transparence de tous à tous et de tous au Maître-Bienfaiteur. L'artiste, lui, est opaque, il s'incarne en des personnages contradictoires, il revendique la non-soumission au But

Unique, le droit, en quelque sorte, à l'ombre, à cette ombre des cerveaux que Gorki, quarante ans avant, voulait extirper...

Songeons que l'URSS de 1966 n'est plus stalinienne, que les zeks sont déjà sortis par millions du Goulag, qu'*Une journée d'Ivan Denissovitch* a déjà fait le tour du monde. Mais cela venait d'en haut. Le timide adolescent du procès Brodski, à l'époque même d'*Une journée d'Ivan Denissovitch,* se référait au « *don de Dieu* ». Andreï Siniavski est un chercheur littéraire de quarante ans, dont le père était un ancien S.R., avait été arrêté en 1951, et, même libéré, s'était encore cru surveillé télépathiquement par le KGB ; Siniavski revendique l'autonomie du mot artistique, le droit du créateur à la « *duplicité* » de l'artiste. Et il plaide non coupable.

Plus tard, dans *Bonne nuit,* Siniavski reprendra, sur le mode fantastique, le procès de son procès et refera sa plaidoirie sous la forme saisissante de la conversation dans la chênaie avec son père en proie au délire de la mise en écoute perpétuelle. Et nous voyons p.387 dans cet extraordinaire chapitre la subversion radicale dont l'artiste se rend coupable. On doit entrer en texte comme en forêt. Lorsqu'on écrit on se perd, on n'est plus soi, on est mort. Qu'y pourrait le Surveillant omnivoyant et omnipotent ?

Ce procès marqua la naissance de la dissidence. Il cristallisa la révolte des jeunes gens, poètes ou non, qui se rassemblaient au pied de la statue de Maïakovski à Moscou : Ossipov, Edouard Kouznetsov, Iouri Galanskov... La petite revue *Syntaxis* d'Alexandre Guinzbourg et *Phénix* de Galanskov déclenchèrent le grand *Samizdat.* Le Livre blanc sur le procès de Daniel et Siniavski inaugura une *publicité* de la justice, une *glasnost* au sens strict, dont se chargeait cette poignée de jeunes gens, bientôt jetés en prison. La figure touchante de Galanskov nous reste en mémoire

parce que l'adolescent-poète mourut au camp. Un poète de Suisse romande, Jil Silberstein, lui a composé un émouvant tombeau poétique, *Le Manifeste humain,* d'après le titre d'un poème juvénile et beau où Galanskov rejoint le cri de tous les artistes crucifiés :

> *Je crie le Manifeste Humain —*
> *Que de son bec le corbeau,*
> *Sur mon corps de marbre*
> *Grave une croix.*

Il y a une histoire de la dissidence soviétique, de cette dissidence juvénile qui balbutiait avec génie ; elle est à faire, je ne la ferai pas ici. Mais je dégagerai quelques grands traits.

La dissidence grandit quand l'utopie s'affaiblit. Le régime se chloroformait sous Brejnev, il naissait un embryon d'opinion publique. Dans *Et le vent reprend ses tours* Vladimir Boukovski écrit : « Sous nos yeux s'ébauchait un mouvement pour la défense des droits du citoyen. Et il fallait faire vite, ne pas laisser mourir sa voix. » Faire vite, désarçonner par la rapidité, l'impertinence, le recours à la lettre des textes de l'adversaire. Voilà l'essentiel : le surgissement d'un type humain ni sage, ni saint, ni héros, ni « fol en Christ » comme le prophète loqueteux qui disait ses quatre vérités au tsar Boris Godounov... Naît un type vraiment nouveau d'insolence gaie, drolatique à travers les épreuves, de jeunes maîtres du $_{p.388}$ défi, c'est eux qui seront les « dissidents » par excellence. J'en citerai deux, l'un qui est dans cette salle, Vladimir Boukovski, l'autre qui y fut et à la mémoire de qui j'aimerais dédier mon intervention : Andreï Amalrik. *Le voyage involontaire en Sibérie* d'Amalrik est un chef-d'œuvre d'humour et de lucidité, un livre tragique allégé de tout attendrissement. L'écrivain public

qu'il a été au camp, composant pour les forçats des requêtes et suppliques contre rétribution en morceaux de sucre ou contre un kilo de beurre, était un véritable thérapeute de l'humanité. Un thérapeute dont la formule magique face au pouvoir était : « *râlez,* il en restera toujours quelque chose ». Amalrik en viendra même à arracher à ses interlocuteurs le maître-mot : « *révolution* ». Et cela donnera ses impertinentes *Notes d'un révolutionnaire.* (L'édition française, elle, s'intitule *Journal d'un provocateur.*)

Vladimir Boukovski, quant à lui, a passé par les prisons, les camps, les hôpitaux psychiatriques et, lui aussi, avec son seul baluchon d'insolence gaie, désarçonne l'autorité. Il apprit du mathématicien Essenine-Volpine, le « père » de la dissidence au camp, le code pénal et la constitution soviétiques, c'est-à-dire l'utilisation par l'individu des textes codifiants dont le régime a eu besoin pour assurer sa respectabilité. Nouvelle version d'Antigone, ce petit crâneur crie à l'Etat absolu : *chiche, appliquons vos textes* ! N'oublions pas les supplices auxquels il fut soumis en réponse dans l'hôpital dit psychiatrique : l'eau injectée dans les cuisses, « l'enveloppement », l'alimentation par les narines...

Le miracle, avec Amalrik, Boukovski, Edouard Kouznetsov et quelques autres, c'est qu'il naît en eux un révolté qui rit, un petit « *David* » qui désempare le monstre policier et carcéral précisément parce qu'il prend le code au pied de la lettre, parce qu'il exploite ce surprenant besoin de textes qu'a l'utopicratie, textes qui ne sont pas faits pour être appliqués, et parce qu'il réinvente les valeurs subversives de l'individu et du rire. Je crois que Soljenitsyne a magnifiquement peint dans l'Oleg de son *Pavillon des cancéreux* la trempe rieuse, astucieuse et chicaneuse du *zek* qui a appris à survivre et à juger. Ce zek-là est partie

constituante du dissident que je décris, il a été son prédécesseur et son maître.

p.389 Mais j'ai tout bonnement scrupule à poursuivre quand Boukovski est dans cette salle : car le second miracle de la dissidence, c'est que l'incroyable insolence, le défi à l'utopicratie lancé par ces jeunes gens a fait d'eux des écrivains. Pas des auteurs de Mémoires, pas des témoins qu'il faut *rewriter,* d'authentiques écrivains ! *Et le vent reprend ses tours,* de Boukovski, avec sa verve, sa malice, son écriture rapide, ailée, rieuse, est un maître-livre. Il suffit de le lire pour comprendre ce dont je veux ici faire maladroitement le portrait. Poème de la cellule avec sa galerie des « ancêtres », les zeks qui vous ont précédé, réflexions incisives sur l'utopie, méditation désabusée et acide sur la maigre contenance psychique de l'homme réduit à l'isolateur, portraits émus ou enjoués des compagnons de lutte et ce château-fort de rêve dont l'édification mentale soutient le prisonnier pendant la longue nuit du cachot — ce livre merveilleux est placé sous l'invocation de l'Ecclésiaste : il est un temps pour rire et un temps pour pleurer. Dans la dissidence, chez Boukovski, Kouznetsov et Amalrik, le temps de rire naît du temps de pleurer.

Il faut avoir vu le manuscrit microscopique qu'Edouard Kouznetsov envoya du camp pour apprécier l'insolite de cette littérature. Née du harcèlement, elle est toute feinte, elle-même écriture de harcèlement, de chicane, de dérision. Et le dresseur, qui croyait avoir domestiqué, se retrouve ahuri comme Gulliver enchaîné par les lilliputiens.

L'école du camp ne contribua pas peu à forger ce personnage du dissident. Kouznetsov dit quelque part que les camps de Mordovie étaient devenus « le Hyde Park de la Russie ».

Soljenitsyne décrit l'école de scepticisme que fut pour lui la rencontre de quelques vieux socialistes passés presque directement des bagnes tsaristes aux camps soviétiques. La dissidence, cette seconde naissance à la témérité et au rire, ne fut nullement un mouvement de masse, mais plutôt un appel individuel, une sorte de levée, ici et là, de récalcitrants qui butaient sur un détail qu'ils refusaient d'admettre, fût-ce au péril de leur vie. Songeons au cas renversant du général Grigorenko, frappé de dissidence en pleine carrière militaire et qui écrit dans ses *Mémoires* : p.390

> Le paysan, selon Korolenko, doit vaincre en lui-même sa nature de possédant. Nous étions comme lui : anciens communistes, nous devions vaincre en nous-mêmes notre nature de communistes.

Songeons à l'obstination douce d'un académicien devenu la sentinelle de la dissidence, Andreï Sakharov. Ni l'un ni l'autre ne sont transformés en écrivains, comme les trois jeunes gens mentionnés plus haut, mais tous deux ont été comme frappés de jeunesse et métamorphosés en athlètes doux de l'impertinence.

Elie Wiesel écrivit qu'on ne survivrait à l'holocauste que par le rire. Le rire a aussi aidé le dissident à constituer son défi : aucune des grandes œuvres « dissidentes » n'en est exempte. La stratégie de harcèlement, nous la voyons à l'œuvre chez eux tous, y compris Soljenitsyne dont le merveilleux *Le Chêne et le Veau* est un manuel d'escrime inégale, celle d'un fleurettiste contre un sabreur. L'homme qui rit désarme, confond ; mais encore faut-il qu'il rie au bon moment... Le moment historique de la dissidence doit nous retenir quelques instants.

La dissidence fut un moment entre le dégel décrété d'en haut par Khrouchtchev et le lent regel brejnevien. L'establishment

bureaucratique fut décontenancé par ces défis individuels, et ces bretteurs inattendus. La grande homogénéité « utopique » avait été cassée par le pouvoir lui-même, par son aveu des crimes de Staline. Il y avait un défaut. Ces petits lutteurs en tirèrent profit. La réponse fut lente et longue à venir, hésitante : arrestations, mises en hôpital psychiatrique, proscriptions, échange spectaculaire de Boukovski contre Carvalan, exils...

En sa phase ascendante le pouvoir « utopique » n'admettait nulle dissidence. Les processus d'inquisition fonctionnaient au doigt et à l'œil. Les témoignages parus à l'étranger sur le bagne communiste étaient frappés de nullité *ipso facto.* En revanche lorsque paraît en 1973 le premier tome de *l'Archipel du Goulag,* cette encyclopédie ironique du Goulag, le pouvoir hésite, balance, et s'en tire par un bannissement spectaculaire.

C'est aussi que le moment était venu pour l'Occident d'écouter ces voix. Dans les années 30, la fascination de l'utopicratie rendait la chose impensable. Et d'ailleurs si Krestinski à son procès s'écarta $_{p.391}$ un jour de la réponse inculquée par le bourreau-instructeur, dès le lendemain il revint réciter, docile et blême, son auto-accusation aussi inepte qu'infâmante. A présent, dans la phase descendante de l'« utopie au pouvoir » ni les tortures n'étaient les mêmes, ni la conviction des bureaucrates juges et instructeurs. Dans son *Journal d'un provocateur,* Amalrik raconte sa dernière libération, en mai 1975. Il refusa les documents attestant qu'il avait purgé sa peine, il restitua son certificat de relégué valant passeport intérieur et devint, comme il note non sans malice, « *le seul citoyen soviétique sans papier d'identité* ».

> — C'était déjà pas drôle, me dit le colonel Pomykalkine, mais voilà que vous nous compliquez la tâche de vous libérer. Comment comptez-vous rentrer à Moscou sans papier d'identité ?

Décrivant l'entêtement plus récent d'Anatole Chtcharanski, un diplomate occidental disait « *Il les rendra tous fous* » et le préfacier d'*Un aussi long voyage,* Jacques Amalric, commente ainsi la rencontre surprenante entre cet homme bon, jovial, mais incroyablement entêté d'une part et, d'autre part toute la société soviétique : « un incroyable bras de fer ».

Amalrik, lui, était devenu une sorte de *begoun,* de fuyard ironique qui profitait du désarroi de l'establishment policier. Le même Amalrik avait écrit *L'Union soviétique survivra-t-elle jusqu'en 1984 ?* ou plutôt jusqu'en 1980, mais un journaliste lui avait soufflé la date orwellienne de 1984 et il avait magnanimement accordé un sursis de quatre ans au pouvoir utopicratique... La question était provocatrice. Et certes quelques côtés de l'essai ont vieilli, d'autres restent lucides et valables. L'URSS a évolué ; la dissidence, sous la forme d'un art périlleux de kamikaze de la dérision, a aujourd'hui vécu. Le minuscule journal dactylographié de *Samizdat* toléré qu'édite Grigoriants, *Glasnost,* sera peut-être interdit demain mais sa seule parution marque un changement indubitable. Il reste en URSS des prisonniers politiques. Mais l'effort pour vider cette poche de dissidence incarcérée est réel ; Sakharov, depuis Moscou, semble chargé d'y veiller. Les publications occidentales qui depuis tant d'années veillent en sentinelle, *Les Cahiers du Samizdat* à Bruxelles ou le p.392 bulletin *Entr'aide* de Paris, constatent un changement et appellent à « une approche plus pragmatique » des droits de l'homme.

Dans mon regard rétrospectif sur la dissidence, j'ai tenté de définir un phénomène russe, aussi russe que les *begouns.* Il n'a pas eu la même forme en Europe centrale. Russe aussi me semble l'autoprocès de la dissidence, qui s'est déroulé dans l'émigration. Permettez-moi ici une citation d'Alexandre Zinoviev, extraite de *La maison jaune* : Zinoviev, ce terrifiant peintre d'un monde ossifié, d'une tyrannie zoologique des petits prédateurs, semble assimiler les dissidents à des autistes asociaux :

> Ils n'ont aucune idée de la réalité de notre vie. Et ils se soucient d'eux-mêmes plus que de la société. Ils font dans le business, pas dans le sacrifice. Ou dans l'aigreur, le désespoir, la vanité ou la schizo.

Or le thème de l'utopie prend chez Zinoviev une tournure toute particulière. L'utopie n'est ni le lieu futur d'un paradis social, ni une URSS maquillée pour l'étranger, l'utopie est le présent soviétique, un présent sans fin, liturgiquement répétitif et profondément instinctuel, une sorte de paradis zoologique d'où toute intériorité — *a fortiori* toute dissidence — est bannie.

> Nous luttions pour le paradis et nous sommes tombés en enfer. Nous ne pouvions nous arrêter, car cet enfer n'était autre que le paradis promis.

Zinoviev a beau nier l'histoire au profit d'une sociologie assez zoomorphe, il n'en reste pas moins que la gesticulation du dissident devant l'icône du pouvoir bureaucratique absolu a joué un rôle historique. Qui est fou ? demandait Tolstoï dans une de ses brochures. Internés et soignés de force dans les hôpitaux spéciaux inspirés par le psychiatre Snejinski, les dissidents — Boukovski, Natalie Gorbanevskaïa, le général Grigorenko, Léonid Pliouchtch — ont renvoyé à leurs bourreaux la question après l'avoir vécue dans leur chair.

Mais il y a plus. La « dissidence » soviétique n'a pas seulement fasciné le monde non soviétique en raison de cet incroyable « bras de fer » entre deux partenaires tellement inégaux, elle a aussi fortement contribué à la révolte contemporaine contre les grandes machines étatiques. Elle a promu une nouvelle foi dans l'acte p.393 individuel, dans le petit pas personnel, microscopique peut-être à l'échelle de l'objectivité, et sûrement démesuré dans sa folle témérité. Les dissidents ont donné chair et vie à la révolution des droits de l'homme contre les droits de l'Etat. Ils ont volé à leurs maîtres le mot magique de révolution. Déjà dans le roman de Zamiatine, la jeune révoltée I fomentait la capture du vaisseau cosmique Intégral que l'Etat Unique, dirigé par son infaillible Bienfaiteur, s'apprête à lancer dans l'espace. Son amant, D-503, s'épouvante à l'idée qu'elle prépare une révolution *après* la Révolution.

> — C'est absurde parce qu'il ne saurait plus y avoir de révolution. Parce que notre révolution a été la dernière. Et il ne peut plus y en avoir. Tout le monde le sait.

Mais sa partenaire lui réplique :

> — Chéri, tu es mathématicien, et même un philosophe des mathématiques. Eh bien indique-moi le chiffre dernier...

Face à ce que Constantin Dumitresco a appelé l'onirimancie de la *Cité Totale,* de la Dernière Révolution, le dissident a montré que l'homme, par sa gesticulation provocatrice, n'acceptait pas son statut d'objet dans le Grand Projet. Et quoique banni, comme le poète de la *République,* il a gagné, puisque la « Cité Totale » s'est fissurée, humanisée et a avoué ses faiblesses. Sans l'héroïque gesticulation du David de la dissidence l'« onirimancie » de l'Empire de l'Est se serait-elle dégonflée comme on le voit aujourd'hui ?

Tard venus dans la lutte contre l'« utopie au pouvoir », les dissidents ont été des francs-tireurs de l'utopie. Entêtés et rusés, ils ont prouvé que l'« Etat utopique » n'existait pas vraiment, et qu'il y avait toujours un *après.* Autour d'eux un grand nombre de gens se sont retrouvés « dissidents malgré eux » ; enfin aujourd'hui le mot n'a plus tout à fait le même sens. Non que le pluralisme soit instauré en URSS ; mais l'empire unique, uniforme et infaillible a vécu. Certes l'URSS a toujours besoin de provocateurs. Les tsars avaient bien leur bouffon attitré et le « fol en Christ », ce bouffon de Dieu, a toujours inspiré le respect en Russie. Souhaitons que cette espèce ne s'éteigne pas ! Et puisse venir le temps des simples « opposants » !

p.394 Les grandes utopies, religieuses ou politiques, ont un besoin vital de leur contraire pour ne pas se transformer en machine oppressive. L'Empire de la Ligne Générale, des grands procès en sorcellerie politique, où l'on brûlait alternativement faux déviants de droite et faux déviants de gauche, avait besoin de bouffons de l'utopie. Ce furent les dissidents.

Un vers de Mandelstam, commenté par Joseph Brodski dans son dernier livre, dit :

J'ai maîtrisé la science de la séparation.

Dans la vie de l'individu chaque nuit nous sépare du jour. Le pouvoir utopique ne veut plus de nuit ni pour les individus, ni moins encore pour les masses. Il ne veut pas de séparation dans la vie de ses sujets. Il fut un temps sinistre où il demanda à des bourreaux en blouse blanche de s'emparer des nuits des récalcitrants. Les dissidents ont été des athlètes de la séparation. Ils ont appris à s'extirper de la masse, à jeter leur défi solitaire, à

préparer par la séparation d'autres solidarités qui mûriront. Sans eux notre siècle eût-il appris à se séparer du joug de l'utopie ?

*

Entretien

@

M. JEAN STAROBINSKI : Puisqu'il a été cité, et puisque nous avons la chance de l'avoir parmi nous, il est tout naturel que Vladimir Boukovski prenne la parole en premier.

M. VLADIMIR BOUKOVSKI : Au cours de cette dernière semaine, on a beaucoup parlé dans cette salle de l'utilité des déviances et de leur caractère indispensable pour le progrès et pour la vie en général. D'accord ! Cela est bien entendu exact, et la biologie confirme ce fait qu'il ne peut y avoir d'évolution sans mutations. Celles-ci sont indispensables ; elles doivent même être massives. Mais n'oublions pas toutefois que cette même évolution est impossible sans que s'opère une sélection naturelle parmi ces mutations. Autant dans l'évolution de l'organisme que, semble-t-il, dans le développement de la pensée sociale, les déviances, et il y en a des milliards, sont condamnées dans leur majorité à disparaître, parce qu'elles ne sont pas productives et qu'elles mettent par conséquent la vie, l'organisme ou la société en danger.

p.395 Nous avons vu un film [1] sur ce brave garçon de Lausanne qui aurait tant désiré être un trolleybus ou un tramway, et que la société, refusant de l'assimiler, a enfermé dans un asile d'aliénés. Bien entendu, on n'aurait jamais dû l'enfermer. Il est vrai qu'il ne gênait pas, qu'il ne portait préjudice à personne. Et tant que son existence reste une déviance par rapport à la norme, cela est tout à fait admissible, et on doit le supporter. Ce qui me fait peur, c'est lorsque l'on tente de faire de ces déviances la norme imposée à tout le monde. Je suis persuadé que beaucoup de gens ne désirent aucunement être des tramways ou des trolleybus.

[1] *Martial,* réalisation de la Radio Télévision Suisse Romande.

Aux Etats-Unis, un problème analogue a conduit à un fait paradoxal. Des psychiatres en sont venus à la conclusion que de nombreux malades mentaux légers ne devaient pas être gardés dans les asiles et qu'il serait souhaitable de les laisser vivre dans la société, afin qu'ils s'y adaptent. Ainsi, dans les années 70, sur l'insistance de ces psychiatres expérimentés et très libéraux, des millions de personnes psychiquement malades et de déséquilibrés ont pu sortir des asiles et se sont mis à vivre dans la société. Maintenant nous entendons de toutes parts parler des problèmes terribles de l'Amérique : clochards, sans-abri, dénués de tout... Et déjà d'autres « hommes-bus » — politiques ceux-là — nous expliquent que la faute en incombe au système américain, qui n'est pas en mesure de s'occuper des siens. Je suis sûr qu'on en a parlé chez vous également, qu'il y a eu des articles à ce propos. Et personne bien entendu, personne ne dit qu'il s'agit de gens psychiquement déséquilibrés, n'ayant pas la capacité de disposer de l'argent qu'on leur donne pour un mois de façon à ne pas mourir de faim. Ces millions de trolleybus lâchés dans les rues des villes américaines se sont donc avérés incapables de vivre tout seuls. Mais il s'agit de ne pas les perturber. C'est pourquoi l'Etat, s'il veut affirmer le droit de ces gens de rester des trolleybus, doit dépenser deux fois son budget : il faut en effet renforcer les équipes qui s'en occupent, il faut des psychiatres spécialement formés pour les suivre dans la rue, pour les nourrir et les loger quand il le faut. Mais c'est là, dirais-je, un exemple de temps de paix, sans effusion de sang. Il ne s'agit que d'un problème lié à l'utilisation des deniers publics et à la présence d'une énorme quantité de sans-abri. Le tout résultant du désir de faire de la déviance une norme.

Mais il y a dans notre histoire des exemples bien plus violents, et bien plus dangereux. Je pense que nous sommes tous d'accord pour considérer le racisme ou le nationalisme extrême comme une déviance dans la vie d'une société normale. Dans le pays voisin pourtant, dans les années 30, cela est devenu la norme, ou plutôt un groupe de personnes a tenté d'en faire la norme. Nous avons vu par quel bain de sang cela s'est terminé, autant à l'extérieur qu'à l'intérieur du pays.

L'Union soviétique est un exemple de la manière dont on a essayé d'ériger en norme une simple déviance. Nous savons comment, vers le milieu du XIX^{e} siècle (et peut-être même avant), a éclaté cette crise de la pensée, liée à la défiance et à l'émergence de la nouvelle philosophie. Ce $_{p.396}$ sont les problèmes

des gens que décrit Dostoïevski : celui de savoir si la non-existence de Dieu implique que tout est permis, celui de l'égalité entre les hommes, etc. Toutes ces questions ont engendré diverses mutations de la pensée philosophique. En partant de l'idée d'égalité et de celle que sans Dieu tout est permis est apparue cette mutation qui considère que l'être détermine la conscience, c'est-à-dire que l'homme est un produit des conditions sociales et que, par conséquent, des conditions sociales parfaites produiront un homme parfait. Ces utopistes rêveurs, ou ces déviants, se réunissaient dans un café genevois. Ils étaient une poignée. Ils n'étaient même pas assez pour remplir ce café. Mais par la suite, les conditions ont changé. La Première Guerre mondiale a éclaté, et cette tuerie horrible et insensée a anéanti à la fois les valeurs morales et les structures sociales des pays d'Europe. Alors soudain cette poignée de philosophes empêtrés se sont retrouvés au gouvernail d'un immense pays. Et ils se mirent à essayer de faire de leur utopie, de cette déviance, la norme universelle de cet immense pays.

Je ne vais pas décrire comment ils ont fait cela. Le professeur Nivat en a parlé, vous avez pu le lire également dans *l'Archipel du Goulag* et vous savez combien de millions de personnes refusèrent d'accepter cette déviance comme norme. Et vous savez encore à quel point furent puissants le lavage de cerveau, la propagande de masse et l'endoctrinement pratiqués sur la population soviétique restée en vie. Des générations entières furent éduquées sur des images comme celle de Pavlik Morozov, ce petit garçon qui avait trahi son père et sa famille au nom de l'idée radieuse du communisme. Mais ce qui est en revanche moins connu ici, c'est que cette expérience massive, prise avec son cortège de répressions et son éducation en force, s'est avérée certainement le plus remarquable échec que nous connaissions dans l'histoire des expériences sociales. Car plus jamais on n'a vu de cas de parents trahis par leurs enfants, ou d'enfants par leurs parents. Non. Il est apparu que, avec ou sans Dieu, tout n'est pas permis et que l'homme ne peut de loin pas tout. Il est apparu que ce n'est pas du tout l'être qui détermine la conscience, ou en tout cas pas au point où le pensaient nos philosophes de la rue de Carouge.

Pourquoi dis-je tout cela ? La compréhension très répandue en Occident de la notion de « dissidence » me dérange un peu. Je réagis en entendant parfois aux nouvelles une phrase dont le contenu est, par exemple, à peu près le suivant : « Hier, des dissidents sud-africains ont fait sauter un autobus. » Cela

me fait vivement réagir. Je comprends bien que je n'ai pas le monopole du mot *dissident,* mais je me sens soudain indirectement responsable de l'explosion de cet autobus et de la mort de ses occupants. Parce qu'en fait ce n'était pas nous qui étions une déviance dans la société soviétique, mais la société soviétique qui était une déviance par rapport à la norme. Nous, nous étions une tentative de revenir à cette norme, à cette santé morale de l'humanité qui avait été perdue en raison de cette cruelle expérience. Il est indispensable de garder cela en vue. Si vous vous représentez les dissidents soviétiques comme ce garçon de Lausanne qui voulait être un trolleybus (et pourquoi pas d'ailleurs, pourquoi des méchants veulent-ils l'en empêcher ?), alors vous ne pouvez comprendre ni ce qu'est $_{p.397}$ l'Union soviétique, ni ce qu'est un dissident et, d'une manière générale, vous ne pouvez comprendre le problème.

La société soviétique elle-même savait parfaitement que nous étions la norme et que c'était elle la déviance. Cela, nous l'avons toujours senti. De nombreux exemples le confirmaient. Ainsi la réaction des gens à l'apparition de notre mouvement, que celle-ci soit négative ou positive, ou l'existence de personnes secrètement sympathisantes et compatissantes. Ces personnes, il y en avait partout d'ailleurs... même au KGB et même parmi les psychiatres qui avaient reçu l'ordre de nous garder à l'asile et qui comprenaient très bien que nous étions sains d'esprit. On le voyait dans la réaction du simple peuple. On le voit aujourd'hui à ce pèlerinage dont, à Moscou, l'académicien Sakharov est l'objet : les gens viennent à lui par milliers, des quatre coins du pays, avec leurs problèmes, grands ou petits, car ils comprennent qu'il est la conscience du pays, qu'il en est la norme morale. Cela, chacun le comprend. Et même ceux qui nous haïssaient, nous haïssaient parce que nous étions un reproche à leur conscience, parce qu'en faisant ce que nous faisions, nous les obligions à expliquer pourquoi eux ne le faisaient pas. Ils haïssaient donc plutôt leur propre personne que nous.

Je peux vous donner des exemples qui montrent à quel point nous représentions la norme, et non pas une déviance, et à quel point le pays comprenait cela, qu'il s'agisse des représentants du pouvoir ou des représentants du peuple. Je n'oublierai jamais ce qui s'est passé dans le camp où j'ai passé quelques années. D'un côté régnait l'administration et de l'autre, comme toujours, les « droits communs » les plus endurcis. L'un d'eux, celui qui organisait tout et qui tenait clandestinement le camp entre ses mains, fut

transféré dans une autre prison. Avant de partir, il réunit ses lieutenants et ses aides pour leur donner ses dernières instructions. Puis il prononça en me désignant : « Quant à cet homme, prenez-en soin quoi qu'il arrive. Ici, nous sommes tous enfermés pour une histoire personnelle, alors que lui, c'est pour quelque chose qui concerne tout le monde. » Alors, que les philosophes m'expliquent comment cet homme extrêmement dur et à moitié analphabète pouvait comprendre cette norme morale, que personne ne lui avait jamais expliquée ! Voilà quelle était dans le pays l'attitude face à ce phénomène que nous étions : la dissidence.

Si on ne comprend pas cela, il est impossible de prévoir ce qu'il adviendra de la dissidence. En effet s'il ne s'agit que d'une déviance, d'une lubie du moment, d'un raffinement littéraire, alors elle peut effectivement disparaître pour ne plus jamais revenir. Mais s'il s'agit d'une tendance vers la norme, vers la santé morale de cet immense peuple, alors il est impossible de l'arrêter. On peut reléguer, exterminer, exiler, expulser du pays, mais, comme le dit le proverbe russe, « sainte place ne peut rester libre ». Et à cette place apparaîtront obligatoirement de nouvelles personnes qui continueront de faire ce que nous faisions, ou à peu près la même chose, au gré des besoins.

Je ne pense pas que les changements qui se produisent actuellement en Union soviétique soient assez importants pour priver la dissidence de sa signification et de son caractère indispensable. Ce sont en effet des p.398 changements superficiels. Ce que l'on appelle la « *glasnost* gorbatchévienne » n'est en fait qu'une refonte du système de propagande. Comme vous l'avez, je l'espère, remarqué, Gorbatchev n'a fait que voler une idée qui était populaire parmi nous. Ce n'est pas lui qui a inventé la notion de *glasnost,* mais nous. Bien entendu elle existait depuis longtemps, mais dans la période considérée, nous l'avions réinventée. A l'époque, on nous enfermait si nous exigions que cette *glasnost* fût appliquée, dans la justice ou dans quelque autre domaine. Et au moment où il doit obtenir une certaine popularité, une certaine confiance de la part du peuple, Gorbatchev s'adresse naturellement à nos idées, car il comprend que c'est là la seule chose normale qu'il reste dans le pays. Mais il fait cela pour d'autres raisons. La différence qu'il y a entre ce que nous voulions et ce qu'il fait est énorme. Pour nous, c'était un moyen de démasquer le mensonge, pour lui, c'est un moyen de le dissimuler. Pour nous, c'était le droit de chaque individu, pour lui, c'est le privilège d'une certaine élite. Pour nous, c'était une manière de

limiter les abus de pouvoir, pour lui c'est un instrument dans l'élaboration de son pouvoir personnel. La différence est si énorme et si évidente que je ne pense pas qu'elle puisse tromper qui que ce soit à l'intérieur de l'Union soviétique. D'ailleurs Gorbatchev a considérablement plus d'admirateurs et d'adorateurs à l'étranger qu'à l'intérieur du pays.

Il va de soi que de tels changements, si vous me passez ce mot, ne font pas reculer ceux qui osent parler et faire ce que nous faisions. Ceux-ci ne disparaissent pas. Nous avons vu avec quelle soudaineté Baltes et Tatars de Crimée sont descendus dans la rue. Dès le moment où cela est devenu possible, aussitôt qu'on a su qu'une telle manifestation n'entraînerait pas obligatoirement une peine de quinze ans (la prison est bien entendu possible, mais pas pour si longtemps), cela est survenu instantanément et ils ont été des milliers à descendre dans la rue pour exposer leurs exigences.

On peut facilement prédire un autre développement de la dissidence. Un développement que connaît mon collègue de Pologne et qui est lié aux problèmes des travailleurs et à la lutte syndicale. Il n'y a aucun doute que tout changement dans l'économie du système soviétique, même le plus petit, entraînera une poussée de l'inflation, de la lutte économique des travailleurs et des mouvements de grève. Et il se passera chez nous la même chose qu'en Pologne.

Nous avons donné aux gens des formes. Nous leur avons donné des méthodes. Nous avons montré ce qui pouvait être fait. J'estime que nous avons prouvé à l'homme soviétique, qui vit dans les conditions d'un joug total, une des choses essentielles, à savoir que l'homme est toujours libre et que c'est son devoir et son droit que de décider s'il veut de cette liberté ou non. Le prix à payer peut être élevé, comme là-bas ; il peut être faible, comme ici. Mais cette liberté est unique, et elle existe chez vous, de même qu'il existe la liberté de choix. Ce peuple terrorisé, battu et à moitié décimé avait besoin qu'on lui rappelle cela. Et il l'a compris.

Aujourd'hui je suis stupéfait de lire les communications en provenance de l'Union soviétique ou les lettres de protestation signées par de simples ouvriers, et je peux mesurer le travail que nous avons accompli. Car en p.399 effet ces gens, à première vue peu éduqués, commencent à faire ce que nous faisions il y a vingt ans. Ils commencent à s'appuyer sur la loi, ils rencontrent à Moscou des

correspondants étrangers, bref ils utilisent les mêmes méthodes que nous utilisions alors. Et ce ne sont pas, selon le mot de M. Nivat, des révolutionnaires, mais des gens simples, qui réfléchissent concrètement aux problèmes sociaux qui sont les leurs. Dans ce sens, j'estime que nous avons rempli notre rôle. La dissidence ne disparaîtra pas, mais elle prendra d'autres formes. Elle peut changer au gré des besoins, mais elle continuera tant que la norme morale ne sera pas rétablie en Union soviétique, et tant que tous ces utopistes, ces déviants, ne seront pas redevenus une simple poignée de philosophes empêtrés, assez peu nombreux pour tenir dans un seul des cafés de la rue de Carouge.

M. JAKUB KARPINSKI : Je partage les sentiments de V. Boukovski. Je n'aime ni le terme de dissidence, ni celui de déviance. Le dictionnaire nous rappelle que la dissidence est l'action de ceux qui se séparent d'une communauté religieuse, politique ou sociale. En Pologne, ceux qu'on a appelé dissidents ne se séparaient pas, puisqu'ils n'appartenaient pas à la même communauté. Je voudrais évoquer quelques personnes qui ont eu l'occasion de participer à certaines des Rencontres. Maria Ossovska a participé à celles de 1958, consacrées à *L'Homme et l'atome* ; elle a été l'une des fondatrices de la science de la morale, en Pologne ; ses œuvres principales touchent justement le problème des normes. Elle y esquisse le projet d'une science de la morale comme science descriptive, et non comme activité portant des jugements de valeur. Son dernier livre a pour titre *Les normes morales* ; c'est une présentation de la morale européenne, de la morale que nous partageons tous, même s'il y a des discussions et des interprétations particulières. Elle a été limogée de l'Université dans les années 50. C'était le temps de l'utopie glorifiante, de ce que nous appelons le stalinisme. Il y avait alors une idée d'unification totale des sciences, et le marxisme dominait partout. Mais des gens comme Ossovska écrivaient comme ils voulaient : il n'y avait aucune soumission et l'on ne cherchait pas à partager les idées imposées sur la société.

Autre exemple : Jacek Wozniakowski, qui a participé aux dernières Rencontres (*L'Europe aujourd'hui*) ; il est historien d'art et directeur des éditions Znak, à Cracovie, maison entièrement indépendante de l'Etat. Il appartient à un autre mouvement de pensée que Maria Ossovska, qui était la philosophe et la sociologue du courant de l'intelligentsia laïque. Wozniakowski appartient au

courant du catholicisme éclairé. Au début des années 50, il était membre de la collectivité éditoriale de l'hebdomadaire catholique *Tygodnik Powszechny,* qui refusa en 1953 de publier l'obituaire du généralissime Staline, et qui fut pour cette raison fermé par les autorités.

Ces deux personnages constituent deux exemples de non-conformité aux normes imposées au début des années 50. Tout ce qui s'est passé ensuite en Pologne n'a été que le développement des idées partagées par des gens comme Ossovska et Wozniakowski. Il ne s'agissait donc pas du tout de p.400 dissidence, mais d'un *non possumus* dit aux autorités, d'une non-acceptation des normes imposées. Je ne vois pas en ceci une particularité de la Pologne. Je suis d'accord avec V. Boukovski pour affirmer que nous pouvons trouver dans chaque pays communiste le même type de non-conformité. Je vous remercie.

M. ANTONIN LIEHM : Après ce que vient de dire M. Karpinski, je tiens à avouer que je suis également un ancien des Rencontres. J'ai participé à une semblable Table ronde il y a 18 ans, sauf erreur, avec Iwaskiewicz et Boldizsar, deux personnalités importantes de la vie publique polonaise et hongroise, dont la situation à l'époque était différente de la mienne, puisque cela se passait un an après l'invasion de Prague. Ils essayaient de résoudre la quadrature du cercle, alors que je représentais ceux qui étaient allés trop loin. L'un était un non-conformiste conforme, l'autre un conformiste élégant. Je ne fais pas leur procès, car chacun d'eux mérite notre estime, dans une certaine mesure. Je veux seulement dire que la situation était drôle, parce que tout ce je pouvais dire brouillait les cartes, et n'était pas terriblement bienvenu. L'écrasement du Printemps de Prague, naturellement, faisait pleurer tout le monde ; mais en même temps il y avait un certain embarras. Nous nous trouvons maintenant dans une situation très différente : nous sommes riches de beaucoup d'autres expériences, dont la dernière est en cours. Les opinions sur celle-ci sont très différentes. Je suis enclin à partager l'avis de G. Nivat, qui accorde à cette expérience le bénéfice d'un doute positif ; V. Boukovski ou Zinoviev sont d'un avis contraire. Mais je ne connais pas suffisamment la Russie pour pouvoir juger. Zinoviev dit que personne ne peut comprendre la Russie, sans y avoir vécu et en avoir fait l'expérience. Je n'en sais rien. Pendant le séjour de Gorbatchev à Prague, on a demandé à son porte-parole quelle était, à son avis, la différence entre le Printemps de Prague et la *Perestroïka* ; il a

courageusement répondu que la différence résidait dans les vingt années qui séparent les deux événements. A cela, les Tchèques répondent de façon différente, ils demandent quelle est la différence entre Dubcek et Gorbatchev : aucune, dit-on à Prague, mais Gorbatchev ne le sait pas encore.

La question est de savoir si Dubcek et Gorbatchev ont esquivé ce que dit V. Boukovski. Je n'en sais rien. Je veux seulement dire que Dubcek, lui aussi, voulait préserver le parti communiste — mais il y avait une énorme différence entre sa façon de le préserver et celle de ses prédécesseurs. Mais nous ne sommes pas ici pour parler de cette question. Notre sujet, c'est la dissidence. La conférence de G. Nivat, fascinante à mon avis, décrit une dissidence bien différente de celle que je connais : ce que nous voyons en Europe centrale, c'est quand même une autre société, une autre histoire, une autre expérience, un autre non-conformisme, une autre dissidence. Un exemple : G. Nivat parle de l'utopie et de la destruction de l'utopie ; en Europe centrale, après la guerre, il y avait deux pays où l'utopie représentait un segment important de la société et de la vie intellectuelle, la Yougoslavie et la Tchécoslovaquie. La destruction de cette utopie s'est $_{p.401}$ faite progressivement, d'abord en Yougoslavie, puis en Tchécoslovaquie, jusqu'à sa totale disparition pendant les années 60. Il y a des pays où la représentation de l'utopie dans la société est minime : la Pologne ou la Hongrie. J. Karpinski l'a dit, la dissidence était en dehors de l'utopie, elle n'opérait pas du dedans. On peut dire qu'en Russie aussi elle opérait de l'extérieur, même après cinquante ans d'utopie au pouvoir. En tout cas, la dissidence que nous voyons en Europe centrale ne se fait donc pas vraiment contre l'utopie. Il n'est pas possible aujourd'hui de considérer les dissidents tchèques ou polonais comme des gens qui seraient en train de détruire l'utopie, puisque l'utopie est détruite depuis longtemps, et que plus personne ne s'intéresse à sa destruction. Il s'agit d'un autre problème. Le rire est différent ; G. Nivat parle du rire de la dissidence, militant, satirique, mordant. Celui de la dissidence d'Europe centrale est ironique, souvent orienté vers soi-même. Lisez la *Petite Apocalypse* de Konwicki ou le magnifique livre de Wazulik. Ce sont des dissidents prouvés et éprouvés ; ils savent rire de la dissidence, ils savent rire d'eux-mêmes et de leur propre situation ; ils mettent leur situation en perspective générale dans l'Europe et le monde d'aujourd'hui. C'est une autre dissidence, un autre esprit, un autre non-conformisme, dont il faudrait aussi parler, mais dont à mon avis on ne peut pas parler de la même manière. Les dissidents d'Europe centrale sont d'ailleurs

réticents à employer le terme de dissidence. Il y a même une allergie, parmi les dissidents, les chartistes tchèques, les Polonais, les Hongrois, au fait d'être appelés ainsi. Ils aspirent à échapper à cette condition. Il y a aussi, naturellement, des situations paradoxales et ironiques. Le premier qui ait affirmé qu'il n'était pas un dissident et qui ait essayé d'échapper à cette étiquette, a été Milan Kundera. Dieu sait si peu d'auteurs ont aussi bien décrit le conformisme et le non-conformisme de cette partie du monde. Mais vous savez, ou vous ne savez pas, qu'il n'y a qu'un seul pays où Kundera n'est pas prophète : la Tchécoslovaquie, dont la dissidence n'aime pas Kundera, parce qu'il a transformé sa situation en un théâtre, au lieu de décrire directement et concrètement sa situation. Les dissidents lui reprochent d'être allé trop loin. Nous revivons donc une situation connue, celle des Irlandais face à Joyce, des Norvégiens face à Ibsen, etc. Je ne suis cependant pas prêt à affirmer que les dissidences de Russie et d'Europe de l'Est sont semblables aux dissidences que l'Europe a connues dans d'autres siècles, d'autres situations et d'autres pays. Les similitudes et les points de comparaison ne doivent néanmoins pas être négligés. Nous pouvons en apprendre beaucoup de choses.

Une chose m'intéresse particulièrement. Je m'occupe depuis plusieurs années de cinéma. Ce qui se passe dans ce domaine m'intéresse toujours. Vous avez peut-être entendu parler des films soviétiques qui commencent à sortir de l'exil, et qui sont maintenant montrés en Union soviétique d'abord, en Occident ensuite. Il y a là-dedans une part de publicité. La *glasnost,* c'est cela, quoique je ne croie pas que ce soit seulement cela. Parmi ces films, il s'en trouve que l'on n'eût jamais songé à produire, à l'apogée même du Printemps de Prague, car on n'aurait jamais pensé que ce fût possible. Or, ces films ont été tournés en Union soviétique bien avant l'ère Gorbatchev. Comment cela s'est-il passé ? Il est tout à fait concevable $_{p.402}$ qu'un livre ait été écrit alors, qu'il n'ait pas pu être publié, et qu'il le soit maintenant. Mais qu'un film, qui doit recevoir une quantité d'autorisations, qui doit passer par une quantité de censures, puisse être réalisé et ne se trouver bloqué qu'au stade de la distribution — du *Thema* de Panfilov, en 1979, au *Repentir* d'Abouladze, en 1982-1983 —, cela signale que quelque chose s'est passé pendant ces années-là, à l'intérieur de cette société ; quelque chose que je comprends un tout petit peu, mais que je ne peux pas entièrement m'expliquer, parce qu'il est impossible de donner une réponse à la question : comment cela a-t-il pu être possible ?

Le sujet est vaste, en d'autres termes, il est passionnant, il est fascinant. Nous sommes loin d'avoir défini le phénomène. Il varie de pays en pays, d'époque en époque, et il continuera de varier, comme toute révolution.

M. JEAN STAROBINSKI : Comme vous pouvez le constater, cet entretien est l'occasion pour beaucoup d'expériences de venir à nous. Elles sont formulées d'une manière forcément juxtaposée.

M. ANDRÉ RESZLER : Je voudrais faire quelques réflexions, dans la perspective tracée par G. Nivat, sur la situation de l'utopie et de la dissidence en Hongrie. Quelques remarques générales, d'abord.

La Hongrie m'apparaît comme un pays profondément ébranlé, quarante ans après un phénomène à proprement parler cataclysmique. C'est un pays traumatisé, découragé, sans doute, et déstabilisé d'une manière permanente. Il s'y trouve certainement des survivances de l'ancien régime, en termes de valeurs, de manières de penser et de vivre ; il y a sans doute de nouvelles institutions, des mœurs nouvelles, qui n'ont pas encore poussé les racines qu'on pourrait imaginer. On peut donc se demander, dans cette situation, quel est le sens des normes et de la déviance. Il me semble que ce sens est à la fois instable, incertain et volatil.

En ce qui concerne la *déviance,* on constate, curieusement, que le terme est utilisé avant tout par le parti, qui lutte, non contre la déviance, mais contre le déviationnisme, de gauche comme de droite, et qui vise une sorte de moyen terme, en contradiction avec l'utopie même, qui est par définition radicale. Penser l'utopie, c'est penser radicalement. Le parti, issu d'une pensée et d'une volonté radicales, essaie de se présenter comme une voie moyenne. Mais cela me semble être l'usage frivole du terme. Le terme de *déviation* est utilisé dans un sens infiniment plus profond, dans le sillage d'Istvan Bibo, qui est peut-être le seul penseur politique majeur, dans la Hongrie de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Dans un livre paru en 1946, *Misère des petits Etats de l'Europe de l'Est,* Bibo dit ceci : pendant quatre siècles, la Hongrie est restée à l'écart de l'histoire de l'Europe occidentale, or, le temps est venu de rejoindre les courants majeurs de cet Occident auquel nous appartenons. Nous savons maintenant que la Hongrie, après quatre siècles d'histoire déviée, n'a pas rejoint le *mainstream* de l'histoire européenne. Selon le sociologue Hankis, la Hongrie est engagée dans

des voies déviées. C'est là que nous trouvons le sens profond du terme p.403 *déviation.* La Hongrie, déviée de son histoire, est à la recherche de cette norme, qui existe, et dont elle trouve la présence à la fois dans son passé et dans l'Occident, présent et néanmoins inaccessible.

Le terme de *dissidence,* lui, est peu utilisé. Il faudrait plutôt parler d'une certaine opposition intellectuelle, la plupart des gens actifs dans la vie intellectuelle faisant très attention à ne pas devenir des dissidents. Qu'en est-il, maintenant, du terme de *norme* ? Il est extraordinairement peu utilisé. Il n'y a pas de norme. Il y a en revanche des *modèles* : on bute partout sur ce terme, que ce soit en milieu intellectuel ou simple. Il existe en Hongrie un certain modèle réalisé, et on examine ce modèle par opposition à un autre modèle, réalisé ailleurs. Il est clair que l'intellectuel hongrois se trouve inséré à l'intérieur d'un modèle expérimenté et mis au point par l'Union soviétique, et imposé par la force en 1948-1949. Ce modèle apparaît, sans doute, comme unifié, unitaire, totalitaire, voire utopique. On peut sans doute considérer la littérature utopique et les projets d'utopie comme le projet politique même du socialisme dit scientifique. Aujourd'hui encore, où il ne reste que peu de chose du pouvoir contraignant de cette logique, un certain nombre d'automatismes survivent. L'idée utopique a vécu, mais les réflexes utopiques sont extraordinairement profonds. La Hongrie actuelle est toujours considérée comme un projet à la fois achevé et inachevé. Achevé, parce qu'elle remplit toutes les conditions pour que la foi puisse s'enraciner ; inachevé, parce qu'on va vers des lendemains meilleurs. Chose curieuse, ces lendemains apparaissent sous le signe du plus : il y aura plus de beurre, plus de logements, plus d'automobiles. Mais personne ne dit que les changements quantitatifs auront une sorte d'aboutissements qualitatifs, alors que ceux-ci sortiraient directement de la dialectique d'Engels. Le régime est achevé, malgré cet inachèvement. Chose curieuse, il arrive toujours un moment où des changements doivent être opérés. C'est alors que l'on se trouve mis en face de la réalité utopique d'un régime qui n'a gardé de ses fondements héroïques que les réflexes et les atavismes. Dès qu'il faut modifier quelque chose, les modifications n'apparaissent pas comme autant d'ajustements d'un modèle, du fait que le modèle ne contient pas les germes d'un développement. Tout changement apparaît comme l'introduction d'un élément étranger en provenance de l'autre modèle, celui d'une société pluraliste, libérale, éventuellement anarchique. Prenez par exemple la Hongrie

actuelle. D'après les sociologues les plus écoutés, il serait apparu, au sein d'une société dite première, une seconde société. Elemer Hankis décrit cette seconde société comme une société en opposition totale à la première. Deux modèles sont en présence et, dans la mesure où la société hongroise change, ses transformations ne sont pas issues du modèle totalitaire, mais apparaissent comme des îlots provenant d'un modèle tout à fait opposé. Tout changement apparaît comme l'implantation de l'autre modèle, celui qui est en vigueur en Occident. C'est peut-être là que se décideront un certain nombre de choses extrêmement importantes. Quand on prend une à une les réformes effectuées dans la Hongrie actuelle — et Dieu sait si elles sont importantes — elles ne sont considérées par personne comme issues du génie du socialisme ; elles sont perçues comme le triomphe du capitalisme, le triomphe d'un autre modèle. Le parti p.404 et le peuple sont d'accord là-dessus. Rien n'illustre mieux cette curieuse vérité qu'une blague qu'on entend souvent à Budapest : « Qu'est-ce que le socialisme ? — C'est la voie la plus lente, la plus difficile, la plus tortueuse, néanmoins la plus sûre vers le capitalisme. » Ce n'est donc pas le modèle socialiste qui se transforme, c'est le modèle socialiste qui cède aux flots.

Le socialisme se trouve dans la même situation que l'alpiniste qui, une fois le sommet atteint, ne peut pas grimper plus haut et ne peut que descendre. C'est pourquoi tout changement est apparu, du côté du parti, comme une espèce de perversion ou, à la rigueur, de trahison.

M. VLADIMIR DIMITRIJEVIC : Après avoir écouté G. Nivat et les autres interventions, je me trouve dans l'incapacité de situer ma propre dissidence. Je me suis moi-même déclaré dissident très tôt — j'avais 19 ans —, en n'écoutant personne, tout simplement en voyant en action le communisme. Je suis très étonné que ce mot ne revienne pas dans notre discussion, car c'est bien du communisme qu'il s'agit ici. Mais je n'étais pas du tout un dissident muni d'une théorie. Mes parents étaient des artisans, des commerçants ; une extraordinaire injustice frappait les gens honnêtes — que je considérais, et considère encore comme tels —, ces gens qu'on essaie maintenant de récupérer, en Union soviétique comme dans les pays communistes, en les présentant comme des gens à demi honnêtes ou tout simplement fourvoyés dans le commerce. Les communistes sont d'ailleurs devenus les pires des commerçants, des commerçants d'une espèce qu'on n'a jamais vue, et qu'on n'aurait jamais

imaginée chez les commerçants : ils échangent des hommes contre de l'argent, sur le mur de la Honte. Un tel esclavage est indigne de ce siècle. Quand je vois des millions de Yougoslaves aller travailler en Allemagne, pays vaincu et haï, je trouve que ce commerce-là est indigne de la société d'aujourd'hui. Je refuse de cacher de tels faits sous un prétexte quelconque de réflexion à propos des changements éventuels dans cette société.

Au moment où j'aurai des preuves tangibles — des preuves qui ne figurent pas seulement dans une théorie, mais dans la pratique —, quand je verrai que les livres s'impriment, se diffusent, et que les éditeurs font leur travail d'éditeurs, défendent des idées, alors j'admettrai que quelque chose a changé. La permission d'éditer *Le Docteur Jivago* ou les livres de Grossman, je ne sais pas si elle serait donnée aujourd'hui, si le livre se trouvait encore dans les caves, ou l'auteur dans les prisons du KGB. Ce qui est important, c'est que le livre de Grossman soit paru ici.

Je me trouve personnellement entre ces deux mondes, presque écartelé, endolori, depuis des années. Je n'ai pas bénéficié des appuis que garantissait une émigration collective, de la protection intellectuelle qu'ont rendue possible les grandes migrations des Hongrois, des Tchèques ou d'autres. En tant que Yougoslave, en tant que ressortissant d'un pays dont M. Liehm disait tout à l'heure qu'il avait quitté l'utopie — ce que je conteste absolument : c'est un pays communiste comme un autre —, j'estime que c'est à nous qu'il appartient de dire ce que nous avons vécu, de prévenir les gens contre ce qui peut leur arriver. Car, au fond, nous sommes aussi des $_{p.405}$ spectateurs, nous les gens des petits pays de l'Europe centrale, ou de l'Europe de l'Est — elle est plutôt de l'Est que Centrale, hélas : elle a cessé d'être centrale. Nous sommes entre deux mondes, et regardons comme une partie de ping-pong ce qui se passe d'un côté et de l'autre. Pour l'instant, nous sommes des juges assez objectifs de la situation, mais nous sommes aussi impuissants, malheureusement.

La grande pulsation de l'histoire, il ne faut pas l'oublier, vient d'un empire constitué et puissant, d'un empire qui se sert de tout et de toutes les idéologies, qui a digéré la résistance des années 30, puis toutes celles qui ont suivi, et qui peut très bien digérer maintenant celle des dissidents, comme il digérera les suivantes, sans jamais changer de direction. J'ai vécu le communisme d'une manière très simple. Je dirai, puisque je viens d'une famille d'horlogers, que

l'installation du communisme ressemble à une pendule à laquelle on aurait enlevé le ressort, ou à une pendule qui semblerait obéir à la gravitation, mais ne le ferait pas du tout. Un jour, on peut dire une chose vraie, mais on n'est jamais sûr qu'un autre jour cette chose apparemment vraie, cette sorte de fausse confession, ne deviendra pas un instrument utilisé contre tous ceux qui y auront adhéré, et qui seront alors mis dans une situation où il n'auront plus d'autre choix que de se taire. Car on oublie toujours le poids de la pression sociale et de la pression tout simplement biologique et humaine qui s'est installée dans ces sociétés. Je voudrais dire que le problème des dissidents est vraiment central. Il ne faut pas le comprendre comme un simple jeu intellectuel ; c'est un jeu qui doit engager les hommes dans leur travail, dans leur responsabilité. C'est la seule façon de répondre au fléau qui s'est abattu sur les hommes de ces pays-là. Malgré tout mon pessimisme, je suis intimement persuadé que la dissidence survivra.

On a beaucoup parlé d'utopie et de contre-utopie. Mais on n'a pas parlé d'un écrivain polonais, que je considère comme le représentant le plus central de la résistance contre la fausse utilisation des intellectuels : je pense à Witkiewicz. A partir de la lecture de ses livres, j'ai compris comment tout cela peut s'installer de l'intérieur des êtres humains. Sans l'observation de cette incarnation du Mal, nous ne pourrons pas lui opposer de réponse valable. Un de mes compatriotes, un grand poète, se demandait dans un poème comment nous avons pu ne pas périr. On a essayé de nous pendre, on a essayé de nous bastonner, de nous envoyer n'importe où : et pourtant, dit-il, nous avons survécu ; et le peuple se demande, ajoute-t-il, si ce n'est pas Dieu qui veut préserver le bourreau du péché.

M. JEAN STAROBINSKI : Voici que reparaît, peut-être sous un autre visage, la fameuse ruse de la raison.

M. MIKLOS MOLNAR : L'utopie existe-t-elle encore ? G. Nivat, qui était le plus proche par son sujet de l'utopie originelle de la cité unique, c'est-à-dire de la Russie soviétique, a déjà émis quelques doutes quant à l'existence de cette utopie, en tout cas sous sa forme originelle. p.406 C'est A. Liehm qui est allé le plus loin, en affirmant que l'utopie était détruite, et que ce n'était plus à elle que s'opposait la dissidence actuelle. Je ne crois pas qu'il y ait une seule réponse à

cette question. Il y a, en tout cas, une énorme différence entre l'Union soviétique et les pays de l'Europe centrale, différence qui tient à mille raisons que tout le monde connaît : la durée de l'expérience, les antécédents historiques — le communisme, utopique ou non, s'est greffé sur dix histoires différentes ; les sociétés civiles étaient différentes dans les pays de l'Europe de l'Est de ce qu'elle était en Russie, et différentes d'un pays à l'autre. Il y a donc énormément d'éléments qui font que les différences sont immenses, dès le départ. On peut discuter de la réalité vraie de la révolution bolchevique, il n'en demeure pas moins qu'en Russie, il y a eu révolution, alors qu'il n'y en a pas eu en Pologne, en Tchécoslovaquie, etc. Cette différence se répercute jusqu'à nos jours. Si l'Union soviétique devait ou pouvait se retirer militairement et politiquement de cette région, on n'y parlerait pas du communisme, il n'y aurait pas d'utopie, sous quelque forme que ce soit, et il y aurait peut-être des régimes démocratiques. Autre différence : quand on a essayé d'instaurer l'utopie dans les pays de l'Est, elle était déjà fatiguée, basée sur une idéologie également fatiguée, basée peut-être sur une autre valeur, qui était celle de la Seconde Guerre mondiale.

Le hasard a voulu que je passe à Moscou juste avant de venir à Genève. Je suis allé dans cet espèce de temple qu'est, à Moscou, le mémorial de la Seconde Guerre mondiale. Là, j'ai cru sentir un véritable respect religieux, de la part des visiteurs, qui pour la plupart n'étaient pas des touristes, mais des gens de Moscou, jeunes ou vieux. Il y a peut-être, non pas un nouveau paradigme, mais un déplacement des valeurs, qui est en train de se produire en Union soviétique. Les valeurs issues des sources originelles, utopiques, du XIX^{e} siècle, sont peut-être en train de se reporter sur la Seconde Guerre mondiale et les valeurs qui en sont issues.

J'aimerais revenir sur les différences dont j'ai parlé tout à l'heure. A cause des éléments qui font la différence, je crois être d'accord, aussi bien avec M. Dimitrijevic qu'avec M. Karpinski, sur un point. Les questions de la dissidence, des normes et de la déviance, ne sont pas un jeu intellectuel ; elles touchent les gens jusque dans leur vie personnelle, dans leur intimité, aujourd'hui encore, même s'il y a, comme A. Liehm le dit, beaucoup de changements, même si ce n'est plus tout à fait le même régime. Les contraintes restent assez fortes pour que le code invisible de comportement que le régime essaie d'imposer se heurte à une grande résistance, mais à une résistance qui ne peut pas s'exprimer.

Nous sommes souvent éblouis, à juste titre, par des événements qui touchent la haute intelligentsia, ainsi que les sensibilités littéraires et artistiques. Je suis d'ailleurs heureux d'apprendre que le roman de Vassili Grossman va être publié, de même que le roman de Pasternak. Je suis également heureux de savoir que tel ou tel historien peut désormais écrire que Boukharine n'était pas un traître — quoiqu'il doive encore ajouter, en principe, que Trotski, lui, l'était. Tout cela est très important. Mais, si l'on ne parle pas avec un grand historien, qui peut se permettre certains écarts (considérés comme des déviances très graves, il y a quelques années : on pouvait aller en prison, p.407 pour avoir dit que Boukharine était un homme respectable), mais avec, par exemple, un professeur de lycée, a-t-il la possibilité de donner une image réelle du passé national ou du mouvement ouvrier international ? C'est une grande question. J'ai essayé d'obtenir une réponse, et j'ai interrogé à ce propos plusieurs historiens, non seulement membres de l'Académie, mais aussi enseignants dans des écoles secondaires ; ils m'ont répondu : non, il reste une contrainte, le programme d'études, qui fait que malgré les débats intellectuels, des millions d'enfants sont encore éduqués dans une image figée de l'histoire, une histoire que le parti s'est appropriée à l'époque où son ambition totalitaire, utopique, était encore intégrale.

Un point, encore, qui concerne l'histoire. Je présume que des questions comme celles de Boukharine ou de Trotski, que je viens d'évoquer, intéressent beaucoup le public soviétique. Je me demande quand même si la réévaluation de Trotski ou de Boukharine, et d'autres événements qu'on attend avec beaucoup d'impatience, touchent la sensibilité profonde du citoyen russe. Est-ce là, à ses yeux, la première histoire qu'il faille remanier ? Si je me déplace de la Russie à la Hongrie, ma réponse est nette : cela n'intéresse pas les gens. Leur sensibilité n'est pas touchée par le sort de Béla Kun, pour donner un exemple comparable à celui de Boukharine. Le fait que Béla Kun ait sa statue à Budapest laisse l'immense majorité de la population totalement indifférente. Il laisse indifférente, en particulier, cette zone de sensibilité qui nous intéresse, du moment que nous parlons, non de problèmes politiques, mais de normalité et de déviance. Car ce problème, pour moi, ne se situe pas au niveau des lois et des décrets, mais précisément à celui du code invisible dont j'ai déjà parlé, qui détermine les sensibilités. C'est donc à ce niveau que les Hongrois, intellectuels ou non, sont indifférents. D'autres points névralgiques de l'histoire, en

revanche, les touchent profondément. Je suis pratiquement obligé, ici, de dire deux mots à propos de 1956. Quoi qu'on en pense, et même si c'est aujourd'hui une page tournée, 1956 est la seule référence historique qui reste, pour les Hongrois, sur l'ensemble du siècle écoulé. 1919 n'est pas une référence ; la brève expérience démocratique de 1918, non plus, car elle a été trop fugitive pour descendre jusque dans l'opinion publique. Entre la révolution de 1848 et aujourd'hui, il n'y a pas d'autre référence que 1956. Malgré les changements, malgré la destruction de l'utopie dont parle Liehm, il reste des interdits qui sont extrêmement mal supportés par le public.

Un dernier mot, à propos de la littérature. J'aimerais évoquer un épisode qui va un peu dans le sens contraire de ce que je viens de dire, dans la mesure où il explique pourquoi la dissidence est devenue quasiment normale dans les pays de l'Europe de l'Est, alors que ce n'est probablement pas le cas pour la Russie. Je crois que la bataille entreprise par le communisme, non seulement pour gagner le pouvoir économique et politique, mais aussi pour construire sa cité unique, avec son homme nouveau, a échoué précisément à l'instant où le pouvoir politique du parti semblait le plus solide. En Hongrie, je situe cet échec final aux environs de 1951-1952, après le débat sur Lukàcs, qui était essentiellement politique et idéologique, et non littéraire comme on le pense. Deux ans plus tard, il y a eu le débat Déry et ses suites nombreuses. Que s'est-il passé ? Le parti s'est attaqué à p.408 ses hommes de conscience, au secret intime de sa propre élite. En interdisant la moralisation, par exemple en condamnant le roman de Tibor Déry à cause de sa moralisation des « bourgeois pourris », il a condamné les poètes qui exprimaient leur angoisse devant la mort, devant leur propre mort ; d'autres poètes ont été condamnés pour avoir exprimé une sorte de vision pessimiste de la vie, tout simplement parce qu'ils sentaient le vieillissement. Ainsi, le parti est entré, avec son bistouri, au cœur de sa propre élite. Au moment où il a perdu cette bataille pour les âmes, comme on disait autrefois, son pouvoir politique était précisément à son sommet, incontesté et incontestable, la terreur policière battait son plein. Un an plus tard, en 1953, quand la Hongrie commence son retour à une autre normalité, les premiers thèmes soulevés dans les débats littéraires, sont justement ceux de la moralité, de l'angoisse, de l'intériorité, que, selon les termes de G. Nivat, la Cité unique aurait dû supprimer pour rester ce qu'elle avait été dans le dessein utopique.

M. GEORGES NIVAT : Il était bon que V. Boukovski, au terme de ces Rencontres, revienne à la troisième norme de Leszek Kolakowski et affirme : nous étions la norme prescriptive, même si nous n'étions que quelques dizaines face à l'Etat bureaucratique. Il a raison, et j'ai bien senti qu'il y avait là une réponse au portrait que j'avais fait de lui, où je le montrais comme un créateur, et qui péchait peut-être par un certain esthétisme. La question de la création me semble néanmoins capitale, parce que l'homme nouveau que l'Etat utopique voulait créer, devait avoir une culture nouvelle. Il n'avait pas besoin de la culture ancienne. En Chine, il y a bel et bien eu un mouvement qui tendait à abolir toute la culture ancienne. En Russie, le pouvoir, même aux moments les plus utopiques, ne s'est pas décidé à abolir la culture. Il a commis là l'erreur cardinale pour lui-même et pour la visée utopique. On m'objectera : certes, nous lisons Pouchkine, Tolstoï, Dostoïevski, nous allons lire *Le Docteur Jivago* et V. Grossman, mais nous aurons une culture vivante, un peu élitaire, sur un corps social mort. Peut-on vraiment avoir une culture vivante sur un corps social mort ? Personnellement je ne le pense pas, car l'homme ne vit pas que de pain...

@

CONCLUSION

@

p.409 Il est difficile d'apporter une conclusion à une série de conférences et d'entretiens dont la diversité, la qualité, le souci d'aller au vrai — en évitant toutes les facilités — n'ont pas échappé aux auditeurs. La difficulté que j'éprouve de conclure à vif, après des journées si chargées et si pleines de substance, est le signe même de leur réussite. Cette semaine aura vu se dérouler un programme exigeant : j'en demande presque pardon au public, qui aura été entraîné dans un horaire studieux, plus lourd que celui de n'importe quel étudiant. Mais la fidélité des auditeurs, jusqu'à ce samedi matin, aura apporté la preuve que nous abordions un problème qui valait d'être posé, et que les conférences et entretiens en traitaient les aspects les plus importants.

Point de synthèse, donc. Mais quelques remarques, d'un auditeur parmi d'autres.

J'ai eu l'impression qu'un modèle secret, celui de la santé en tant que norme, a souvent été présent dans nos débats. Et l'on a quelquefois évoqué la pensée de Georges Canguilhem, et particulièrement son ouvrage sur *Le Normal et le pathologique*. Il m'a plu d'entendre rappeler l'idée principale qu'il soutient. La norme ne se confond pas avec une « normalité » à laquelle l'on serait assigné et tenu. Sous le nom de *normativité*, Canguilhem définit le pouvoir de créer des normes, d'inventer de nouveaux équilibres. Un corps vivant, s'il est mis en péril, ne peut survivre qu'en exerçant ce pouvoir.

Il m'a aussi semblé que nous avions dépassé le relativisme (ou ce que l'on a appelé l'historisme) qui fut de mode pendant un certain temps : croire que chaque « culture » crée ses propres normes, et que toutes les normes sont équivalentes. Cette indifférence au contenu effectif des normes n'est plus considérée comme ce terme indépassable de la réflexion sur l'histoire et sur les sociétés humaines. Une exigence p.410 éthique, dès la première conférence présentée par Leszek Kolakowski, s'est constamment manifestée et nous a fait bien sentir que nous ne pouvions nous maintenir dans le suspens sceptique : nous devons effectuer aujourd'hui nos choix de normes, à partir des valeurs morales que nous revendiquons comme nôtres, parce que nous les tenons pour

plus universelles, et donc pour plus raisonnables, plus aptes à assurer la meilleure forme de présence du monde et de vie en commun.

Dissidence, sécession : il ne serait pas inutile de garder en mémoire les grandes figures qui, dans notre culture, en sont les exemples représentatifs. Ne devrions-nous pas considérer le serpent de la Genèse comme le premier déviant : il conseille à la créature humaine de faire usage de sa liberté. Les théologiens ont commenté : *Felix culpa*... Observons que les prophètes et les héros, pour la plupart, ont pris leur pleine stature par des gestes qui les opposaient aux normes régnantes. Longtemps dans notre civilisation — mais d'autres civilisations en fourniraient aussi bien des exemples équivalents —, la voie du salut, avec ses normes propres, s'est tracée en s'écartant, c'est-à-dire en déviant, par rapport à la voie du « monde ». Rousseau, marqué par l'Évangile et par Plutarque, s'est défini lui-même comme un individu différent de tous les autres hommes : sa vie, sa carrière littéraire, et l'image qui nous en est donnée dans les Confessions sont celles d'un « déviant ». Mais il n'a cessé de parler de l'ordre et de la norme, pour s'en réclamer : c'était la nature, oubliée par tous, qu'il voulait rétablir dans ses droits, par le moyen d'une éducation et d'une législation perfectionnées. Le grand marginal qu'était Rousseau s'est employé à établir les fondements d'un nouveau droit politique. Sa théorie de la volonté générale est devenue effectivement l'une des bases normatives de la démocratie moderne. Mais Rousseau est allé jusqu'à vouloir prescrire une « religion civile », et à réclamer la peine de mort pour qui, ayant prêté serment à cette religion, ne l'aurait pas respectée. En quoi, exemplairement, l'activité normative révèle l'excès vers lequel elle peut se laisser entraîner, en refusant la déviance dont elle procède elle-même.

Nul n'a fait la part plus belle à la « conscience collective » qu'Emile Durkheim. On peut dire qu'il est le meilleur représentant d'une $_{p.411}$ sociologie de la norme. (On sait l'usage qu'il a fait de la notion d'anomie.) Mais il a parfaitement défini la fonction sociale d'une certaine forme de déviance :

> L'individu peut se soustraire partiellement aux règles existantes en tant qu'il veut la société telle qu'elle est, et non telle qu'elle s'apparaît, en tant qu'il veut une morale adaptée à l'état actuel de la société et non à un état historiquement périmé, etc. Le principe même de la rébellion est donc le même que le principe du conformisme. C'est à la nature vraie de la société qu'il se

> conforme quand il obéit à la morale traditionnelle ; c'est à la nature vraie de la société qu'il se conforme quand il se révolte contre cette même morale...

Nous le voyons : par-delà tout relativisme sociologique, Durkheim ne peut éviter de prendre en compte ce que les hommes tiennent pour vrai, dans des conditions données. Du coup, la question de la vérité reparaît, avec toute son urgence, avec ce qui peut varier dans son contenu, mais avec aussi ce qui ne varie pas dans son exigence devenue pleinement consciente.

Un seul mot, pour conclure provisoirement, est encore nécessaire : merci à tous ceux qui, jusqu'à cette dernière matinée, ont contribué au très grand succès des Rencontres Internationales de 1987.

Jean Starobinski

@

INDEX

Participants aux conférences et entretiens

@

ABRAHAM, Georges : 206.

ANDREOLI, Antonio : 330, 340.

ASSAAD, Fawzia : 36, 37, 45, 88, 139, 215, 336.

AUBERT, Gabriel : 263, 294, 299, 305, 308.

AUGÉ, Marc : 333, 335, **345**, 368, 369, 371, 372, 373.

BERTHOUD, Gérald : 367.

BOLENS, Lucie : 170, 311, 326, 328, 336.

BOUKOVSKI, Vladimir : 394.

BUSINO, Giovanni : 343, 367, 374.

CALAME, M. : 91.

CLAIR, Jean : **107**, 125, 126, 127, 129, 130, 134, 136, 138, 213.

CORBOZ, Bernard : 296, 304.

COTTIER, Georges : 38, 45, 219, 244, 250, 256, 262, 337.

COURVOISIER, Bernard : 156, 159, 161, 167, 172, 245, 255.

CRAMER, Bertrand : 175, 206, 209, 218.

DEONNA, Thierry : 162, 172.

DESPONDS, Yves : 259.

DIMITRIJEVIC, Vladimir : 404.

DUCRET, André : 135.

DUCRET, Bernard : 6, 172.

ERRERA, Roger : 167, 260, 298, 305, 307, 309.

FABRE, Jean : 245.

FAESSLER, Marc : 13, 34, 42, 47, 85.

FAGOT-LARGEAULT, Anne : **221**, 247, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 259, 260.

FOPA, M. : 331.

FUCHS, Eric : 160, 167.

GAGNEBIN, Murielle : 124, 131, 133, 212.

GILLIÉRON, Edmond : 216.

GINZBURG, Carlo : 43, 44, **312**, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341.

HALLER DE, Gérard : 35, 254, 255, 258, 370.

HAYNAL, André : 208.

HERRMANN, Walter : 158, 159.

HERSCH, Jeanne : 40, 42, 43, 44, 169, 217, 301, 308, 338.

HUNYADI, Marc : 256.

HURST, André : 49, 73, 80, 88, 89, 92, 93.

JACKSON, John : 210, 211.

JOURDAN, Raymond : 90.

KARPINSKI, Jakub : 399.

KOLAKOWSKI, Leszek : **15**, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47.

LAPAIRE, Claude : 95.

LEYMARIE, Jean : **97**, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135.

LEYVRAZ, Jean-Pierre : 46.

LIEHM, Antonin : 400.

MACH, Bernard : 141, 155, 156, 158, 161, 165, 166, 167, 173.

MASON, Rainer Michael : 105, 124, 133, 139, 329, 373.

MÉGEVAND, Albert : 172.

MELA, Charles : 326, 335.

MOLNAR, Miklos : 405.

MONTANDON, Cléopâtre : 369.

MONTANDON, Denys : 87, 251, 252, 253, 372.

NICOLAÏDIS, Nicos : 83, 87, 216.

NIVAT, Georges : **377**, 408.

PESCIA, Graziano : 164.

PONTALIS, Jean-Bertrand : 126, 138, **178**, 207, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218.

RESZLER, André : 402.

REY, André-Louis : 39, 80.

ROBERT, Christian-Nils : 253, 256, 302, 306, 309.

ROBERT, Philippe : **264**, 300, 302, 303, 307.

ROTH, Robert : 294, 300, 303.

RUDHARDT, Jean : 74, 77, 78, 86, 90, 335.

STAROBINSKI, Jean : 6, 7, 11, 87, 91, 137, 170, 211, 306, 339, 375, 394, 402, 405, 409.

STETTLER, Martin : 88.

SZOKOLOCZY-GROBET, Adrienne : 301, 306.

TESTART, Jacques : **143**, 155, 159, 161, 165, 167, 168, 171, 172, 173, 257.
THORENS, Justin : 42, 47.
VALLOTTON, Michel : 248, 256, 259.
VERNANT, Jean-Pierre : **51**, 75, 77, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 332.
ZUMTHOR, Bernard : 130.

*

Conférences : Kolakowski – Vernant – Leymarie – Clair – Testart – Pontalis - Fagot-L. – Robert – Ginzburg – Augé - Nivat

Entretiens : Kolakowski – Vernant – Leymarie – Clair – Testart – Pontalis - Fagot-L. – Robert – Ginzburg – Augé - Nivat.

@