

ÉTÉ

- 2026 -

- JACQUES MALIANDOTO WAMA -

- LUCIEN SAMIR OULAHBIB -

- THOMAS PETRUZZELLA -

- YUKARI MIZOHARA -

- ROBERT TIRVAUDEY -

- ELVIRA GRÖZINGER -

- ISABELLE SAILLOT -

- IRYNA LOPATIUK -

- OLEG MALTSEV -

- MARY O'BRIEN -

- DAVID CUMIN -





DOGMA

REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

DOI [HTTPS://DOI.ORG/10.46805/DOGMA](https://doi.org/10.46805/DOGMA)

ISSN 2726-6818

COMITÉ ÉDITORIAL



CHIEF EDITOR - Dr. HDR Lucien Samir Oulahbib

French thinker, author, sociologist, and political philosopher who teaches in Lyon, France. In past he was a host at radio Paris 80 and was a reporter, also Lucien Oulahbib was an editor of Magazine Sans Nom, Citizen K. and Technikart, and worked as a freelance journalist for Esprit Critique, Dogma, Marianne and Tumulte.



ASSISTANT EDITOR - Isabelle Saillot

Docteur du MNHN, fonde le Réseau Janet en 2011 et en est depuis la coordinatrice. C'est après une Maîtrise de Physique (Univ. Paris-7) suivie de quelques années au sein d'un laboratoire de physique du CNRS, qu'elle effectue un DEA puis un Doctorat de psycho-anthropologie.

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD



Liah Greenfeld

«The great historian of nationalism», is an Israeli-American Russian-Jewish interdisciplinary scholar engaged in the scientific explanation of human social reality on various levels, beginning with the individual mind and ending with the level of civilization.



Sylvain Gouguenheim

Historien médiéviste et essayiste français. Son ouvrage Aristote au mont Saint-Michel, publié en 2008, a fait l'objet de vives discussions dans les médias. Il a été maître de conférences à l'université Paris-1 Panthéon-Sorbonne et membre du Laboratoire de Médiévistique occidentale de Paris, professeur des universités à l'ENS Fontenay-Saint-Cloud (ENS LSH de Lyon).



Oleg Maltsev

World-renowned European scholar, head of the the Memory Institute, named after G.S. Popov; author of exceptional scholarly works in criminology, psychology, and philosophy. Presidium member of the European Academy of Sciences of Ukraine. He has been engaged in scientific work for nearly 30 years and conducting field research with “Expeditionary Corps” worldwide since 2014 to explore how different nations and rulers attained power throughout history.



Elvira Groezinger

German literary scholar, journalist and translator. studied at the University of Heidelberg German Literature and Translation (Translator’s Diploma) and at the University of Frankfurt on the Main German Literature and Jewish Studies. Doctorate in General and Comparative Literature from the Freie Universitaet Berlin. She was scientific researcher at several Research Institutes, including the Deutsches Polen Institut in Darmstadt.



Claude Kayat

Franco-suédois, né en 1939 à Sfax, Tunisie, et vivant en Suède depuis 1958, j’ai publié à ce jour 9 romans dont 4 primés et 2 traduits en plusieurs langues. Je suis aussi l’auteur de 29 pièces de théâtre: Mohammed Cohen, (Éditions du Seuil 1981, Prix Afrique Méditerranéenne 1982, traduit en anglais, en allemand et en suédois (4 éditions) et en hébreu.



Marco Andreacchio

Titulaire d’un doctorat (Université de l’Illinois) conféré pour son interprétation des classiques de la philosophie sino-japonaise en dialogue avec leur contrepartie occidentale, ainsi que d’un doctorat (Université de Cambridge) conféré pour son travail sur l’interprétation par Dante de l’autorité religieuse.



William Neria

Doctor of Philosophy from Paris-Sorbonne University and Ph.D. from Laval University in Quebec City, Canada. He defended thesis in 2017: The myth of the cave. It published by editions du Cerf in 2019, titled: “Le mythe de la caverne”. He wrote a Master 2 thesis in philosophy at the Sorbonne, titled: *The overcoming of reason and the Experience of the Absolute*.



Isabelle Grazioli-Rozet

Germaniste, maître de conférences à l'université Jean-Moulin-Lyon III. Elle a écrit de nombreux articles sur Ernst Jünger dans diverses revues d'idées, comme *Enquête* sur l'histoire et un ouvrage, paru en 2007 chez Pardès : *Ernst Jünger*, dans la collection « Qui suis-je ? ». Elle revient pour PHILITT sur la rencontre intellectuelle entre Ernst Jünger et Mircea Eliade qui aboutit à la création de la revue *Antaios*.



Chantal Delsol

Philosophe (philosophie politique et histoire des idées politiques), romancière, éditorialiste, professeur émérite de philosophie politique et membre de l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques). Elève et disciple de Julien Freund, elle prépare avec lui sa thèse d'Etat ès-Lettres en philosophie « Tyrannie, Despotisme, Dictature dans l'antiquité greco-romaine ».



Pierre-André Taguieff

Philosophe, politologue et historien des idées, est directeur de recherche au CNRS, rattaché au Centre de recherche politique de Sciences Po (CEVIPOF, Paris). Il a enseigné à l'Institut d'études politiques de Paris de 1985 à 2005. Ses domaines de recherche vont du racisme et de l'antisémitisme au nationalisme, au populisme et à l'eugénisme.



Benoît Rittaud

Enseignant-chercheur en mathématiques, maître de conférences à l'université Paris 13, au sein du laboratoire d'analyse, géométrie et applications (Institut Galilée). Il a écrit de nombreux ouvrages de vulgarisation. Il est en particulier l'auteur du *Mythe climatique* (Seuil, 2010). Il est aujourd'hui directeur de la collection « Grandeur Nature » aux éditions de l'Artilleur.



Liliane Messika

Essayiste, conférencière, traductrice, romancière, a publié de nombreux articles sur le Moyen-Orient et adapté pour le public français le best-seller de Mitchell Bard, *Mythes et réalités des conflits du Proche-Orient*. Elle a commencé par des études de langues et de sciences humaines (psychologie) avant d'intégrer la vie professionnelle dans le secteur de la distribution.

CONTENT

PEINDRE LE SILENCE	9
<i>Par Yukari Mizohara</i>	
« L'ARME DE LA CRITIQUE NE SAURAIT REMPLACER LA CRITIQUE DES ARMES »	15
<i>Dr. Lucien Samir Oulahbib, Dr. Isabelle Saillot</i>	
LE PROBLÈME DU MEURTRE POLITIQUE CHEZ SARTRE	18
<i>Par Robert Tirvaudey</i>	
CLINIQUE DE LA CLINIQUE. LA PSYCHOLOGIE EN SURSIS	30
<i>Par Dr. Isabelle Saillot</i>	
SIND TRÄUME SCHÄUME?	39
<i>Par Dr. Elvira Grözinger</i>	
DISCOURS PRONONCÉ PAR LOUIS DE BROGLIE À LA PREMIÈRE SÉANCE DU SÉMINAIRE DE LA FONDATION LOUIS DE BROGLIE	85
<i>Par Louis de Broglie</i>	
L'EFFET CONCORDE EN 50 ANS DE PROGRÈS OU QUAND LA TROUILLE ASSAILLE LES SCIENCES	103
<i>Par Dr. Isabelle Saillot</i>	
AI AS A CRUTCH OR A TRAINING TOOL: WHY A STUDENT MUST BE ABLE TO REPEAT THE ACTION WITHOUT THE MACHINE	114
<i>By Dr. Oleg Maltsev</i>	
TOWARD AN ECONOMY OF COGNITIVE METABOLIZATION. A BAUDRILLARDIAN DIAGNOSIS OF ATTENTION IN THE AGE OF FRACTURE	130
<i>By Iryna Lopatiuk and Mary O'Brien</i>	

CONTENT

ÉLÉMENTS POUR UNE THÉORIE DE LA DÉMOCRATIE	146
<i>Par David Cumin</i>	
DE LA COERCITION À L'ADHÉSION : LES CONDITIONS DE LA LÉGITIMITÉ JURIDIQUE DANS LA THÉORIE DISCURSIVE DE JÜRGEN HABERMAS	165
<i>Par Jacques Maliandoto Wama</i>	
RECENSION DE LES 3 SOUFFLES. DIALOGUE SUR L'ESPRIT SAINT	181
<i>Par Thomas Petruzzella</i>	
LA BÊTISE INTELLIGENTE : CRITIQUE DE LA RAISON SUFFISANTE CHEZ ROBERT MUSIL	186
<i>Par Robert Tirvaudey</i>	
UNE ESTHÉTIQUE SANS ESTHÉTIQUE ? ORDRE, RATIONALITÉ ET SUBJECTIVATION DU SENSIBLE CHEZ DESCARTES	198
<i>Par Robert Tirvaudey</i>	
SÉTIF 1945 : RECENSION DE L'OUVRAGE DE ROGER VÉTILLARD	225
<i>Par Dr. Lucien Samir Oulahbib</i>	



Berlin, Pâques, 2026

PEINDRE LE SILENCE

Par Yukari Mizohara

yukari.mizohara@gmail.com



Je crois que ce monde est beau.
Depuis l'enfance. Encore aujourd'hui.
Je suis née dans une ferme biologique
d'Okayama.

J'ai grandi à Tokyo, mais depuis toute
petite, à chaque longue vacance, je pre-
nais l'avion seule pour aller séjourner
chez mes grands-parents à la ferme.

La nature et l'activité humaine
y coexistaient, et c'est de là que naissaient
la nourriture et l'eau.

Cette beauté-là est, je crois, la racine
la plus profonde de ce que je suis.

J'aimais dessiner depuis toute petite,
et cette sensation est restée quelque part
dans mon corps.

J'ai vécu au Japon avec acharnement.

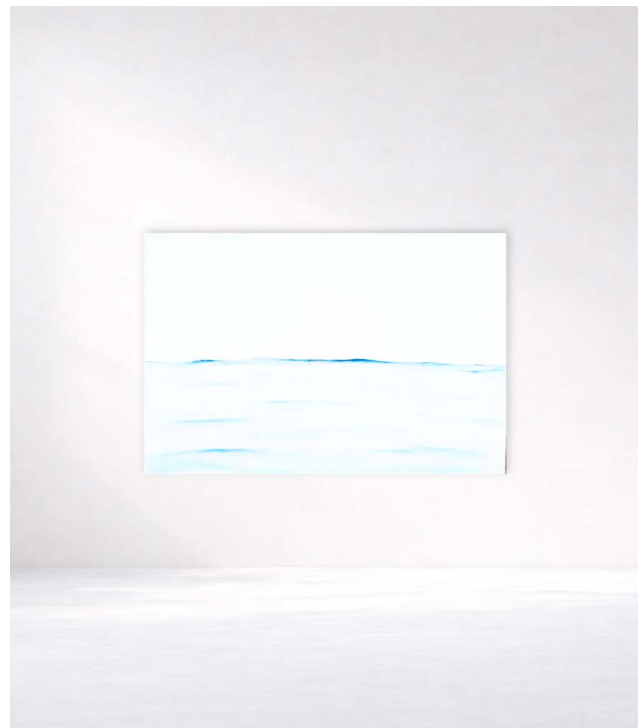
Mais ce monde est parfois absurde.

Et sans même s'en rendre compte,
on finit par trop écouter la voix
des autres, au détriment de la sienne.

Vivre avec acharnement peut par-
fois signifier trop répondre aux attentes
des autres.

J'en faisais partie.

J'ai étudié à une époque où l'on disait
qu'aller dans une bonne école puis dans
une bonne entreprise garantissait l'ave-
nir — mais ce chemin-là n'était pas celui



de l'expression de soi, ni celui d'une vie pleinement vécue.

Je ne faisais que me valider en répondant aux attentes des autres. Je ne vivais pas ma propre voie.

À force de réprimer mes propres sentiments, j'avais fini par ne plus entendre la voix de mon propre cœur.

Une seule chose : lorsque j'entrai à l'université et me libérai un peu des études, le premier pays que je visitai fut la France — Paris. Sa beauté m'envoûta, je ressentis sa culture dans ma chair, et depuis lors, je voyageai dans 23 pays.

Devenue adulte, je travaillai pendant 19 ans dans une entreprise spécialisée dans l'eau, en marketing et en branding.

Comment créer et transmettre la valeur de l'« eau » — transparente, invisible. C'était mon métier.

Pour créer une valeur propre, j'ai étudié la culture culinaire japonaise et les arts traditionnels du Japon, et j'ai également communiqué sur les enjeux environnementaux liés à l'eau dans le monde.

Environ 70% de la surface de la Terre est constituée d'eau.

Le corps humain est lui aussi composé d'environ 60% d'eau.

L'eau, transparente et belle.

Même dans ce temps où j'étouffais ma voix intérieure, travailler avec cette eau d'une beauté mystérieuse, avec la culture culinaire et les arts nourris de ses bienfaits — tout cela était, je crois, mon refuge.

C'était le silence qui avait toujours habité mon cœur.

Mais au fil des années, ce silence s'effiloça peu à peu.

L'entreprise grandissait, et mes doutes envers la société capitaliste grandissaient eux aussi, au fond de moi.

J'ai finalement quitté mon travail et emmené ma fille à Malte, ce pays européen encerclé par la mer.

Quatre mois passés là-bas. À contempler la mer chaque jour, dans un pays où personne ne me connaissait.

Le silence s'installa en moi.

Peu à peu, un espace se fit dans mon cœur.

Ma passion revint.

C'est là que je recommençai à peindre — ce que j'avais abandonné depuis mes années d'étudiante.

En peignant, je me retrouvais, peu à peu.

Ensuite, je voyageai trois mois en France — ma destination finale.

Séjours dans des fermes biologiques, découverte des vins naturels, visites de musées.

La lumière du sud de la France et la couleur de sa mer me semblèrent les choses les plus sacrées et les plus belles au monde. Étrangement, le chemin du retour vers Paris était déjà tracé.

À l'automne 2025, je m'installai à Paris.

Un silence plus profond encore s'installa en moi.

Paris n'a pas de mer.

Mais ici, la seule beauté de la ville suffisait à me faire marcher des heures.

Et des gens qui respectent la liberté et accueillent la diversité des pensées.

Une architecture et un art façonnés par la main humaine.

Un ciel, des nuages, des arbres, des fleurs — tels que la nature les a faits.

Les deux sont beaux. Les rues et les vies des gens s'y rencontrent avec beauté.

À Tokyo, il n'existe pas de réglementation unificatrice sur le plan esthétique — les bâtiments, les couleurs, les fils électriques, tout se mêle librement. Dans un pays où les séismes rendent toute permanence



incertaine, c'est peut-être inévitable. Paris, au contraire, offre une beauté cohérente : les façades historiques, les pavés, la Seine, les arbres — tout semble régi par une harmonie invisible. C'est précisément cette discipline collective qui crée la beauté. Et c'est cette beauté-là que j'espère voir préservée.

Je me souvins à quel point la « beauté » était essentielle en moi.

Sans honneur, sans relations, sans carrière — rien de tout cela — je me sentais comblée.

Être ici suffit à me faire respirer.
Je peux y sentir la beauté d'être en vie.
C'est précisément ce « silence intérieur » que j'ai commencé à peindre dans la série Silence.

Acrylique, toile.

Je superpose des couches transparentes, lentement, avec le temps.

J'y dépose ma propre respiration.

D'un bleu, d'un blanc, d'une transparence infinis. Réduire la couleur à son extrême limite.

Non pas quelque chose qui ébranle violemment les émotions, mais une émotion que l'on ressent doucement, et pourtant sûrement.

Ce qui est transparent, invisible, et pourtant précieux — cela existe bel et bien là.

Comment donner forme à cette beauté.

Je l'insère silencieusement, certainement, dans les couches de la peinture.

Je ne sais pas ce qu'est la beauté.

Je sais seulement que quelque chose s'est transmis.

Quelque chose que les mots ne peuvent nommer, mais que l'on peut bel et bien ressentir.

C'est cette transmission que je cherche.

Et je voudrais que vous la ressentiez, ne serait-ce qu'un instant.

La beauté de votre propre cœur.

La beauté de ce monde.

Et si vous l'avez perdue — la capacité d'y croire encore.



Yukari Mizohara

Yukari Mizohara est une artiste japonaise basée à Paris. Après près de vingt ans dans le marketing et le branding au sein d'une entreprise spécialisée dans l'eau — explorant la culture culinaire et l'artisanat traditionnel japonais — elles'installe à Paris avec sa fille et se consacre à la peinture. Elle y développe la série Silence — des œuvres construites par couches de transparence, peintes pour respirer.

[@yukari_moments](#)





Melika Azizi vient d'être pendue



Le 7 octobre 2023, Maya a BtB assassinBe au festival Nova

EDITORIAL

« L'ARME DE LA CRITIQUE NE SAURAIT REMPLACER LA CRITIQUE DES ARMES »

*Oui, peut-être, mais si cela vous
est interdit ?*



Dr. Lucien Samir Oulahbib



Dr. Isabelle Saillot

De fait, cela se sent, cela se *hume* (David !) cette interdiction à la Goliath, ce nouvel Index façon Cyclope, cet Imprimatur, Ulysse au secours ! Cela se sait Achille, *samizdat*, parole, parole marmonne la Tortue (portant le nouvel Éléphant¹) ; et, en dictature : tais-toi, mais en démocratie : t'es toi, oui, tu peux, viens comme tu hais (surtout le Juif, le Sioniste), mais pas(as)sez, pressez, ce *pas* que « je ne saurais voir » et puis il n'y a (plus) *rien* à boire sur ce bateau, show-we ?...

Certes, « 1984 » n'est pas encore visible en droit ; nous serions donc encore formellement en « démocratie » ; banal depuis la distinction entre « formel » et « réel » aurait dit l'un de nos Vieux (celui-là même qui a conçu le titre...) Mais d'autres se sont plaint du terme même de « critique » car

il veut aussi dire « fondement » (Critique de la Raison Pure, Métaphysique du calcul infinitésimal²...) ce qui n'est pas « bien » si l'on veut tout dé(cons)truire (Nation, corps constitués charnellement, linguistiquement, ethniquement ...).

D'où la nécessité (plus que le hasard) que l'on *s'affaire* (money, money) quant au « contrôle » des « réseaux » numériques, à défaut de placer « sous contrôle » les « débordements » un soir de finale sportive... Et puis le Conseil Constitutionnel continue à confondre fraternité et égalité, droit français et droit international, européen donc tout va *bien* dans *le meilleur des mondes*...

Il y a donc cette formidable pression bien qu'ourdie, silencieuse, mais bel et bien lancinante, haletante, sensuelle du suicide volontaire par effacement

1 <https://tortue-paradise.com/blogs/blog-tortue/tortue-elephant-monde>

2 https://www.hist-math.fr/textes/Carnot1797_MetaphysiqueInfinitesimal.pdf



de toute critique immédiatement taxée de « radicale », d'« extrême », se situant « hors du Cercle de la Raison » si l'on n'adouble pas les thèses désormais eschatologiques (donc religieuses au sens comtien du « religare » durci en « religere »³) celles de la Secte⁴ affairiste et nihiliste enchevêtrant les nouveaux secteurs (les quatre Big : Pharma⁵, Tech, Agro, Climat...) tuant isolant vaccinant injectant dans toute critique l'injonction en avalanche des mots sortilèges (« complotistes, antivax, platistes », « fascistes » bien entendu) alors que Voltaire et son principe de tolérance n'a même pas encore été expulsé du Pan-

théon⁶ (mais Descartes n'y est pas, pas plus que Molière Pascal⁷... prétexte tout trouvé : on n'honorera que ceux ayant porté les idéaux de l'hôtel 1789⁸... Ah oui ? Vrai/ment ?...)



INFORMATION : dorénavant (depuis le numéro 16, été 21...) et suite à de nombreuses demandes, DOGMA est enfin disponible en version papier, mais, pour le moment, uniquement sur le site d'Amazon.



3 <https://shs.cairn.info/revue-adogma-2025-1-2-page-52?lang=fr>

4 Secte surtout et non pas seulement Caste : tout le monde peut entrer dans la première si l'on adopte du moins le Crédo bien sûr mais impossible d'en sortir (syndrome de la chanson *Hôtel California* des Eagles) sauf par le suicide politique et culturel (la mise à mort, le silence), tandis que la seconde exige des émoluments

5 <https://media.mercola.com/ImageServer/Public/2025/February/PDF/consolidation-of-big-ag-and-big-pharma-pdf.pdf>

6 <https://www.france24.com/fr/info-en-continu/20260414-panth%C3%A9onisations-l-elys%C3%A9e-refuse-l-acc%C3%A8s-aux-enqu%C3%AAtes-venus-pour-une-perquisition-1>

7 <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-open-pantheon/l-open-pantheon-du-mercredi-12-janvier-2022-5734000>

8 <https://www.slate.fr/story/222824/refus-entree-moliere-pantheon-drame-tres-francais-macron-zemmour-peccresse>



Rues de France

Photo credit: Expedition Journal
www.expedition-journal.de

LE PROBLÈME DU MEURTRE POLITIQUE CHEZ SARTRE

Par Robert Tirvaudey¹

tirvaudey.r@gmail.com



Si le meurtre politique peut apparaître comme un problème, sa problématique prend une forme particulièrement en philosophie. En effet, le meurtre constitue un interdit que la philosophie a intégré. Tabou donc, et pourtant susceptible de se voir apposé l'épithète de politique, ce qui n'est pas sans signification. En l'occurrence, un meurtre est politique lorsqu'il vise des fins politiques et jouit d'une légitimation.

Certains actes de terrorisme, qui sont parfois qualifiés de meurtres politiques, font en effet régulièrement l'objet de discussions et débats extrêmement vifs, aussi bien au niveau politique qu'aux divers plans médiatiques et culturels.

Les exécutions extra-judiciaires de personnalités politiques jugées importantes pour qu'une puissance nationale en arrive à des mesures aussi graves que l'application immédiate, sans procès préalable,

de la peine de mort, pourraient en un sens également être qualifiés de magnicides. Pour nous prémunir de ce risque, il faut donc, à défaut d'avoir la prétention de traiter du meurtre politique, spécifier le type de meurtres politiques : le meurtre émancipatoire, ou révolutionnaire.

Le retour à Sartre trouve sa justification dans la suggestion que nous souhaitons faire selon laquelle les perspectives qu'il a travaillées au sujet du meurtre politique ont contribué aux développements théoriques contemporains sur celui des violences politiques.

En effet, nous pensons qu'il y a chez Sartre une certaine cohérence dans la réflexion qu'il propose du meurtre politique, qui peut en démystifier les conditions de légitimité. Cette première impression tient au fait qu'à la lecture du théâtre de Jean-Paul Sartre, on se trouve, pièce après pièce, face à un motif récurrent qui n'est nul autre que celui du meurtre politique.

Dans la philosophie sartrienne, le meurtre politique fait l'objet d'une

¹ Professeur émérite de philosophie, Lycée Voillaume, Aulnay-sous-bois

thématisation continue. En alliant la description à la critique autant que nous le pourrons, nous proposons d'examiner dans ce travail la manière par laquelle le corpus sartrien forme un édifice dont la question de la violence, en particulier lorsqu'elle s'incarne dans le cas de la mise à mort envisagée comme acte politique, constitue l'une des pierres angulaires.

Mais ce serait réduire considérablement la portée philosophique du corpus fictionnel sartrien que de s'en tenir à ce caractère illustratif. En effet, le théâtre sartrien expose des situations-limites : « Il faut montrer au théâtre des situations simples et humaines et des libertés qui se choisissent dans ces situations. [...] Ce que le théâtre peut montrer de plus émouvant est un caractère en train de se faire, le moment du choix, de la libre décision qui engage une morale et toute une vie. [...] À chaque fois il faut porter sur la scène des situations-limites, c'est-à-dire qui présentent des alternatives dont la mort est l'un des termes »².

Lorsque cette mort est donnée surgit le thème du meurtre politique, situation-limite par excellence. Ainsi *Les Mouches* (1943), *Les Mains sales* (1948), *Le Diable et le Bon Dieu* (1951), précèdent d'au moins neuf années les thèses qu'elles préfigurent concernant le meurtre politique, exposées dans la *Critique de la raison dialectique* (1960) et reprises dans la célèbre préface de 1961 pour *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon.

Chapitre 1 — De l'individualisme éthique à la morale dialectique : prémisses d'une philosophie du meurtre politique dans le théâtre sartrien

1.1. La première figure du meurtre politique : Les Mouches

Le meurtre politique est un motif récurrent dans les fictions sartriennes. En effet, *Les Mouches* (1943), trouve son point culminant dans l'assassinat par Oreste de son beau-père Egisthe, usurpateur du trône d'Argos. Oreste regagne sa patrie avec l'objectif de venger son père et, partant, de libérer son peuple, en proie aux tourments que lui infligent les Érynies.

1.1.1. L'individualisme intenable d'Oreste

Si nous commençons par nous intéresser au cas d'Oreste, c'est parce qu'il porte en lui les germes du conflit moral qui caractérise la morale sartrienne. Ce conflit est celui qui oppose une éthique déontologique à une éthique réaliste. Pour Oreste, c'est l'anticipation des conséquences qu'il attribue à cet acte qui vient justifier le régicide. Ces conséquences hypothétiques justifiantes se schématisent en deux points. D'une part, la réalisation d'une certaine justice punitive, laquelle est considérée comme une fin. D'autre part, la libération de la cité du joug tyrannique représente une autre conséquence. Dans tous les cas, il s'agit d'une certaine manière de faire justice. Mais P. Verstraeten identifie un problème dans l'attitude d'Oreste : Oreste est à la fois très proche de l'action dialectique et des plus éloignés comparativement aux futurs héros dialectiques. Il n'hésite pas à en passer au meurtre, critère décisif d'une mutation dialectique

2 J.-P. Sartre, « Pour un théâtre de situations », [1947], dans *Un théâtre de situations*, Paris, Gallimard, 1975, p. 20.

en ce qu'il encourt le risque de mort et assume la violence ; mais en même temps, l'accomplissant pour de mauvaises raisons, il en pervertit le sens dialectique.

Ces mauvaises raisons ce sont les passions, (vengeance, colère), qui viennent alimenter la justification justicière, là où il aurait fallu un véritable projet politique. En résulte une aliénation insoluble. La fonction de cette pièce, en manifestant la variabilité interpersonnelle de l'interprétation que l'on peut donner à un acte comme le meurtre politique, est, comme Verstraeten l'a souligné, de « problématiser l'existence au regard d'une totalité structurée, [...] une confrontation escamotée dans la philosophie individualiste de *L'Être et le Néant* »³. *Les Mouches* illustrent la caractérisation du meurtre politique comme situation-limite.

1.2. De l'éthique à la dialectique, polariser pour dépasser : Les Mains sales

Dans *Les Mains sales*, il ne s'agit plus d'une pièce dans laquelle un héros contient la confrontation suivie entre deux personnages. Dans cette pièce, Hugo, jeune militant au sein d'un parti révolutionnaire, est secrètement missionné par une frange dissidente d'assassiner Hoederer, qui est accusé de collusion avec des intérêts divergents. Les « mains sales » ont ceci d'ambivalent qu'elles désignent à la fois celles de celui qui projette un assassinat au nom de la préservation de la pureté d'un idéal (Hugo), comme celles de celui qui au nom de l'efficacité, assume le risque de compromettre l'idéal en question (Hoederer).

3 P. Verstraeten, *Violence et éthique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 54, p. 30.

1.2.1. L'idéalisme éthique d'Hugo

Hugo incarne le rejet de ce que l'on pourrait appeler un machiavélisme de compromission. On voit chez Sartre la tentative de développement d'une nouvelle morale, dépassant cette morale bourgeoise : la morale dialectique. L'éthique d'Hugo est une morale faite d'impératifs et d'absolus, qui ne tient pas compte de la situation réelle. Mais comment peut-on concilier l'universalisme totalisant d'une telle éthique et une praxis telle que celle d'Hugo, faisant la part belle au meurtre, puisqu'elle en réclame l'inclusion lorsqu'Hugo accepte sa mission d'assassiner Hoederer ?

Le meurtre cesse de constituer un problème dès lors qu'est établie une distinction fondamentale au sein-même du genre humain : il y a ceux qui ont leur place dans société idéale, et les autres.

Il n'y a pas d'humanité authentique tant que celle-ci n'est pas libérée par la révolution. La violence et le meurtre deviennent licites au point de vue de la Loi morale.

1.2.2. Hoederer : incarnation de la morale dialectique sartrienne

À l'opposé de celle d'Hugo, la position d'Hoederer figure la position dialectique, c'est-à-dire forme de morale que Sartre voudrait dans un contexte révolutionnaire.

Cette position dialectique apparaît comme une position dans laquelle se trouve acceptée la détermination d'une praxis en vertu d'un calcul du moindre mal. Sartre dit « on ne fait pas de politique (quelle qu'elle soit), sans se salir les mains, sans être contraint à des compromis entre l'idéal et le réel »⁴.

4 J.-P. Sartre, *Un théâtre de situations*, op. cit., p. 246.

Cette rivalité des principes donne l'échange suivant :

HOEDERER : Je mentirai quand il faudra et je ne méprise personne. Le mensonge, ce n'est pas moi qui l'ai inventé : il est né dans une société divisée en classes et chacun de nous l'a hérité en naissant. Ce n'est pas en refusant de mentir que nous abolirons le mensonge : c'est en usant de tous les moyens pour supprimer les classes.

HUGO : Tous les moyens ne sont pas bons.

HOEDERER : Tous les moyens sont bons quand ils sont efficaces⁵.

Hoederer n'oppose pourtant pas à Hugo la brutalité d'un réalisme grossier selon lequel la juste fin justifierait tous les moyens.

La compromission n'est donc pas uniquement là où Hugo pense la voir mais aussi dans son propre enracinement moral dans les valeurs de la classe bourgeoise.

Comment l'éthique pure qui façonnerait la révolution et la société à venir pourrait-elle se voir dicter par les valeurs conservatrices de la classe que le révolutionnaire souhaite renverser ?

1.2.3. Deux positions incommunicables ?

L'enjeu de la révolution pour laquelle Hugo et Hoederer militent tous deux, du point de vue de la morale dialectique consiste à : « Exorciser de la praxis les tabous moraux qui sont les ornements spirituels d'une société dépassée, ne pas recouvrir les actes nouveaux d'étiquettes anciennes ; [...] créer un nouveau lan-

gage [...] révolutionnaire qui dépasse et résolve les antinomies déposées dans l'idéologie officielle de la bourgeoisie »⁶.

Hoederer s'efforce de convaincre Hugo de la supériorité de la morale dialectique. Il ne réussira pas ce tour de force de persuasion. En effet, Hugo surprend sa compagne Jessica dans les bras d'Hoederer et, la jalousie lui faisant perdre un instant la raison, le tue. Ce qui devait être un assassinat politique n'est donc finalement plus un acte politique, mais un crime passionnel.

In fine, Hugo ne devient pas dialecticien. P. Verstraeten explique très bien les raisons de cette difficulté :

[La morale dialectique] se dresse essentiellement contre la vision éthique et moralisante de la bourgeoisie, mais en même temps, dans le mouvement même où elle se formule, elle doit revendiquer une violence que la vision éthique prétend justement éliminer ; en fait, cette dernière s'appuie implicitement sur la violence existante, mais il reste toujours paradoxal de proposer une vérité violente en remplacement d'un mensonge apaisant. En ce sens, si cette vision dialectique n'est pas réjouissante, elle se donne cependant à penser comme la seule attitude susceptible d'ouvrir un horizon d'universalité au sein de la violence existante⁷.

Le meurtre politique, comme les autres formes de violences, ne constitue pas en tant que tel un interdit *a priori* dans la morale dialectique sartrienne.

5 J.-P. Sartre, *Les Mains sales* (1948), Dans *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 1976, p. 331.

6 P. Verstraeten, *Violence et éthique*, op. cit., p. 54.

7 Ibid., p. 63-64.

Il ne se trouve pas pour autant légitimé en toutes circonstances. En fait, ce type de meurtre n'a de légitimité que si, dans son intégration au sein d'une praxis ne répondant pas d'une morale universelle impérative mais d'une morale situationnelle ayant pour objectif l'avènement d'une société émancipée de la morale bourgeoise, il contribue efficacement à cette émancipation. En somme, retenons que le meurtre politique n'est d'une part jamais justifié en soi, et que d'autre part il ne peut l'être qu'au regard de l'Histoire.

Si Hoederer peut admettre une pratique comme celle du meurtre politique depuis la morale dialectique, cette légitimation du meurtre a pour condition nécessaire l'accès à une morale qui elle-même, jusqu'ici, semble inaccessible. Peut-on, à l'instar d'Hoederer, devenir dialecticien, et si oui comment ?

Après la scission du personnage d'Oreste en un personnage dialectique (Hoederer) et un personnage éthique (Hugo), on assiste à l'éclatement du personnage dialectique en un personnage proprement dialectique. C'est cette « trempe » d'un révolutionnaire qu'exhibe le geste de Goetz. C'est-à-dire que l'évolution de personnage de Goetz en fait un personnage plus dialectique qu'Hoederer : son parcours illustre la dialectique en mouvement.

Chez Goetz, l'attitude dialectique conserve : « À la fois [...] la violence du réalisme ainsi que la norme interne, immanente à son action finale, au nom de laquelle il pouvait justifier à tout instant la pratique de la violence Goetz, après avoir subi successivement toutes les étapes de la vision éthique, mal, bien, ascétisme, sur le fond du dualisme de la belle

âme et du réalisme, effectuée finalement, dans le meurtre réel de son alter ego idéaliste [...], et dans le dépassement symbolique du révolutionnaire réaliste [...], la synthèse dialectique par laquelle il s'oblige à assumer la violence sur le fond d'un humanisme inoubliable ; et réciproquement, il engage l'humanisme, soudain découvert par-delà les masques de l'idéalisme, dans la seule forme d'expression de soi que réclame l'Histoire : la violence »⁸.

1.3.1. Goetz : un proto-Hoederer ?

En fait, Goetz incarne la position dialectique à un stade plus vraisemblable. La violence politique ne s'impose pas au révolutionnaire en vertu du seul principe réaliste mais du fait que l'expérience dialectique conduit à la conclusion que l'Histoire elle-même réclame l'admission de la violence comme force essentielle et indépassable.

Sartre rejoint Marx en considérant que l'Histoire intervient sinon comme un agent, au moins comme un paramètre incontournable dans l'adoption de la position dialectique, et pour ce qui nous intéresse, dans la revendication d'une justification du meurtre politique du point de vue de la morale la plus adéquate pour rendre compte de l'historicité du monde, la morale qu'il nomme dialectique.

Mais si l'inégalité, par le rejet qu'elle suscite, justifie les projets révolutionnaires, elle pose également pour l'implication des individus en pratique dans ces derniers un obstacle de taille : celui de l'universalisation d'une morale qui pourrait régir la praxis de tous et guider toutes les forces actives de la révolution.

⁸ *Ibid.*, p. 180.

1.4. La dialectique empêchée : *Les Séquestrés d'Altona*

Si l'Histoire a la capacité de rendre possible l'accès à la position dialectique, l'inverse est également possible. En effet, Sartre introduit dans *Les Séquestrés d'Altona* (1959) une limite considérable à la légitimation de la violence politique — et donc à son expression spécifique dans le meurtre politique — que permettrait l'accession à la morale dialectique. Il s'agit de l'impossible universalisation de cet accès, dans un monde où l'inégalité situationnelle marque la grande diversité des conditions matérielles individuelles.

1.4.1. Impossibilité situationnelle de l'accès à la morale dialectique

Si les individus peuvent occasionnellement, à la faveur de leur situation historique, devenir des dialecticiens et accéder ainsi à une certaine forme d'intelligibilité de l'Histoire, et donc comprendre le rôle de la violence et la pertinence de son emploi, notamment dans le cas du meurtre politique, il ne s'agit pas d'une situation universelle. On voit bien que l'Histoire, et l'inégale répartition des situations à laquelle elle a conduit et continue de conduire les individus, est un facteur de différenciation trop conséquent pour que soit actuellement rendue possible l'universalisation d'une morale dialectique.

Chapitre 2 — Morale dialectique et contingence sociohistorique : systématisation de la philosophie du meurtre politique

À partir des prémisses qui se révèlent dans son théâtre, Sartre développe dans son œuvre plus théorique ce qui para-

chève la constitution d'une philosophie qui concerne la violence politique, et qui constitue une philosophie du meurtre politique, c'est-à-dire de la mise-à-mort pensée comme un type d'acte politique.

2.1. Meurtre et Révolution dans la Critique de la raison dialectique

En 1960, dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre propose une étude ontologique des groupes révolutionnaires qu'il appuie sur la mise en exergue d'un couple conceptuel: serment et Terreur. C'est à l'aide de la compréhension de ce couple, que nous pouvons identifier le mouvement dialectique à l'œuvre dans l'évolution des groupes révolutionnaires et saisir ce qui en conduit les membres à l'emploi de pratiques violentes qui peuvent aller jusqu'à l'inclusion du meurtre. Ce type de meurtre, lorsque l'on reconnaît mouvement constitutif de sa genèse, apparaît comme politique en tant que tel.

2.1.1. L'itinéraire du groupe révolutionnaire : de la fusion au serment

Aux origines du groupe révolutionnaire, celui-ci prend la forme d'un groupe en fusion. Cette fusion signifie que les individus influencés par la nécessité historique se rassemblent de manière quasi-spontanée. Ce groupe est une entité intelligible que l'on peut saisir dans le réel grâce à « l'ensemble complexe d'une désignation négative de sa communauté réactualisée dans la négation de cette négation, c'est-à-dire la libre constitution de la praxis individuelle en une praxis commune »⁹.

9 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, [1960], Paris, Gallimard, 1980, p. 427.

Mais ce groupe révolutionnaire n'est pas sans problème. En effet, une première difficulté survient du fait que la constitution originaire du groupe peine à se maintenir dans le temps long qui peut-être celui de la révolution. Le temps de la spontanéité est quant à lui par essence irrémédiablement limité. Il devient donc dès lors crucial que son union trouve les moyens d'une continuité dans le temps. C'est là qu'intervient le serment. Il est l'incarnation de la réciprocité médiée entre les membres du groupe. Il permet « le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de se dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexive mais permanente »¹⁰. Son existence ne dépend que du fait que la totalité des membres se reconnaissent comme assermentés au sein du groupe, c'est-à-dire tous respectivement garants de la pérennité de celui-ci contre sa propre dissolution.

Cette disjonction entre l'acte et le serment commun, Sartre la rappelle en écrivant : « Le moment de la prestation du serment n'est — malgré les paroles dites, ou plutôt ne serait, si l'on pouvait l'isoler, pour un individu, du serment commun — qu'un projet s'annonçant avec l'urgence et la force affirmative que conditionnent l'organisme réel, le besoin, le danger, etc. »¹¹.

C'est en observant comment cette pérennisation du groupe par le serment s'opère en pratique que nous en viendront à l'usage du meurtre politique.

2.1.2. Serment et Terreur

« L'origine du serment, en effet, c'est la peur (du tiers et de moi-même) »¹².

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 444.

¹² *Ibid.*, p. 447.

La peur est la conscience du danger, et cette première conscience en induit une seconde : celle de sa vulnérabilité. Alors que le groupe est menacé de l'extérieur, il voit sa survivance menacée par certains des individus, et lorsque la persistance du groupe ne semble plus véritablement nécessitée par la situation. Le serment, alors, vient matérialiser sa fonction terrible :

La réinvention fondamentale, au cœur du serment, c'est le projet de substituer une peur réelle, produit du groupe lui, à la peur externe qui s'éloigne et dont l'éloignement même est trompeur. Et cette peur comme libre produit du groupe et comme action corrective de la liberté contre la dissolution sérielle, nous la connaissons déjà, nous l'avons vue paraître un instant pendant l'action elle-même : c'est la Terreur. La Terreur [...] c'est la violence de la liberté commune contre la nécessité en tant que celle-ci n'existe que par l'aliénation de quelque liberté. Par le tiers qui découvre le groupe en danger de mort dans sa propre personne et celle des Autres, le dépassement se fait en réaffirmant le groupe comme danger de mort immédiat pour chaque praxis qui redeviendrait individuelle et sombrerait dans la sérialité. Le groupe comme action sur soi, au niveau de la survivance, ne peut être que coercitif¹³.

2.2. L'homo sacer sartrien

Le serment implique de l'individu commettant l'acte du parjure devient *sacer*. Devenir *sacer*, cela signifie devenir

¹³ *Ibid.*, p. 449.

impunément mis à mort par chacun des individus assermentés. Cette transformation de l'individu implique la reconnaissance d'un danger de mort. Ainsi, l'individu assermenté reconnaît que tout parjure de sa part le rendrait susceptible d'être mis à mort par ses pairs. L'individu assermenté ne reconnaît pas seulement le danger de sa mise à mort, mais qu'il doit également souhaiter celle-ci :

La liberté de chacun réclame la violence de tous contre elle et contre celle de n'importe quel tiers comme sa défense contre elle-même (en tant que libre pouvoir de sécession et d'aliénation). Jurer, c'est dire en tant qu'individu commun : je réclame qu'on me tue si je fais sécession. Et cette réclamation n'a d'autre but que d'installer la Terreur en moi-même comme libre défense contre la peur de l'ennemi (tout en me rassurant sur le tiers qui sera confirmé par la même Terreur)¹⁴.

Ce qui apparaît ici, c'est la matérialisation de la Terreur par le serment. Terreur conçue comme instrument de préservation du groupe par sa propre coercition envers lui-même. La violence structure toujours le groupe révolutionnaire. En effet, si cette violence du groupe peut être une réaction aux menaces, elle est intériorisée par le serment contre les risques qui surgissent en son sein et qui s'incarnent dans des individus qui pourraient de l'intérieur saper la pérennité du groupe. De là, Sartre décline une nouvelle définition du serment, dans laquelle ce double aspect

peur/violence se manifeste comme complètement consubstantiel :

Une libre tentative pour substituer la peur de tous à la peur de soi et de l'Autre en chacun et par chacun, en tant qu'elle réactualise brusquement la violence comme dépassement intelligible de l'aliénation individuelle par la liberté commune : voilà ce qu'est le serment¹⁵.

Ainsi, le serment se manifeste comme une garantie de violence, et c'est cette garantie qui fait que « le statut fondamental du groupe assermenté est Terreur »¹⁶. Cette Terreur est considérée comme une structure unificatrice, et fondatrice, puisqu'elle est le socle du commun : « En ce sens, la Terreur est leur unité première en tant qu'elle est pouvoir en chacun et en tous de la liberté sur la nécessité »¹⁷.

Violence et Terreur sont condition de la liberté collective, puisqu'elles assurent la persistance du collectif lui-même et se révèlent également condition d'existence d'une humanité : « C'est sur cette base que s'établissent les rapports immédiats de réciprocité. Chacun reconnaît en l'autre tiers la violence comme impossibilité consentie de retourner en arrière, de revenir au statut de sous-humanité et comme la perpétuation du mouvement violent qui l'a créé comme individu commun »¹⁸.

C'est une reprise claire de l'argument de l'*homo sacer* : la mise à mort du parjure n'a pas à faire l'objet d'un jugement moral, elle doit être consubstantielle à la justice, au droit positif.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 452.

¹⁸ Ibid., p. 451–452.

¹⁴ Ibid.

Cette notion de préservation/régénération par la violence de la praxis collective nous fait revenir à Sartre : « Lorsque le groupe assermenté procède à l'exécution sommaire ou au lynchage d'un de ses membres (supposé traître ou ayant réellement trahi). Le traître n'est pas retranché du groupe ; il n'a pas même réussi à s'en retrancher lui-même : il demeure membre du groupe en tant que celui-ci — menacé par la trahison — se reconstitue en anéantissant le coupable c'est-à-dire en déchargeant sur lui toute sa violence »¹⁹. En précisant que « la liquidation du traître se fonde sur l'affirmation positive qu'il est homme du groupe ; jusqu'à la fin, on s'acharne sur lui au nom de son propre serment et du droit qu'il reconnaissait sur lui aux Autres »²⁰.

De plus, dans la praxis en cours chacun se sent solidaire de chacun et de tous dans la solidarité pratique du danger couru et de la violence commune. [...] Autrement dit, la colère et la violence sont en même temps vécues comme Terreur exercée sur le traître et [...] comme lien pratique d'amour entre les lyncheurs. La violence est la force même de cette réciprocité latérale d'amour. [...] L'invention de la Terreur comme contre-violence engendrée par le groupe lui-même et appliquée par les individus communs sur chaque agent particulier (en tant qu'il comporte en lui-même un danger de sérialité) est donc l'utilisation de la force commune, jusque-là engagée contre l'adversaire, pour le remaniement du groupe lui-

même. Et toutes les conduites intérieures des individus communs (fraternité, amour, amitié aussi bien que colère et lynchage) tirent leur terrible puissance de la Terreur même²¹.

2.2.2. Humanisme et Terreur

La violence est la raison originelle du serment et conséquence de ce dernier, sous une forme transformée. Elle est la cause première de l'association libre des hommes et de la constitution de leurs groupes, au stade de groupe en fusion. Le type d'application paradigmatique de cette violence, c'est la mise-à-mort, le meurtre.

Le serment est la matérialisation événementielle instituant la Terreur comme structure statutaire collective, avec une portée conséquentielle. En effet, l'une ou l'autre de ces possibilités n'apparaît comme possibilité pour le groupe qu'à condition que le groupe lui-même persiste. Si Sartre écrit que « l'unité du groupe n'est nulle part ailleurs qu'en chacun, comme serment »²², c'est que cette unité est imposée à tous comme Terreur.

Les responsables politiques sont tous implicitement tenus par le serment vis-à-vis de la communauté politique dont ils sont responsables. Partant, nous pourrions en déduire que ce qui serait perçu comme une trahison de cette communauté puisse entraîner la violence des membres de la communauté sur la personne du traître, et conduire au meurtre de personnalités politiques en position de responsabilité qui se seraient rendues coupables de tels forfaits. Ainsi le type de meurtre qui s'en trouve légitimé n'est

19 *Ibid.*, p. 454.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, p. 458.

pas politique qu'en raison de la logique proprement politique qui y conduit, mais également en raison du caractère politique des fonctions occupées par sa cible.

2.3. La radicalisation du propos dans la préface aux *Damnés de la terre*

Dans le contexte de la guerre de libération de l'Algérie, Frantz Fanon demande à Sartre une préface. Celle-ci fait scandale, parce qu'elle prend le parti des groupes armés luttant pour l'indépendance, et qui recourent dans cette lutte au meurtre politique. Sartre écrit :

Les marques de la violence, nulle douceur ne les effacera : c'est la violence qui peut seule les détruire. Et le colonisé se guérit de la névrose coloniale en chassant le colon par les armes. Quand sa rage écarte, il retrouve sa transparence perdue, il se connaît dans la mesure même où il se fait ; de loin nous tenons sa guerre comme le triomphe de la barbarie : mais elle procède par elle-même à l'émancipation progressive du combattant, elle liquide en lui et hors de lui, progressivement, les ténèbres coloniales. Dès qu'elle commence, elle est sans merci. Il faut rester terrifié ou devenir terrible²³.

2.3.1. Contre violence et émancipation

Sartre insiste ici sur un aspect qui n'était pas véritablement développée jusqu'ici : la légitimation de la violence — meurtre nécessairement inclus, le texte est très

explicite à ce sujet — en tant que contre-violence.

En effet, il ne serait pas juste de considérer que la violence à l'œuvre dans les luttes d'émancipation décoloniales trouverait son origine dans une violence des colonisés. En fait, la violence meurtrière des colonisés est produite par la colonisation elle-même. Sartre écrit :

Cette furie contenue, faute d'éclater, tourne en rond et ravage les opprimés eux-mêmes. Pour s'en libérer, ils en viennent à se massacrer entre eux : les tribus se battent les unes contre les autres faute de pouvoir affronter l'ennemi véritable — et vous pouvez compter sur la politique coloniale pour entretenir leurs rivalités ; le frère levant le couteau contre son frère, croit détruire, une fois pour toutes, l'image détestée de leur avilissement commun. [...] En Algérie, en Angola, on massacre à vue les Européens. C'est le moment du boomerang, le troisième temps de la violence : elle revient sur nous, elle nous frappe et pas plus que les autres fois, nous ne comprenons que c'est le nôtre²⁴.

Ainsi, pour le colonisé, retourner la violence — renvoyer le boomerang — vers sa source, c'est-à-dire vers le colon, c'est réclamer la restitution de sa propre humanité. Il n'y a donc qu'une seule violence à l'œuvre, et celle-ci est ambivalente. Il revient donc à quiconque souhaite s'émanciper de s'en saisir par le meurtre politique. Sartre est clair :

Présentée dans sa nudité, la décolonisation laisse deviner à travers tous ses

23 J.-P. Sartre, « Préface à l'édition de 1961 » dans Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1975, p. 29.

24 *Ibid.*, p. 26–28.

pores, des boulets rouges, des couteaux sanglants. Car si les derniers doivent être les premiers, ce ne peut être qu'à la suite d'un affrontement décisif et meurtrier des deux protagonistes. Cette volonté affirmée de faire remonter les derniers en tête de file, de les faire grimper [...] les fameux échelons qui définissent une société organisée, ne peut triompher que si on jette dans la balance tous les moyens, y compris, bien sûr, la violence. [...] Le colonisé qui décide de réaliser ce programme, de s'en faire le moteur, est préparé de tout temps à la violence. Dès sa naissance il est clair pour lui que ce monde rétréci, semé d'interdictions, ne peut être remis en question que par la violence absolue²⁵.



25 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 40–41.



...you were
wondering what
I'm doing here?

Good night!

FCK
WIRS

ICH BIN KEIN
STAUBSAUGER
...ARSCHLOCH!!!

DEAD
BUT
I WORK

#CasaDeBaleario

KISS
ME

30
JAHRE

WIR FEIERN DAS GANZE JAHR!

2025

CLINIQUE DE LA CLINIQUE SUR L'ALIMENTATION

La psychologie en sursis

Par Dr. Isabelle Saillot

Réseau Janet – 2026

mail@isabellesaillot.net



I.1. LA PSYCHOLOGIE, UNE INSULTE

Comme beaucoup de psychologues, moi aussi je l'ai eue ! Moi aussi j'ai eu droit à cette réaction si fréquente : « Vous faites de la psychologie ? Alors vous allez sûrement *m'analyser* ! ». Bien des psychologues n'ont jamais « analysé » personne et ne le feront jamais, mais ne nous fâchons pas. La plupart des professionnels gardent le sourire et répondent par une boutade. Je fais pareil. Seulement voilà, parfois la remarque est moins amusante, comme ce jour où une personne me lance d'un ton agacé « vous faites de la psychologie ? donc vous allez m'expliquer pourquoi j'ai mis une chemise bleue et pas verte ? ». Je ne sais plus très bien ce que j'ai répondu, mais je vous avoue que je ne pouvais pas plus expliquer la couleur de sa chemise que la longueur de sa cravate. J'aurais peut-être pu prédire qu'il s'était levé du pied gauche ? Hélas, voilà qui n'est même pas sûr, car en fait, pour cette personne comme pour beaucoup d'autres, aujourd'hui *la psy-*

chologie est une fumisterie et les « psy », des charlatans.

À défaut d'expliquer la couleur des chemises, cette fâcheuse réputation de la psychologie et de ses professionnels explique très bien autre chose : le fait que le mot « psychologique » soit extrêmement impoli, souvent même une insulte. Effet garanti, utilisez-le pour hâter votre divorce : « Chéri, j'ai mal au ventre » — « écoute, c'est 'psychologique' ». Et vous voilà célibataire ! Vous êtes un médecin surmené ? Un « psychologique » bien placé vous envoie illico en vacances : « Docteur ma douleur résiste au traitement » — « Cher Monsieur c'est normal, elle est psychologique ». À cet instant vous pouvez commencer votre valise, car vos patients ne reviendront pas. Bien entendu, rares sont les circonstances où nous cherchons à blesser autrui délibérément. Il existe tout de même des moyens plus civilisés pour partir en vacances. En réalité, la menace psychologique est si répandue que bien heureusement, il existe d'innombrables

astuces pour nous éviter d'utiliser des mots aussi malséants que « psychologie » ou « psychologique ».

Revenons, par exemple, à notre médecin traitant. On n'a pas assez souligné combien le métier de généraliste est périlleux : chaque jour tout praticien se trouve dangereusement exposé à passer pour un grossier personnage. La Société Française de Médecine Générale¹ (SFMG) avait mis en ligne une mine de passionnants renseignements sur les symptômes que rapportent les patients à leur médecin généraliste². Tout ceci nous réserve quelques surprises. Sur les 50 diagnostics les plus donnés dans le cabinet du médecin traitant, environ la moitié concernent des troubles classés — par la médecine elle-même — comme non médicaux ! Les patients souffrent par exemple de fièvre indéterminée, de douleurs non caractéristiques d'une pathologie, de problèmes dermatologiques, de fatigue, de constipation, de maux de tête ou de vertiges, alors que les examens médicaux sont négatifs. À ces problèmes d'apparence biologique, rajoutez aussi les diagnostics « officiellement » psychologiques: dépression et humeur dépressive, réaction à situation éprouvante, insomnie, anxiété et angoisse. Ces troubles « non médicaux », les médecins les qualifient aussi d'« asymptomatiques ». Traduction : ils ne s'accompagnent pas de symptômes médicaux, donc la médecine n'y peut rien. Bien connus et dûment répertoriés par l'Organisation Mondiale de la San-

té (OMS), jusqu'à récemment ils étaient encore rangés dans d'amusantes catégories préparées rien que pour eux : troubles « non caractéristiques d'une maladie », « non expliqués médicalement », ou encore « non classables ailleurs », ma catégorie préférée. Des troubles « non classables » sont impossibles à rattacher à une maladie, c'est-à-dire qu'ils sont impossibles à traiter médicalement : autrement dit la médecine intègre en son sein une catégorie de troubles « inclassables en médecine » ! Toujours est-il qu'au total, près d'un patient sur deux frappe à la porte du généraliste à la suite d'un léger malentendu : son problème ne concerne tout simplement pas le praticien chez lequel il vient d'entrer.

On ne s'étonnera pas qu'une profession dont environ la moitié des clients poussent la porte par erreur ait développé de véritables trésors d'ingéniosité pour éradiquer toute allusion à la psychologie, insulte aux patients : les médecins n'ont pas leur pareil pour rester polis en toutes occasions. Non seulement devant le patient, mais même entre eux car pour les généralistes, les risques sont — si je puis dire — généralisés. De ce fait, les métaphores médicales de troubles psychologiques réalisent de véritables prouesses d'inventivité.

Pour les relations professionnelles entre collègues, la médecine recommande le terme de rechange « placebo »³. Le médicament psychologique — oh pardon ! — le médicament « placebo », est extrêmement utile en médecine, du moment qu'on ne dit pas son nom. Pourtant,

¹ <http://sfmg.org>

² Observatoire de la Médecine Générale 2010 — SFMG consultable à l'adresse <http://omg.sfm.org> Cet observatoire consigne la liste des diagnostics établis par les médecins, par ordre de fréquence. La liste renseigne donc indirectement sur les symptômes rapportés par les patients.

³ Ce terme latin, « je plairai », renvoie aux médications qui sont prescrites « pour plaire » plus que pour soigner, c'est-à-dire par extension, aux médications dont le principe pharmacologique est soit inexistant, soit sans rapport au trouble diagnostiqué.

on le trouve aux origines mêmes de notre médecine moderne : la « médecine basée sur les preuves »⁴ impose que tout nouveau traitement soit d'abord comparé à un traitement factice. Avec cette procédure « contre placebo » ou « en double aveugle », un nouveau traitement est rejeté si son efficacité n'est pas meilleure que celle du simulacre (on dit « supérieure au placebo »), autrement dit, un nouveau traitement est rejeté si son efficacité est entièrement psychologique... mais chut, restons polis ! Ensuite, la médication psychologique — pardon : « placebo » — s'étend bien au-delà des laboratoires, et les médecins de ville en font un usage intensif : car comment traiter ces patients dont les troubles ne sont pas médicaux, tout en restant poli ? Vous l'aurez deviné : une ordonnance sur deux ne prescrit rien d'autre que des « placebos », c'est-à-dire des substances dont l'efficacité repose sur un effet psychologique. Les vedettes toutes catégories sont les vitamines (y compris la vitamine C), les oligo-éléments, le magnésium, le fer, phosphore, etc. La liste serait presque interminable : il a été établi que près de 50% de notre pharmacopée est constituée de « placebos », c'est-à-dire de médicaments psychologiques (mais pas de gros mots entre nous !) ; quant au pourcentage de la « parapharmacie »... je vous laisse l'imaginer. Ce sont ces statistiques qui expliquent qu'à l'échelle européenne les « remboursements » soient de plus en plus étendus, et les produits en question rebaptisés de façon ambiguë « produits

4 Traduction généralement admise pour l'expression anglaise « Evidence based medicine », qui se rapporte à une médecine internationale inspirée des résultats de la recherche expérimentale et normalisée.

de confort ». P. Lemoine rappelait que cette surabondante « placebothérapie »⁵ est particulièrement appréciée en France, où les patients sont parmi les plus demandeurs, en Europe, qu'une consultation médicale se termine par la Sacro-Sainte Ordonnance...

Présenté comme une insondable « énigme » ou un prodigieux « défi à la science », « l'effet placebo » semble résister à toute investigation ; il n'en finit pas d'alimenter le mystère... ainsi que les caisses de la presse à sensation. Alors que j'en parlais récemment avec une sympathique dentiste, sa réaction fut spontanée : « le 'placebo'? ça oui, *c'est un mystère !* ». Pourtant, la réputation de « mystère » du « placebo », savamment entretenue par les médias, repose largement sur un tour de passe-passe : ce qui est « médicalement inexpliqué » est inexpliqué-tout-court ! Oubliez « médicalement », qui ne sert à rien. Car voyons, si nos savoirs les plus pointus en biochimio-anatomo-physio-pharmacologie ne peuvent expliquer une guérison, c'est bien que cette guérison est inexplicable, et même n'ayons pas peur de le dire : humainement impénétrable. Ces profondes réflexions omettent pourtant un petit détail, c'est que parfois un phénomène « médicalement inexpliqué » est quand même expliqué, mais d'une autre façon que médicale : la gravitation terrestre est « médicalement inexpliquée », il ne s'ensuit pas qu'elle soit inexpliquée tout court et je crois me souvenir que la physique a quelque chose à en dire. En réalité, n'importe quelle notion dûment extirpée

5 Patrick Lemoine : « Le mystère du placebo ». Odile Jacob, 1998, réédition 2006.

de son contexte devient *illico presto* un insondable mystère pour le domaine d'à côté : des résultats bien établis en psychologie feront de merveilleux « mystères » pour la médecine. Une fine astuce de la rhétorique médiatique pour fabriquer autant d'énigmes qu'en nécessitent les couvertures des magazines, pour mieux les vendre.

Le « placebo » a subi ce tour-là. J.-J. Aulas, qui a écrit plusieurs livres sur l'effet « placébo », s'étonne que les traités de médecine n'en parlent pas avant les années 1960 : « cela souligne le peu d'intérêt que lui a accordé la médecine académique française », conclue-t-il. Outre que l'Académie de médecine ne s'occupe nullement de recherche médicale mais ne joue qu'un rôle d'information et de conseil, je ne suis pas certaine que le « placébo » ait été si délaissé. Car si la recherche en médecine (et non l'Académie) ne s'y intéresse guère avant les années 60, il y a une raison plus simple : auparavant l'effet « placebo » était étudié par la psychologie, et la médecine n'avait pas grand chose à ajouter. Car bien avant les années 1960 cette branche de l'étude psychologique était déjà fort avancée. Sous l'appellation de « suggestion »⁶, ou de « suggestibilité », de nombreux psychologues avaient consacré des années d'expertise à la question du « placebo ». Citons seulement H. Bernheim (1840–1919), l'un des plus célèbres psychologues français, qui y consacre une grande partie de sa carrière, ou A. Binet, l'inventeur des premiers tests d'intelligence (qui aboutiront au célèbre « Q.I. »), qui travaille assidûment sur les guérisons non médicales jusqu'aux années 1900. Mais c'est

surtout le psychologue Pierre Janet, entre les années 1880 à 1920, qui a pu tester de nombreuses médications factices de toutes natures (verbales, médicalementeuses, corporelles...) et en décrit les facettes. Ses conceptions n'ont été que récemment redémontrées en psychologie : l'effet « placebo » est similaire à l'effet « psychothérapie »⁷. Comme on le sait aujourd'hui, un effet psychologique *contribue toujours* au soulagement du patient, quel que soit le traitement (parole, interventions corporelles, médicaments réels ou factices, ustensiles tels que baguettes, aiguilles, métaux, électricité, aimants,...). Si les médicaments ou les outils d'intervention ont un effet médical, l'effet psychologique s'ajoute simplement au soulagement obtenu⁸, mais si les médicaments sont factices, l'effet psychologique explique le soulagement à lui seul.

À la fin des années 1940, la psychologie a démontré la similitude du traitement psychologique et du traitement par médicament factice (« placebo »). Mais cette grande aventure n'en est qu'à ses débuts ! En 1952, les travaux de l'éminent psychologue H. Eysenck⁹, qui connaissait bien les résultats de Janet (il lui consacre un article en 1936), sont à l'origine d'une large expansion du domaine. De nombreuses équipes de chercheurs en psychologie se mettent à étudier ce qui soulage les patients sous traitement médicalement neutre (soit « placebo », soit psychologique). Ces facteurs

7 Voir l'excellente comparaison des deux effets que fait P. Lemoigne (op. cit.).

8 L'effet psychologique peut aussi jouer à l'envers et *diminuer* le soulagement... voir rendre malade ! C'est ce que la médecine appelle « effet nocebo ».

9 Eysenck, H. J. (1952). The effects of psychotherapy: an evaluation. *Journal of Consulting Psychology*, 16(5), 319–324.

6 Des termes dont l'ambiguïté s'avèrera préjudiciable au domaine.

psychologiques sont communs à toutes les thérapies médicales et non médicales, c'est-à-dire à toutes les prises en charge, ce qui donne son nom à cette nouvelle branche de la recherche en psychologie : l'étude des « facteurs communs » d'efficacité d'une prise en charge médicale ou non. Les principaux résultats sont acquis au début de la décennie 1970¹⁰, et en 1975, le psychologue L. Luborski¹¹ publie les données qui font encore référence de nos jours. Dans leur synthèse, les psychologues Hubble, Duncan, et Miller, rappellent que le principal facteur psychologique de soulagement (appelé ailleurs « effet placebo ») est surtout lié à la relation entre le patient et le praticien¹², qui doit avoir des propriétés précises, lesquelles sont généralement vérifiées avec votre médecin traitant. Différentes facettes de la relation entre soignant et patient permettent de décrire à la fois l'efficacité de l'effet « placebo » et celle de la grande variété des psychothérapies aux doctrines si différentes. Ce sont encore ces résultats qui expliquent que lors des essais cliniques (tests de nouveaux traitements), le médecin doit ignorer qu'il prescrit un « placebo » tout autant que le patient ignore qu'il le reçoit :

10 À cette date, aux USA, commencent déjà les analyses d'analyses (méta-analyses) — méthode très puissante — sur l'efficacité comparée des psychothérapies, par ex. : Smith & Glass (1977). Meta-analysis of psychotherapy outcome studies. *Am. Psychologist*, 32(9), 752-760.

11 B. Singer and L. Luborsky (1975) 'Comparative Studies of Psychotherapies: Is it True That "Everybody Has Won and All Must Have Prizes"?' , *Archives of General Psychiatry* 32: 995-1008

12 Cette relation fait l'objet, à elle seule, de tout un champ de recherche autonome en psychologie. Janet l'appelait le « rapport magnétique » en hommage aux découvertes psychologiques des anciens magnétiseurs. C'est toutefois sous le terme d'« alliance thérapeutique » qu'elle est explorée aujourd'hui.

d'où l'appellation de cette procédure en « double aveugle ».

Ces effets psychologiques de nature relationnelle bien connus aujourd'hui en psychologie, n'ont bien sûr rien à voir avec la crédulité du soignant ou du soigné, ni avec leur goût pour l'ésotérisme : même des personnes sceptiques peuvent être soulagées ! Voilà d'ailleurs qui explique depuis longtemps que les psychothérapies, tout comme les médicaments factices, peuvent être efficaces sur les bébés, les animaux de compagnie et même les bêtes d'élevage, lesquels ne sont pas réputés pour leurs croyances magiques. Mais le médicament factice (ou « placébo ») tire aussi son efficacité d'autres relations d'influence que celle du praticien¹³, et parfois tout aussi puissantes, telles que les recommandations entre amis (réels ou virtuels), la réputation sociétale forgée par la publicité et les médias. Un des principaux avantages qu'il présente sur ses concurrents pharmacologiques, c'est de commencer à être efficace dès l'instant où vous l'achetez... alors qu'il est encore dans votre sac !

Identifié dans la recherche en psychologie depuis la fin du 19^{ème} siècle, systématiquement exploré depuis 1950, constitué en domaine d'étude à part entière depuis 1970, le champ du « placebo », c'est-à-dire les effets psychologiques de la prise en charge, est un ensemble de savoirs de la psychologie qui présente exactement le même « mystère » en médecine que la perception ou la mémoire en géologie structurale.

13 En effet dans bien des cas le médicament factice est consommé par automédication, sans ordonnance d'un médecin, ce qui ne l'empêche pas d'être efficace : ces circonstances mériteraient de plus amples études en psychologie.

Si l'effet « placebo » remplace avantageusement l'effet « psychologique » entre collègues, il faut bien remplacer aussi, devant les patients, le trouble psychologique lui-même. Heureusement le vocabulaire médical est parfaitement rôdé, et vos risques sont minimes de rencontrer un généraliste qui assènerait à ses patients d'inconcevables indécrottes telles que : « Monsieur Arouet, votre eczéma est psychologique ». Allons ! Le médecin prononce « fonctionnel » : « Monsieur Arouet, vos souffrez d'un eczéma fonctionnel ». Toute compromission avec la psychologie dûment écartée, Monsieur Arouet ne sera pas offusqué; une belle ordonnance de produits factices (« placebo ») terminera la consultation.

Des études statistiques¹⁴ ont judicieusement précisé l'expression médicale la plus adaptée à des troubles non médicaux. Pour les praticiens qui ne s'en douteraient pas, presque tous les patients sont offusqués par la phrase « c'est dans votre tête » (les autres sont certainement sourds). Heureusement, la proportion tombe à 50% si le médecin déclare « vous souffrez d'une affection psychosomatique » ; c'est encore beaucoup, et le « psycho- » de « psychosomatique » est de trop! En revanche, à peine un patient sur 10 se sent insulté si on lui dit d'une voix compatissante mais ferme « votre trouble est fonctionnel » : quelle aubaine ! Le choix est vite fait, la médecine l'emploie à tour de bras. Notez la chance que nous avons en France: chez nos amis anglophones, l'usage avait malencontreusement retenu « trouble non expliqué par une maladie »

(« unexplained by disease »). La franchise ne paye pas: les patients se sentaient extrêmement déstabilisés à l'idée que leur trouble n'était pas expliqué; aussi, les spécialistes britanniques ont fini par adopter notre bon vieux « fonctionnel » à nous ! Or, ce n'est pas qu'une coquetterie: ceci concerne justement les troubles qui sont les plus sensibles au moral du patient, dont dépend largement l'efficacité du traitement (factice) qui lui sera prescrit.

Le terme « fonctionnel »¹⁵ a déjà de l'importance dans la psychiatrie du tournant du 20^{ème} siècle : à cette date, des spécialistes pensent que les névroses perturbent les fonctions, et sont donc des maladies « fonctionnelles ». Mais il se produit alors un curieux glissement : le mot « fonctionnel » perd graduellement son rapport aux fonctions et dans les années 1920, une maladie « fonctionnelle » est devenue une maladie qui ne s'accompagne pas de « lésions », autrement dit une maladie sans trouble médical. Pourtant, si l'on s'en tient à l'étymologie, rien n'empêche un trouble fonctionnel de s'accompagner d'une lésion, c'est-à-dire d'un trouble organique. Au contraire, nous avons tendance à penser spontanément qu'une fonction est détériorée *parce qu'un organe est altéré* : par exemple si Adrienne a du mal à marcher (fonction), nous imaginons qu'elle a un problème articulaire (organes). Pourtant, en médecine au début du 20^{ème} siècle, un trouble « fonctionnel » devient désormais un trouble « sans la moindre atteinte organique » : Adrienne a du mal à marcher mais elle est en parfaite santé et ses articulations sont des modèles du genre. Autrement dit, sa maladie

14 Voir par exemple : Stone J, Wojtek W, Durrance D et al. What should we say to patients with symptoms unexplained by disease? The « number needed to offend ». BMJ 2002 ; 325 : 1449-50

15 Est « fonctionnel » ce qui concerne la fonction ou le fonctionnement

fonctionnelle (diagnostiquée par la médecine) n'est pas une maladie (au sens de la médecine). Cette amusante pirouette lexicale, fort pratique pour éviter toute notion de psychologie, semble à tous, en ce temps, un grand progrès du savoir médical.

À tous ? Pas tout à fait. Car un psychologue réagit : Pierre Janet, contemporain de ce petit jeu de mot, fait rapidement remarquer ses quelques inconvénients. Il rappelle qu'une lésion inconnue ne le restera peut-être pas éternellement : or si une classe de maladies ne repose que sur notre ignorance (de la lésion), la classe est supprimée le jour où la lésion est découverte !

(...) la classe tout entière des névroses et des psychoses est à la merci d'une nouvelle découverte histologique. (Janet, 1926)

Un petit progrès en biologie, et les névroses disparaissent : tous les névrosés sont guéris ! Hélas ce serait un peu facile et pour Janet, les névroses doivent être caractérisées par les propriétés qu'elles ont, non par celles qu'elles n'ont pas. Or, selon lui, l'une des propriétés les plus intéressantes des névroses nous est enseignée par la pratique clinique :

Dire qu'une maladie est fonctionnelle, c'est dire qu'une modification du fonctionnement peut la guérir et que la lésion organique (...) peut être modifiée par la transformation du fonctionnement. (Janet, 1926)

Avec ou sans lésion, une névrose est une maladie « fonctionnelle » si elle peut être guérie par une intervention ciblée sur une fonction, non sur un organe. C'est

pourquoi chez Janet, grand spécialiste de la psychothérapie, le trouble « fonctionnel » présente un vif intérêt : les névroses étant des troubles fonctionnels, toutes les psychothérapies « sont *toujours* des traitements fonctionnels » (Janet, 1926), qu'ils soient ou non accompagnés de lésions.

Les progrès prédits par Janet se produisent dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle : la médecine découvre le substrat biologique des névroses, à savoir le rôle des neurones, des synapses, des neuromédiateurs. On établit le lien entre des névroses et des dérèglements du circuit de l'acétylcholine ou des monoamines (sérotonine, dopamine et noradrénaline) : conformément aux mises en garde de Janet, certaines névroses ont enfin trouvé leur lésion ! En cessant d'être « sans lésion » ces névroses cessent définitivement d'être « fonctionnelles », et deviennent complètement médicales : elles peuvent être soulagées par les nouveaux calmants à base de neuromédiateurs. Depuis, les troubles fonctionnels ont totalement disparu dans le monde, plus personne ne souffre d'aucun trouble psychologique. Ces maladies d'un autre âge ne persistent que dans la mémoire des anciens, traces désuètes de nos antiques ignorances en médecine.

Non ? En effet — hélas — cette petite fable n'est qu'une douteuse plaisanterie. Malheureusement la découverte de certains déséquilibres neuro-chimiques dans le cerveau n'a pas fait disparaître les névroses, car le trouble « fonctionnel » n'est rien d'autre qu'un trouble psychologique, avec ou sans lésion. Mais comment s'en sortir devant les patients ? D'astucieux arrangements ont été trouvés : aujourd'hui *les troubles non médicaux de la médecine*

sont traités par les produits non pharmaceutiques de la pharmacie... Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes où psychologie rime avec fumisterie. Est-ce pour autant le meilleur des mondes possibles ? Peut-être pas, car les économistes nous rappellent que « les symptômes fonctionnels sont extrêmement fréquents, mobilisent une part importante du système de soins et génèrent des coûts considérables »¹⁶. La moitié du temps de travail des médecins généraliste, pour sûr, ça n'est pas négligeable. La puissante industrie des médicaments factices en profite pour clamer que ses produits sont moins chers que les médicaments actifs, tandis que l'état n'est toujours pas enclin à rembourser enfin la consultation chez le docteur... en psychologie.

À suivre... (I.2. QUAND UN BORBO-
RYGME ÉRADIQUE LES ÉMOTIONS)



16 Troubles fonctionnels et somatisation — comment aborder les symptômes médicalement inexpliqués. Pascal Cathébras. 2006. Masson.



Saleh Mohammadi, sportif de 19 ans, exécuté en Iran

SIND TRÄUME SCHÄUME?

Die existentielle Suche der Menschen nach Antworten auf die Rätsel der Träume

Par Dr. Elvira Grözinger

e.dr.groezinger@gmail.com (Berlin)



„We are such stuff
As dreams are made on, and our little life
Is rounded with a sleep.“

(William Shakespeare, *The Tempest*)

Abstract

Are dreams but shadows? One of the oldest mysteries of human existence are the dreams, and one of the oldest occupations of priests, fortune tellers and healers was to interpret them. As the things happening in our sleep are preoccupying the minds of all human beings, including thinkers and artists, the amount of literature on the topic is boundless. Starting with the modern revolutionary theories of the psychological, and especially Sigmund Freud's psychanalytical, interpretation of dreams, the following essay traces in a nearly chronological manner some of the examples of our cultural heritage and of the sheer enormous amount of dream reports, showing to what extent dreams were shaping our civilization

over the centuries until the Early Modern Times, before the Age of Enlightenment changed the approach radically, and made the modern scientific research in the field possible. It is a long way from the ancient writings as The Epic of Gilgamesh, the Egyptian Dream Books, the Bible, in different religious cultures as well as in the Hellenistic and Roman philosophies, in the literatures and arts of the Western world to the today's cognitive neuroscience of in the field of somnology.

Vorwort

„Träume sind Schäume“: Dieses deutsche Sprichwort – auf die Sage der Gebrüder Grimm *Der Traum vom Schatz auf der Brücke* zurückgehend – bedeutet, dass man sie nicht zu ernst nehmen

soll, allerdings auch, dass manche Träume doch wahr werden können. Daher haben es solche Sprüche nicht vermocht, die Menschen von der Beschäftigung mit dem Phänomen Traum abzuhalten, denn Träume sind bei Menschen und Tieren ein nicht weg zu denkender Teil der Existenz. Sie werden in den ältesten Zeugnissen der Menschheit erwähnt und beschrieben, man verband mit ihnen seit jeher Warnungen, Versprechen, prophetische Aussagen, Ängste, Albträume, Wünsche und Begierden, sie heilten, beglückten und erschreckten die Träumer über Jahrtausende. Die Quellen, die über Träume und Traumdeutung berichten sowie die Literatur zum Thema sind beinahe grenzenlos, denn es gibt kaum eine Kultur, in der diese nur am Rande behandelt werden. Visionen, Mythen und Träume hingen über Jahrtausende zusammen und entwickelten sich in verschiedene Richtungen.¹

Alle uns bekannten Kulturen befassten sich mit dem Phänomen Traum. In den Zivilisationen aller Urvölker – ob der Südseevölker, der Indianer des gesamten amerikanischen Kontinents, der Inuit aus den nördlichen Gegenden Sibiriens oder Alaskas, der unterschiedlichsten Stämme des afrikanischen Kontinents, der Aborigines in Australien oder der Maori Neuseelands –, sind deren Träume kulturell bedingt und spiegeln die jeweilige traditionelle Lebensweise wider.

Obwohl sich ihre Traditionen, Mythologien und Erfahrungen unterscheiden, allen gemeinsam sind Träume und Visionen als Kommunikationskanal zwischen der spirituellen und der physischen Welt

zu sehen. Die antiken europäischen Priester als Spezialisten für die Traumdeutung wie die vielen Schamanen² der Urvölker (heute „Indigene“ genannt³) gelten als spirituelle Heiler mit einer Brückenfunktion zwischen den irdischen und außerirdischen Bereichen, als Geisterbeschwörer in einer von Geistern beseelten Welt, mittels unterschiedlichen Ritualen, Trancen und der Traumdeutung, denn Träume, als reale Erfahrungen der vom Körper gelösten Seele, bieten Heilung und vielfach Lebenshilfe. Noch heute ziehen die „Native Americans“ – etwa Navajo Indianer, die die Träume, insbesondere bezüglich der Gesundheit, persönlich nehmen, Heiler hinzu, um besondere Zeremonien zu vollziehen. Die Träume werden bei den Urvölkern aber meist nicht als rein persönliche Angelegenheiten, sondern oft als Anliegen der ganzen Gemeinschaft behandelt, wobei die Botschaften und Warnungen, die sie enthalten, eine soziale Funktion haben und überlebenswichtig sein können. Zu den positiven Erfahrungen im Traum zählen z.B. bei manchen Volksgruppen in Afrika Lösungsmöglichkeiten, die in Gefahrensituationen

2 In der Wissenschaft wird heute auch über den Begriff des Schamanismus kontrovers diskutiert, denn es handelt sich um ein weltweites Phänomen, das sich einer einheitlichen Kategorisierung entzieht. (<https://remid.de/kurzinformation-religion/info-schamanismus/>). So wird Mircea Eliade, dem rumänischen Religionswissenschaftler, der seit 1957 an der Universität von Chicago lehrte, vorgeworfen, den „modernen Mythos Schamanismus als ein universelles und homologes Phänomen“ erzeugt zu haben, welcher aber bloß ein wissenschaftlicher Konstrukt aus eurozentrischer und kolonialistischer Perspektive sei.

3 „In indigenen Kulturen stellen Träume die Verbindung von Wirklichkeit mit unsichtbaren Welten dar – von der Begegnung mit den Ahnen bis zu Jagdstrategien. Zudem dienen sie der Orientierung für Entscheidungen.“ Camila Gonzatto, „Indigene Kulturen. Von Sichtbaren und unsichtbaren Welten“ in: <https://www.goethe.de/prj/hum/de/dos/tra/22353299.html>

1 Karl Abraham, *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*, Leipzig 1909; Gaston Bachelard, *La Poétique de la Rêverie*, Paris 1960.

als Rettung dienen – etwa, wenn jemand von einem Büffel attackiert wurde oder in den Brunnen fiel, ihm ein Retter, meistens ein Mitglied der Gemeinschaft, zur Hilfe kam. Deren Träume hängen oft mit den wirksamen „Netzwerken“ zusammen, haben also eine stärkere „soziale“ Komponente als etwa in den modernen individualistischen Gesellschaften Europas und Nordamerikas.⁴

Bei den untergegangenen Kulturen Südamerikas, wie der Azteken, spielten die Träume eine zentrale Rolle. Dass der „Traum als politisches Instrument oder als Medium zur Verbalisierung gesellschaftlicher Visionen beileibe kein ausschließlich europäisches Phänomen war“,⁵ ist inzwischen eine Binsenweisheit. Die Azteken haben die Träume als göttliche Wahrheiten betrachtet, was von den spanischen Invasoren als diabolisch tabuisiert wurde sowie als Fenster in die spirituelle Welt der Götter. Schlaf und Wachbewusstsein wurden nicht als Gegensatzpaare verstanden und die Trance, als Schwebezustand zwischen jenen Extremen, galt etwa als bewusstseins-erweiternde Entselbstung mit visionärem Potenzial.⁶ Zu den von den Azteken verehrten Göttern gehörte auch Ixtlilton, der sanfte Gott des Schlafs. Den Azteken ähnlich waren für die Maya die Träume reale Erlebniswelten und außerdem göttliche Wahrheiten, denn im Schlaf verließ die Seele den Körper und nahm direkten Kontakt mit den Göttern und den Toten auf.

4 Karin Kirchmayr, „Nächtliche Rätsel. Wie indigene Völker träumen – im Vergleich zu westlichen Menschen“, in: *Der Standard*, 16. Oktober 2023.

5 Christopher Wertz, „Träume im kolonialen Lateinamerika – Sueños en la América colonial“, in: <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-120147>, 12.01.2007

6 Wertz, *Ebda*.

Um wichtige Träume herbeizuführen, verwendeten sie auch halluzinogene Substanzen. Die Herrscher, Schamanen und Priester verwendeten die Träume als Wegweiser für ihre Handlungen. Für die Inkas waren Träume ebenfalls heilige Portale in die unsichtbare Welt, um mit den Ahnen zu kommunizieren, denn sie glaubten, dass der Sonnengott und die Berggeister mittels der Träume mit den Menschen in Verbindung traten.⁷

Im Folgenden werde ich die faszinierende Geschichte der Träume in der Religion und Literatur, in Kunst und Musik der uns vertrauten Kulturen – allesamt ergiebige Quellen für die heutige Traumforschung –, allerdings anhand nur einiger weniger ausgewählter Beispiele skizzieren können – auf keinen Fall und leider kann in diesem Rahmen auch nur annähernd Vollständigkeit erreicht werden, denn das Thema ist uferlos und unzählige Forscher haben – jeweils fragmentarisch – seine verschiedenen Facetten untersucht. „Seit der Aufklärung wandelte sich die Traumdeutung von einer als göttlich oder prophetisch verstandenen Praxis hin zu einer wissenschaftlich und psychologisch fundierten Untersuchung des Unbewussten.“⁸ Als zeitliche Zäsur habe ich daher die Frühe Neuzeit gewählt, die der Aufklärung vorausging, welche die Betrachtungsweise der Träume radikal veränderte, und ihre moderne wissenschaftliche Erforschung ermöglichte.

Heute, 125 Jahre nach Sigmund Freuds (Sigismund Schlomo Freud 1856-1939) pionierartiger Suche nach dem Schlüssel

7 Gonzatto, *Ebda*.

8 Corinna Hartmann, „Traumdeutung“ 02. August 2022, in: <https://www.psychologie-heute.de/leben/artikel-detailansicht/42073-traumdeutung.html>

zu psychischen Erkrankungen seiner Patienten und dank seiner monumentalen Studie über die *Traumdeutung* (1900),⁹ wurde die Traumdeutung zu einer wissenschaftlichen Disziplin und zum zentralen Mittel seiner Therapie. Seither ist die Psychoanalyse als eine der wissenschaftlichen therapeutischen Methoden etabliert. Wie jede andere wird natürlich auch diese kritisch gesehen: „An der Gründungsfigur der psychoanalytischen Bewegung, Sigmund Freud, scheiden sich bis heute die Geister, wie beispielsweise die aktuelle Debatte in Frankreich zeigt“, schreibt Isabel Richter in ihrem Aufsatz „Geschichte aus Träumen. Traum-Erzählungen als Quellen der europäischen Kulturgeschichte“ und bezieht sich auf die Attacken von Michel Onfray gegen Freud und die Psychoanalyse.¹⁰ Die Herkunft der Traumdeutung aus den antiken Religionen hat die Psychoanalytiker wie Freud, Alfred Adler oder C. G. Jung zur Beschäftigung mit der Religion und einem Rekurs auf die Religionspsychologie geführt. Da für Freud und andere Therapeuten vor allem die Neurose als Modell herangezogen wird, „da der neurotische Patient“, insbesondere für Freud „zum Prototyp des Menschen überhaupt wird“; hat man durch die Psychoanalyse „die Symptomatik der psychischen Erkrankungen verstanden, dann kann man auch die Probleme der Kultur und der Menschheit begreifen“, argumentiert Josef Rattner.¹¹

9 Hier wird verwendet die Studienausgabe der Schriften Freuds, Bd. II *Traumdeutung*, Frankfurt am Main 1972.

10 <https://journals.univie.ac.at/index.php/oezg/article/download/3764/3479/6692>, ÖZG 23 | 2012 | 2, S. 140-160.

11 *Tiefenpsychologie und Religion*, Ismaning bei München 1987, S. 14.

Aber Träume gehören keineswegs nur in die Domäne der Krankheit. Alle Menschen, gesunde wie kranke, beschäftigte diese parallele, nicht kontrollierbare Ebene in ihrem Leben. Und Freud beschreibt ebenfalls die Umwandlung von unbewussten Wünschen oder Konflikten, bei der verschiedene Prozesse ablaufen und Mechanismen am Werk sind. Bei Freud war der Traum vor allem eines der primären unerfüllten und meistens verdrängten Wünsche nach sexueller Initiation, wofür ihm Ödipus als Beispiel diene. Angstträume waren für Freud auch Ausdruck einer auf dem sexuellen Hintergrund entstandenen Angstneurose:

„Aus ihr lässt sich ableiten, daß die Angstträume Träume sexuellen Inhalts sind, deren zugehörige Libido eine Verwandlung in Angst erfahren hat.“

Freud hatte die antiken Traumdeutungen von Aristoteles und Artemidoros aus Daldis gekannt und aus ihren Erkenntnissen geschöpft, so hat er beim Letzteren besonders hervorgehoben, dass „Hier [...] nicht nur auf den Trauminhalt, sondern auch auf die Person und die Lebensumstände des Träumers Rücksicht genommen wird.“ Dabei ergeben sich Unterschiede der Träume, je nach Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht. Allerdings ist aus der Geschichte der Traumdeutung ersichtlich, dass die Träume auch bei ethischen und religiösen Gruppen unterschiedlich ausfallen.

Freud kannte die Erzählung des aus Polen stammenden jiddischen Schriftstellers und Nobelpreisträgers für Literatur des Jahres 1978, Isaac Bashevis Singer (1902-1991) wahrscheinlich

nicht, er hätte aber den Letzteren als Ergründer der dunklen menschlichen Triebe und Begierden geschätzt. Der Unterschied zwischen beiden lag daran, dass der Jude Freud letztlich ein durch Vernunft geleiteter Wissenschaftler und Therapeut war, während Singer aus seinem religiösen Hintergrund zwischen der rabbinischen Gelehrsamkeit und der mittelalterlichen Kabbala schöpfte, in dem es Mystik, Magie, Aberglauben und Dämonen gab, die über die menschliche Seele auch in Träumen Macht ausübten. Einen solchen Fall schildert die Geschichte *Teibele und ihr Dämon* (Tybele un ir Daymen, 1963): Die von ihrem als verschollen geltenden Mann in einem polnischen Städtchen verlassene Ehefrau Teibele, nach dem orthodoxen jüdischen Recht eine *Aguna* (eine Frau, die ohne die formelle Auflösung des Ehevertrags nicht wieder heiraten darf), hat einen sie heimlich liebenden Verehrer, den armen Lehrergehilfen und als Dorfdepp verlachten Elchonon. Da Teibeles Schwäche für Kabbala auch ihm bekannt war, schlich Elchonon sich nachts in ihr Schlafzimmer und gab sich als der Dämon Hurmiza aus. Sie dachte zunächst an einen Traum, erlag ihm aber schließlich doch und die heimliche Liebesbeziehung dauerte, bis Elchonon eines Winters an einer Erkältung starb. Teibele trauerte um ihn, ohne seine wahre Identität je zu erfahren und sie wahrte ihr Geheimnis bis an ihr Lebensende. Freuds Theorien sind auf vielen Gebieten auf fruchtbaren Boden gefallen, so auch die der Bildhaftigkeit der Träume, die besonders von den Surrealisten aufgegriffen wurde. Walter Benjamin hat 1927 in seiner Surrealismuskritik geschrieben: „Die Geschichte des Traumes

bleibt noch zu schreiben, und Einsicht in sie eröffnen, hieße, den Aberglauben der Naturbefangenheit durch die historische Erleuchtung entscheidend schlagen.“¹² Vorbereitet war Freuds Werk durch die Entwicklung in der Neuzeit, nicht zuletzt durch die Aufklärungsgelehrten wie Leibniz.

Isabel Richter fokussiert sich auf die westeuropäische Kulturgeschichte vor allem seit dem 18. Jahrhundert und bemängelt:

„Die bisher eher geringe Benutzung von Träumen als Quellen der Geschichtswissenschaft ist nicht zuletzt auch auf Interpretationen der klassischen Traumlehre nach Sigmund Freud und Carl Gustav Jung zurückzuführen, die die Historisierung von Träumen implizit verwerfen. Freud wie Jung weisen zwar auf die Analogie zwischen Traum und Mythos bzw. Sagen und Märchen hin und deuten damit die kulturelle Bedeutung von Träumen an. Doch vor allem Jung hebt bei seinem Blick in die Vergangenheit und seiner Auseinandersetzung mit kulturell relevanten mythologischen Stoffen vor allem deren Kontinuität und Langlebigkeit hervor. Mein Ausgangspunkt ist die Frage, in welcher Weise Träume Quellen der europäischen Kulturgeschichte sein können, und vor allem interessiert mich, wie Subjektivität in ihrer historischen Entwicklung rekonstruiert werden kann. Die Historisierung von Subjektivität ist für die Perspektiven

12 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, FF. 1972ff., Bd. II, S. 620 (S. Alt, S.16).

der Kulturgeschichte, der Geschlechtergeschichte, der Historischen Anthropologie und der Selbstzeugnisforschung zentral; sie alle setzen sich auch mit den Dimensionen einer erfahrungszentrierten Geschichte auseinander.“¹³

Träume sind ein integraler Teil der westlichen Zivilisation geworden und stellen bis heute ein nicht gänzlich gelöstes Rätsel dar.

Frühe religiöse Berichte über Träume **Das Gilgamesch Epos**

Schon die ältesten niedergeschriebenen Zeugnisse der menschlichen Kultur befassten sich mit Träumen, wobei das älteste von ihnen, nämlich das akkadisch/sumerische *Gilgamesch-Epos* ca. aus dem 24. Jahrhundert v. Chr. stammt, welches im gesamten Vorderen Orient bekannt war wegen seiner Sintfluterzählung¹⁴ und auch für die Hebräische Bibel von besonderer Wichtigkeit ist. Etwa ein Drittel seiner 12 Keilschrift-Tontafeln handelt von Träumen. Die Traumbilder darin werden als Mitteilungen göttlicher Pläne für die Menschen gedeutet, die die künftigen Ereignisse vorhersagen und für den grausamen Herrscher Gilgamesch sowie später seinen Widerpart und späteren brüderlichen Gefährten Enkidu im Krieg mit Feinden handlungsweisend sind. Auch die Albträume mit Kataklysmen interpretiert er positiv als auf seinen Sieg hindeutend. Nach dem Tod von Enkidu, den Gilgamesch betrauert, sucht

er nach Mitteln, die Unsterblichkeit – die ein Traum des Menschen ist – zu erlangen, wobei er aber scheitert. Das Epos hat insbesondere Autoren und Komponisten des späten 20. Jahrhunderts beflügelt und sie zur Schöpfung von Fantasy, Science Fiction- und Opern-Werken angeregt.

Das Ägyptische Traumbuch

Zu den weiteren ältesten Texten über Träume und ihre Deutung gehören die Papyrifragmente des *Ägyptischen Traumbuchs* (ca. 2000 v. Chr.), wovon eines der berühmtesten der Chester Beatty III Papyrus aus der Zeit Ramses II. (1279-1213) ist. Auch sie werden als Kommunikationsmittel zwischen der Welt der Menschen und der Götter angesehen und waren als direkte Botschaften der Götter für den Menschen heilig. Nur Priester und Gelehrte galten als angemessene Interpreten der guten und schlechten Träume, die eng mit der ägyptischen Mythologie verbunden waren. Während die guten als segensreich galten, waren schlechte furchterregend und erforderten vom Träumer eine rituelle Reinigung. Träume der Ägypter hatten oft auch eine prophetische Funktion, nicht nur individuell, sondern auch als eine kollektive Botschaft, welche die Staatsangelegenheiten, den Krieg und den Frieden betraf. Das Traumbuch beeinflusste die späteren Griechen, Juden, Römer und andere Zivilisationen, die Wegweiser in das Reich der Träume für die Unwägbarkeiten der menschlichen Existenz suchten. So ist die hebräische Bibel, die die Christen als das *Alte Testament* bezeichnen, voller Traumerzählungen und ihrer Deutungen.

¹³ Isabel Richter, *Ebda.*

¹⁴ Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*, Tübingen 1909, S. 39ff.

Die Hebräische Bibel und das Neue Testament

Im biblischen 1. Buch Mose (*Genesis* 20) wird berichtet, dass Gott dem König von Gerar Abimelech, im Traum erscheint und ihn davor warnt, Abrahams Frau Sara zu nahe zu kommen, die dieser als seine Schwester ausgegeben hatte. In *Genesis* 28 wird über den Traum Jakobs von der Himmelsleiter berichtet. Jakob, später auch Israel genannt, einer der biblischen Erzväter, Sohn von Isaak und Rebekka und Enkel Abrahams, der auf der Flucht von seinem, von ihm um das Erstgeburtsrecht betrogenen, Bruder Esau war, träumte von einer Leiter, auf der die Engel vom Himmel auf- und niedersteigen, die Gott ihm zum Schutz schickt, gemäß dem Bund, den er Abraham zugesagt hat. In einem weiteren Traum Jakobs (*Genesis* 31) erschien ihm Gott, um ihn zur Rückkehr in sein Heimatland aufzufordern. Die Brüder versöhnten sich und durch seinen Lieblingssohn Joseph gelangte Jakob nach Ägypten. Der Vatersliebling Joseph (*Genesis* 37) hatte Konflikte mit seinen auf ihn neidischen Halbbrüdern, die ihn hassten und seine Ermordung planten, zumal Joseph von zwei Träumen berichtete, die als die Bestätigung seiner Vorrangstellung gegenüber den Brüdern gedeutet werden. Nachdem sie ihn in eine Zisterne geworfen haben, wurde er von Sklavenhändlern aufgefunden und nach Ägypten verkauft. Sein Herr Potifar war der Kämmerer des Pharao. Der schöne junge Mann weckte die Begierde der Frau von Potifar aber Joseph wies sie ab, weshalb sie ihn aus Rache vor ihrem Mann verleumdete. Joseph kam ins Gefängnis, wo er die Träume der Mitgefangenen deutete und als der Pharao seine Träume nicht verstand, hat sie ihm Joseph positiv

erklärt, was ihm die Freiheit und gesellschaftlichen Aufstieg zu einem Wesir verschaffte. Die Begegnung mit seinen Brüdern und deren Reue führten am Ende zur Versöhnung. Die dramatische Geschichte hat viele Künstler und Komponisten inspiriert, darunter Händel, der 1743 ein Oratorium *Joseph and His Brethren* komponierte. Auch Thomas Mann hat sie zur Entstehung seiner Roman-Tetralogie angeregt: *Joseph und seine Brüder* (1933-1943).

Im biblischen Buch *Daniel* (4, 10-27) wird über den Traum des stolzen und eiteln Königs von Babylon, Nebukadnezar, berichtet, den er dem als weiser Prophet und Traumdeuter ca. 597 v. Chr. bekannten Daniel erzählte. Daniel sagte voraus, was dem König auch dann widerfuhr – sein Volk verjagte ihn. Daniel wurde als junger Mann aus Jerusalem in Judäa nach der Eroberung der Stadt durch Nebukadnezar ins babylonische Exil verschleppt, er blieb aber seinem Gott treu, und blieb mit Gottes Hilfe am Leben, sogar, als er in die Löwengrube geworfen wurde. Als Daniel schon alt war und in Babylon der Gott lästernde König Belsazar regierte, wurde Daniel von ihm gerufen, um eine unerklärliche Schrift an der Wand zu erklären, die bei einem Fest plötzlich erschienen war.

Ob es ein Traum oder eine Vision war, jedenfalls stand da in flammenden Lettern, was Daniel mir Gottes Beistand entziffern konnte: „Mene, Mene, Tekel, Upharsin“, was bis heute als ein verhängnisvolles Menetekel bezeichnet wird. Denn es geschah bereits in derselben Nacht, Belsazar wurde getötet, das babylonische Reich durch das Medo-Persische Reich bezwungen und Babylon eingenommen. Die Macht der Träume konnte

demnach sogar den Lauf der Geschichte verändern. Heinrich Heine hat es in seiner Ballade *Belsazar* nachgedichtet und Georg Friedrich Händel in seinem Oratorium *Belshazzar* dramatisiert.

Im Buch *Hiob* 33, 14-18 wird das Traumgeschehen so beschrieben:

„Denn auf eine Weise redet Gott und auf eine zweite, nur beachtet man's nicht. Im Traum, im Nachtgesicht, wenn der Schlaf auf die Menschen fällt, wenn sie schlafen auf dem Bett, da öffnet Er das Ohr der Menschen und schreckt sie und warnt sie, damit Er den Menschen von seinem Vorhaben abwende und von ihm die Hoffart tilge und seine Seele vor dem Verderben und sein Leben vor des Todes Geschoss bewahre.“¹⁵

Die göttlichen Warnungen und Ankündigung im Traum werden als prophetische Träume betrachtet und wie in den orientalischen Texten für Mitteilungen an die Menschen benutzt.

Auch im *Neuen Testament* wird von Träumen berichtet. Sie kommen zwar etwas weniger häufig vor, sind aber für Christen grundlegend. So werden im *Matthäus-Evangelium* (1,20f; 2,12f. und 2,19ff.) Josef drei wichtige Botschaften im Traum übermittelt: Die Bestätigung von Marias Schwangerschaft überbracht im Traum durch einen Engel und die Bestätigung ihrer Empfängnis durch den Heiligen Geist: „Und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst Du den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk retten von ihren Sünden.“ Ferner wurden die drei Weisen aus dem Morgenland,

die zur Krippe des neugeborenen Kindes kamen, im Traum davor gewarnt, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren, weshalb sie eine andere Route nahmen. Und als sie weg waren, da erschien wiederum Josef ein Engel im Traum und wies ihn an, mit Maria und dem Kind nach Ägypten zu fliehen und dort so lange zu bleiben, bis Gott ihm weitere Botschaft übermittelt, denn Herodes würde das Kind suchen, um es umzubringen. Josefs Familie gehorchte und blieb dort bis zum Tod des Herodes. Im Traum war Josef wieder ein Engel erschienen und gab ihm grünes Licht für die Rückkehr in das Land Israel, wobei ein weiterer Traum ihn nach Galiläa schickte. Im *Matthäus Evangelium* 27, 9, wird ein Traum von Pilatus' Frau erwähnt, woraufhin sie ihren Mann warnt, Jesus, dem „Gerechten“, etwas anzutun. Und in der *Apostelgeschichte* 16,9 wird von Paulus' Traum erzählt, in dem ein Mann aus Mazedonien ihn bat, dorthin zu kommen und das Evangelium zu predigen. Damit werden Träume zu religiösen Grundtexten zur göttlichen Offenbarung und religionsstiftend.

Träume in der Chinesischen Philosophie

Entstanden und weiterentwickelt hat sich die chinesische Philosophie in der Zeit der chinesischen Zhou-Dynastie (c. 1122/1045 – 770 v. Chr.). Der Daoismus war eine von Lao Zi (früher Laotse, 571-? v. Chr.) gegründete philosophische Richtung und neben dem Konfuzianismus und Buddhismus eine der drei Hauptlehren der chinesischen Philosophie. Träume spielen allerdings erst seit Zhuangzi (c. 370–280 v. Chr.), dem einflussreichen Nachfolger von Lao

15 Bibleserver, *Lutherbibel* 2017: <https://www.bible-server.com>

Zi, eine wichtige Rolle. Bei Lao Zi, dessen Lehre in China zum Ausgangspunkt aller Mystik geworden ist¹⁶ und in dem ihm zugeschriebenen Hauptwerk *Dao De Jing. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben* (Tao Te King, entstanden c. 400 v. Chr.) waren Träume kein Thema. Lao Zi wurde zu einer mythischen Figur und Gottheit, während Zhuangzi menschliche Züge beibehielt. Den sogenannten „Schmetterlingstraum“, die berühmteste Traumsequenz der chinesischen Philosophie, erzählte Zhuangzi in dem *Zhuangzi* genannten Werk. Er träumte, er wäre ein Schmetterling und nach dem Erwachen war er wieder ein Philosoph, der darüber nachdachte:

„Nun weiß ich nicht. Hat Zhuangzi geträumt, er sei ein Schmetterling oder ist er Schmetterling und träumt nun, er sei Zhuangzi? Zwischen Mensch und Schmetterling ist sicher ein Unterschied. Sie [zu] überschreiten wird die Wandlung der Dinge genannt.“¹⁷

Fast gleichaltrig mit Lao Zi war Kong Zi (Konfuzius, c. 551-479 v. Chr.). Für ihn war die Harmonie des Menschen mit dem Weltganzen das Ideal, gepaart mit den von ihm als unerlässlichen Eigenschaften betrachteten fünf Normen (oder Tugenden) für das Zusammenleben der Gesellschaft. Der Mensch, der danach lebt, ist edel und erlangt diese

Integrität durch Wissenserwerb. Und den Worten müssen entsprechende Handlungen folgen.¹⁸ Die beste gesellschaftliche Ordnung nach Konfuzius beruhte auf festen hierarchischen Rollen, dem moralischen Verantwortungsgefühl füreinander und dem angemessenen Umgang zwischen dem Fürsten und Untertan, Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau zwischen den älteren und jüngeren Geschwistern sowie zwischen Freunden¹⁹. Diese Normen sind die Basis des Konfuzianismus: Es handelt sich dabei um Menschlichkeit oder Mitgefühl und Nächstenliebe; Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit; Sittlichkeit und Einhaltung von traditionellen Gepflogenheiten sowie Weisheit bzw. Klugheit und Einsicht.²⁰ Über Träume sagte Konfuzius: „Wer unsere Träume stiehlt, gibt uns den Tod“.²¹ Hier ist die Quintessenz der daoistischen Philosophie: Die Relativität der Wahrnehmung, die Vergänglichkeit und die permanente Verwandlung der Dinge, wobei die Identitäten aufgehoben sind sowie die Freiheit des Geistes im Traum, der somit in der chinesischen Philosophie eine Form der höheren Wirklichkeit darstellt.

Traum im Hinduismus

Der Hinduismus wird gern als die älteste noch praktizierte Weltreligion betrachtet, da er vor über 3000 Jahren in Indien als Amalgam verschiedener Bräuche und religiöser Vorstellungen entstand, wobei das Judentum auch so alt ist.

16 Lutz Geldsetzer, Han-ding Hong, *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart 2008, S. 112.

17 Dr. Bruno Rhyner, Refresher vom 16. Februar 2017, Zhuangzi und der Daoismus. [https://www.brunorhyner.ch/downloads/Daoismus.pdf#:~:text=Chr.\)%20und%20kleidete%20daoistische%20Gedanken%20in%20farbenfrohe,flatterte%20und%20sich%20wohl%20und%20gl%C3%BCcklich%20f%C3%BChlte](https://www.brunorhyner.ch/downloads/Daoismus.pdf#:~:text=Chr.)%20und%20kleidete%20daoistische%20Gedanken%20in%20farbenfrohe,flatterte%20und%20sich%20wohl%20und%20gl%C3%BCcklich%20f%C3%BChlte)

18 L. Geldsetzer/Han-ding Hong, *Ebda.*, S. 78.

19 *Ebda.*, S. 101

20 Vgl. <https://www.zen-solution.de/lebenswege/leitprinzipien-des-konfuzianismus/>

21 <https://www.aphorismen.de/>

Für die Anhänger des Hinduismus gelten Träume als Zustand zwischen dem Wachsein und Tiefschlaf und werden als Medium göttlicher Offenbarungen, oft Verheißungen, und als Mittel der Kommunikation mit den Gottheiten betrachtet. Sie können spirituelle und psychologische Einblicke gewähren und moralische sowie ethische Prinzipien, geistige sowie körperliche Reinheit, Gewaltlosigkeit, Selbstbeherrschung und Ehrlichkeit vermitteln. Sie helfen, in Eigenverantwortung ein tugendhaftes Leben zu führen und gutes Karma zu verdienen, um eine gute Reinkarnation zu erlangen, denn jede Handlung – positive oder negative – zieht entsprechende Konsequenzen nach sich. Allerdings haben sündige Taten in Träumen keine Relevanz für das Karma, aber ein Hindu kann in den Träumen Hinweise zur Eigenkorrektur empfangen.

Traum im Buddhismus (6. Jahrhundert v. Chr.)

Der Gründer des Buddhismus, Siddharta Gautama Buddha, genannt „der Erleuchtete“, war eine historische Figur, um die sich allerdings viele Mythen ranken, die zur Entstehung des Buddhakults führten. Er wirkte als Wanderprediger und Lehrer, predigte die Barmherzigkeit und Askese, als Ideale, um ohne fremde Hilfe die Reinheit und Vollkommenheit des Geistes zu erlangen. Allerdings ist das Hauptmerkmal des Buddhismus die Toleranz gegenüber abweichenden Ansichten und Sitten und die Freiheit des Denkens gilt als die unerlässliche Voraussetzung für die Freiheit des Seins.²² Auf dem Weg

zur Erleuchtung wird das Leben selbst oft mit einem Traum oder einer Illusion verglichen. Ein Kernaspekt in den verschiedenen Richtungen des Buddhismus, welcher im Nordosten des indischen Subkontinents entstand und sich in mehr als dreißig Ländern Asiens ausbreitete, ist die Leere, die allerdings nicht Nichts bedeutet. Vom 19. Jahrhundert an gewannen buddhistische Ideen für die westliche Philosophie, Literatur, das Musikdrama und andere Künste an Interesse.²³ Die Lehre von der Leere wird häufig mit Hilfe eines Gleichnisses erklärt:

„Schon die Alte Weisheitsschule hatte die Welt um uns her mit einer Schaumblase, einer Luftspiegelung, einem Traum, einer magischen Vorführung verglichen [...] Man sieht eine magische Vorführung oder eine Luftspiegelung, man hört ein Echo, träumt einen Traum und doch wissen wir alle, daß die magische Erscheinung eine reine Täuschung ist, daß in der Luftspiegelung kein wirkliches Wasser fließt, daß das Echo nicht ein sprechender Mensch ist und daß die Traumobjekte, die man liebt, haßt und fürchtet, in Wirklichkeit nicht existieren.“²⁴

Nach manchen buddhistischen Vorstellungen träumen Buddhas und Erleuchtete nicht. In dem Traum-Yoga im tibetischen Buddhismus wird hingegen dem Träumenden bewusst, dass er nur träumt. Es wird auch über sechzehn

²² Richard A. Gard, *Der Buddhismus*, aus dem Englischen von Aletta Markus. 1972. Hier Stuttgart 1981, S. 14f.

²³ Gard, *Ebda.*, S. 21.

²⁴ Edward Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart 1953, 3. Auflage, S. 126. (Der Titel der englischen Originalausgabe lautete *Buddhism, its Essence and Development*, erschienen 1935 bei Bruno Cassirer (1872-1941) in dessen Exil in Oxford.

Vorhersagen des Buddha zu den Träumen des Königs Pasenadi, der sein großer Verehrer war, berichtet. Den ersten Traum, in dem vier kräftige Ochsen aus allen Himmelsrichtungen vorbeirennen, deutete Buddha z.B. als künftige Naturkatastrophen – wie starke Regenfälle und Dürren. Er hat also an die divinatorische Macht der Träume geglaubt. Es werden fünf große Träume Buddhas überliefert, z.B. der, in dem er die Erde als Matratze sah und er den zentralen Berg der buddhistischen Kosmologie als Kopfkissen benutzte. Der Traum symbolisierte, dass er die Erleuchtung erlangen und das wahre Wesen der Welt verstehen würde.²⁵ Da es im Buddhismus drei Hauptrichtungen gibt, die sich in Praxis und Lehre unterscheiden, aus denen sich zahlreiche Unterschulen entwickelt haben, konnte hier auf die Nuancen in der Traumbetrachtung leider nicht ausführlicher eingegangen werden.

Träume in der griechischen Antike

Wie in den zuvor genannten Zeugnissen, galten Träume in der griechisch-römischen Antike, die als Wiege unserer abendländischen Kultur gilt und in der Renaissance ihre Wiederentdeckung hatte, ebenfalls als Botschaften aus der Welt des Göttlichen oder als Orakel der Seele, durch die man die Zukunft erkennen konnte. Das hat Marion Geibel in ihrer kleinen aber verdienstvollen Sammlung dargelegt.²⁶ Allerdings wurden die Träume von der Forschung nicht immer berücksichtigt, so auch in dem

1. Band der *Geschichte der Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel* von 1961.²⁷ Während bei Homer meist die Götter im Traum erscheinen, sprechen die Vorsokratiker (d. h. die ersten griechischen Philosophen, c. 600-380 v. Chr.), die vor Sokrates (469-399 v. Chr.) wirkten, nicht mehr von Träumen als Mitteilungen göttlicher Botschaften, sondern von natürlichen Phänomenen als deren physischen Ursachen. Zu den bekanntesten Vorsokratikern, die rationale Erklärungen für Träume suchten, zählt zum Beispiel Thales von Milet (ca. 624 - 546 v. Chr.), der für den 28. Mai 585 v. Chr. eine Sonnenfinsternis vorausgesagt hat, die auch wirklich eintrat, wie der Geschichtsschreiber Herodot (c. 488-424 v. Chr.) berichtete. Ein weiterer berühmter Vorsokratiker ist Pythagoras (c.570-510 v. Chr.), der bis heute jedem Schüler als Mathematiker vertraut ist. Für sie und für den griechischen Dichter Pindar (c. 518-442 v. Chr.) stammten die Träume von der Seele, die im Schlaf als Abbild des Lebens, das von den Göttern kommt, ihre eigenen Wege geht, losgelöst vom Körper. Die Traumdeuter hatten die Aufgabe, den Herrschern die Botschaften der Träume zu erklären. Das betraf auch historisches Geschehen.

Ein bekanntes Beispiel, welches bei dem griechischen Schriftsteller und platonischen Philosophen Plutarch (c. 45-125 n. Chr.) zu finden ist, war der Traum von Alexander dem Großen (356-233 v. Chr.), der 332 v. Chr. erfolglos die reiche und wehrhafte phönizische Stadt Tyros belagerte. Im Traum zeigte sich ihm ein Satyr, der zum Gefolge des griechischen

25 Jens Peter Laut, „Ein Bruchstück einer alttürkischen Buddhabiographie“, in: *Ural-altaische Jahrbücher* N.F. (1983) S. [88]-101. <https://storage.freidok.ub.uni-freiburg.de>

26 Marion Geibel hrsg., *Träume in der Antike. Griechisch/Deutsch, Lateinisch/Deutsch*, S.9.

27 Im Atlantis Verlag Zürich, von Herbert Hunger, Orro Stegmüller et al., Mit einem Vorwort von Martin Bodmer, hier DTV-Ausgabe München 1975.

mythologischen Gottes Dionysos, des Gottes der Freude, des Weins, des Theaters und der Fruchtbarkeit gehörte, also nicht etwa des Kriegsgottes Ares (bei den Römern Mars), der in

diesem Zusammenhang eher zu erwarten wäre. Der Satyr neckte den König und ließ sich erst nach langem Bitten von ihm fangen. Die Wahrsager zerlegten nun den Namen Satyros in zwei Teile: Sa Tyros – Tyros wird dein Sein,²⁸ was auch eintraf. Für Plutarch ist der Traum das „älteste Orakel“.

Die griechische philosophische Schule der Stoa oder des Stoizismus (c. 300 v. Chr.), für die die Tugend und Vernunft die Richtschnur waren, betrachtete die Träume als wichtigen Teil des göttlichen Logos und der Weltseele, in denen alles im Kosmos wie im menschlichen Dasein miteinander verflochten ist. Die Stoa „befürwortete jede Art der Divination, von Vorzeichendeutung und Weissagung, wozu auch die Traumdeutung gehört.“²⁹ Die Stoa hat auch bei römischen Denkern ihre Anhänger gefunden und wurde als die jüngere bezeichnet. Für den römischen Dichter und Philosophen Seneca (Lucius Annaeus, genannt der Jüngere, c.1-65 n. Chr.), der durch Selbsterziehung nach der Harmonie mit sich selbst, d.h. nach Glück, strebte, war das Leben gemäß der Natur und der Vernunft das Ideal. Für Seneca sind Träume auch weniger prophetische Botschaften, denn ein Spiegelbild des menschlichen Seelenzustandes – vor allem als Ausdruck der Ängste, Sorgen und des Zorns, wie er es in seinen 124 Briefen des Werks *Epistulae morales* (c. 62 n. Chr.) darlegte. Diese

Schrift ist seit dem Zusammenbruch des Römischen Reichs bekannt und wurde wahrscheinlich nicht zuletzt wegen der lebensnahen Thematik und der Betonung der Freiheit im Angesicht des Todes viel gelesen und fand auch in der frühen Kirche Anklang. Seneca selbst verübte Selbstmord, als ihm Nero, dessen Berater er war, die Beteiligung an der gegen ihn gerichteten Pisonischen Verschwörung vorwarf und ihm dies zu tun befahl. Nero hatte im Jahr 59 n. Chr. seine ihm lästig gewordene Mutter Agrippina wie auch seine Frau Octavia ermorden lassen, um Poppea zu heiraten, die er ebenfalls später beseitigte. Die Grausamkeit des Herrschers führte aber zu einem Aufstand gegen ihn und schließlich zu seinem Selbstmord. Es heißt bei Sueton, dass er nach dem Muttermord vom eigenen Ende zu träumen begann und das Schicksal seiner beiden Frauen ließ ihm auch im Schlaf keine Ruhe mehr.³⁰ Der Tod und Sterben sowie das Schuldgefühl nahmen in der Philosophie und Dichtung der Antike einen breiten Platz ein.³¹

Da in der Antike die Philosophie als Heilkunde der Seele analog zur Medizin als Heilkunde des Körpers betrachtet wurde, diente sie vielfach auch als Wegweiser für ein tugendhaftes und damit richtiges Leben. Bei den Griechen war es der als Gott der Heilkunde – Human- und Tiermedizin – verehrte Asklepios oder Äskulap aus Kos, dem die Heilkunst im Schlaf zugeschrieben wird. Er war der Sohn des Gottes des Lichts, Apollo, dem sich aber Kranke nicht nähern durften. Ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. legten

28 Geibel, *Ebda.*

29 Geibel, *Ebda.*, S.10.

30 Geibel, *Ebda.*, S. 118.

31 Sara Stöcklin, „Meditare mortem“. Tod und Sterben in Senecas *epistulae morales*“, in: <http://www.grin.com/> 2008.

sich die Patienten daher in den Äskulaptempel zum Schlafen. In den Träumen erschienen ihnen dann dieser Halbgott persönlich oder durch eine Mittlerperson und gab Anweisungen zur Therapie, tröstete und vermittelte Zuversicht.

Neben der Stoa und dem Skeptizismus war der Epikureismus eine parallele bedeutende hellenistische philosophische Schule, die nach ihrem Begründer Epikur (c. 341- c. 270 v. Chr.) benannt wurde. Die Anhänger beider Schulen gelten als Rivalen um die Deutungshoheit, wobei es viele falsche Meinungen über sie gibt. Wie die anderen antiken Philosophen strebten die Epikureer nach der individuellen „Glückseligkeit“ bzw. *Eudaimonie*, ein Thema, das die Griechen wie Sokrates (c. 470-399 v. Chr.), seinen Schülern Xenophon (c. 431-c. 354 v. Chr.) und Platon (c.428-347 v. Chr.) und sodann Aristoteles, dessen rebellischen Schüler und Universalgelehrten (343-322 v. Chr.), beschäftigte. In der *Anabasis* (c. 370 v. Chr.), einem seiner Hauptwerke, die ihm zugeschrieben werden, beschrieb Xenophon den sogenannten historischen „Zug der Zehntausend“, den Rückzug der griechischen Söldner aus Mesopotamien, die den gescheiterten altpersischen Aufstand des Prinzen Kyros, des Jüngeren gegen seinen älteren Bruder, den herrschenden König Artaxerxes II. unterstützten. Xenophon, der Feldherr und Chronist, hat darüber in der dritten Person gesprochen wie später Caesar in seinem Bericht *De bello Gallico* (Über den Gallischen Krieg). In der *Anabasis* haben Träume, wie in der Antike üblich, die Funktion von divinatorischen Mitteln der Kommunikation zwischen Göttern und Menschen. Neben dem Opfern und Hören auf die Orakelsprüche haben sich die Befehlshaber vor

allen nach ihren Träumen gerichtet: Xenophons Traum vom Vaterhaus, das von Donner und Blitz betroffen, in Flammen aufgeht, führte zu Überlegungen, wie die Söldner aus einer misslichen Lage zu befreien wären, wobei sie die Rache des angegriffenen Königs fürchten, der sie für ihre Teilnahme am Aufstand gegen ihn gnadenlos bestrafen würde.³²

Platon überlieferte z.B. in seinem *Kriton* den Traum, den der gefangene Sokrates im Gefängnis hatte. Der ihn besuchende Freund wollte ihn zur Flucht überreden, was Sokrates ausschlug. Im Traum erschien Sokrates nämlich eine weiß gekleidete Frau, die ihm weissagte, dass er „am dritten Tag in die schollige Phthia“, eine mythologische Landschaft, gelangen werde. Drei Tage später wurde der Träumer mit Gift hingerichtet.³³ Platon glaubte einerseits, dass Träume von einem Gott ausgehen und deshalb der Wahrheit verpflichtet sein sollten, auf der anderen Seite könnten sich Träume auch aus dem Inneren des Menschen selbst entwickeln. Eine zusammenhängende Theorie zum Thema Traum lässt sich bei ihm kaum erkennen. In der *Politeia* hält Platon die Träume für psychologische Zerrbilder und Ausdruck der unterdrückten Triebe und Wünsche, d.h. der niederen („die wilden und tierischen“) Seelenanteile, während im Schlaf die vernünftige, rationale und „gesunde“ Seite des Menschen ruht. Das führt uns zurück zum Freudschen Traumverständnis, wobei Freuds „Ich, Über-Ich und Es“-Einteilung deutliche Parallelen zu Platons

32 Geibel, *Ebda.*, S. 143-145.

33 Kilian Thomas, „Die Träume der Philosophen“, in: <https://www.philomag.de/artikel/die-traeume-der-philosophen>, 22. September 2023.

Dreiteilung der Seele in „das Vernunftbetonte, das Willenshafte und das Begierige“ aufweist.³⁴ Platons erstaunlich moderne Vorstellungen waren für seine Zeitgenossen zu radikal und führten ihn deshalb ins Gefängnis und dann zur Todesstrafe. In seiner Theorie ist das psychische System *epithymetikon* ausschließlich für die triebhafte Struktur zuständig: „es vertritt die physischen Bedürfnisse, nämlich Durst, Hunger und Sexualität; deshalb verfolgt es nur die Lust, welche die Befriedigung solcher Begierden, Triebe oder Wünsche erzeugt; es ist also definitionsgemäß ‚irrational‘.“³⁵ Während z. B. ein Tyrann diese in der Wirklichkeit auslebt, kontrolliert ein tugendhafter Mensch im Traum die verbotenen oder ungesetzlichen Wünsche und Begierden.

Erst von Aristoteles, der auch Naturforscher war, sind innerhalb seiner kleinen naturwissenschaftlichen Schriften drei kürzere Abhandlungen über *Schlafen und Wachen*, *Träume* und *Traumdeutung* erhalten.³⁶ Galt der Mensch für Aristoteles als ein soziales und politisches Wesen (*zoon politikon*), entsprechend waren Träume für ihn keine göttlichen Botschaften, wobei sie allerdings zuweilen auch

als Omina eintreffen können. Träume betrachtete er als psychophysiologische Produkte der Verarbeitung von Sinnesindrücken der Seele im Wachzustand als natürliche Phänomene, z.B. als Phantasiebilder im Schlaf, den Menschen und den Tieren gemeinsam, was er in einem Essay *De insomniis* (Von den Träumen) behandelte. Das Herz betrachtete er noch als das zentrale Wahrnehmungsorgan des Menschen, die Träume hingen damit und nicht mit dem Denken zusammen. Aristoteles negierte deshalb auch den göttlichen Anteil am Traumgeschehen.

Und wie hielten es die oben erwähnten Epikuräer mit den Träumen? Der Grieche Epikur und insbesondere der römische Dichter und Philosoph Lukrez (c. 99/94 - c. 55/53 v. Chr.), der als sein Schüler gilt, hingen einem „asketischen Hedonismus“ an, strebten nach einer Akzeptanz der Lust (*hedone*) ohne Exzesse (*askesis*) und nach vernunftgeleiteten natürlichen Bedürfnissen der sterblichen Menschen, die anderen Gesetzen als die unsterblichen Göttern unterlagen, um ein freudvolles, gesundes Leben in der Gegenwart zu führen. Die Stoiker kritisierten dennoch die Epikuräer als triebgeleitete „Schweine“, was die Christen übernahmen. Erst in der Renaissance mit den Humanisten Erasmus von Rotterdam (c. 1466/67/69- 1536) und Michel de Montaigne (1533-1592) wurde der Epikureismus als eine bedeutende philosophische Schule erkannt.³⁷

Epikur hat explizit die im Altertum weit verbreitete Annahme der Weissagungskraft der Träume – deren divinatorische Auffassung – abgelehnt. Die Traumtheorie des Lukrez, der sich

34 Wolfgang Albrecht, <https://www.w-a-praxis.de/freuds-instanzenmodell-und-seine-vorlaeufer-bei-platon-schopenhauer-und-nietzsche/> 13. August 2024.

Marco Solinas, „Unterdrückung, Traum und Unbewusstes in Platons *Politeia* und bei Freud“, in: https://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/10/PJ111_S90-112_Solinas_Unterdr%C3%BCckung-Traum-und-Unbewusstes-in-Platons-Politeia-und-bei-Freud.pdf

35 Solinas, *Ebda.*, S. 90.

36 Karl-Heinz Niemann und Edith Schirok, „Philosophische Auffassungen und Interpretationen von Träumen“, in: <https://www.friedrich-verlag.de/friedrich-plus/sekundarstufe/latein-altgriechisch/lateinische-autoren/philosophische-auffassungen-und-interpretationen-von-traeumen-9336>

37 *Philosophie Magazin*, <https://www.philomag.de/lexikon/epikureismus>

gegen abergläubische Deutungen wendet und Träume als naturwissenschaftlich erklärbare Phänomene betrachtet, gilt ebenfalls als früher Vorläufer der modernen Traumdeutung, dessen materialistische Theorie des Bewußtseins auch Freud bekannt war. P. H. Schrijvers weist darauf hin, „dass sowohl in der religiös orientierten antiken Traumpraxis und in den Traumerklärungen, wie auch in den rein physiologischen und epistemologischen Abhandlungen des Altertums, die Träume immer wieder im Zusammenhang mit anderen psychopathologischen Phänomenen diskutiert worden sind (Wahnsinn, Krankheit, Raserei)“,³⁸ was für Freud in seiner therapeutischen Praxis ein wichtiger Aspekt war. Lukrez, der als Schüler des Epikur gilt, verfasste in der Zeit des Zerfalls des republikanischen Roms ein der Naturphilosophie Epikurs gewidmetes Lehrgedicht *De rerum natura* (Über die Natur der Dinge). Seine Traumtheorie (im 4. Buch) war von der hellenistischen materialistischen Atomlehre (der *simulakra*) beeinflusst, religionskritisch und bestrebt, den Menschen die irrationale Angst vor den Göttern und dem Tod zu nehmen. Dies verband ihn mit Aristoteles³⁹ und machte ihn zum Vordenker der modernen Naturwissenschaft. Seine antike Atomlehre war visionär, deswegen aber von der katholischen Kirche Jahrhunderte lang kritisch betrachtet. Träume gehören für Lukrez zu den physio-psychologischen und medizinisch-biologischen Themen. Während des Schlafes seien sämtliche Sinne des Körpers gehemmt, der Körper

ruht und nur die feinen Atome, aus denen die Seele besteht, sind aktiv, darunter die der Angst. Lukrez argumentiert, dass der Tod ein Ende aller Empfindungen ist, es sind auch keine Qualen in der Unterwelt zu erwarten, weil diese nur ein Mythos ist, weshalb der Mensch sich vor dem Sterben nicht zu fürchten braucht, vielmehr soll er das Leben im Hier und Jetzt genießen und sich die Freude am Dasein nicht durch Todesangst nehmen lassen.

In der antiken Dichtung - im Epos, im Roman und der Tragödie - finden sich ebenfalls viele Traumerzählungen. Dem Griechen Homer, über dessen Existenz, ähnlich wie bei Shakespeare, seit der Antike gerätselt wird und der vielleicht in der zweiten Hälfte des 8. und der ersten des 7. Jahrhunderts v. Chr. lebte, wird die Autorschaft der *Illias* und *Odyssee* zugeschrieben, der frühesten Epen der Weltliteratur. Neben diesen sind die Werke des Dichters Hesiod (c. 700 v. Chr.) unsere wichtigste Quelle des Wissens über die griechische Mythologie. In seiner *Theogonie* sind Träume mythischen Ursprungs mit Verbindung in die Unterwelt. In Homers Werken ist der Traum das zentrale epische Mittel, um göttliche Botschaften zu übermitteln. Sie bewahrheiten sich nicht immer, täuschen auch gelegentlich, werden aber vor allem als Weissagungen gedeutet. Für Marion Geibel ist Penelopes Gänsetraum aus Homers *Odyssee* ein „Initialtraum“, der als Wunscherfüllungstraum bezeichnet werden kann. Sie, nach der langen vergeblichen Wartezeit auf Odysseus, war resigniert, erzählt ihn dem als Bettler verkleideten Odysseus. Darin träumt sie von zwanzig Gänsen, die ihr den Weizen fraßen, als ein großer Adler herbeiflog und alle tötete. Und der Adler tröstete

38 P. H. Schrijvers, „Die Traumtheorie des Lukrez“, in: *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol.33, Fascv. 1/2 (1980), pp. 128-151, <https://www.jstor.org/stable/4430934>

39 Schrijvers, *Ebda.*, S. 139.x

sie, dass der Traum der Wahrheit entspricht, denn die Freier wären die Gänse und er, der Adler, wäre ihr Gatte, der zu ihr zurückkam. Es war der Augenblick, als Penelope den Entschluss zu einer neuen Heirat gefasst hatte, um dem Sohn das Erbe zu erhalten. Durch die Erzählung erfährt Odysseus von dem Plan und weiß nun, wie er die Freier besiegen kann.⁴⁰ Auch in der *Ilias* beschrieb Homer Träume, bei denen allerdings Götter beteiligt sind.

Der griechische Schriftsteller und Biograph Plutarch (c. 46 - 120 n. Chr.) hat sich mit Träumen intensiv befasst und war an ihrer divinatorischen Funktion interessiert. Er sieht Träume unter ihrem philosophischen Gesichtspunkt als ein Medium zur Erlangung der Erkenntnis und des Wissens durch Kommunikation mit dem Göttlichen. Wichtige Funktion hatte für ihn das Orakel von Delphi. Ihn beschäftigten die metaphysischen Aspekte der Seele wie auch die Dämonologie. Die Träume bei Plutarch geben - oft mit Warnungen verbunden -. Hinweise auf die charakterlichen Züge und Geschehnisse seiner Helden, deren Biographien er verfasste, so z.B. bei Alexander dem Großen oder Julius Caesar.⁴¹

Als der „Vater der Geschichtsschreibung“ wird allerdings der griechische Forscher Herodot (c. 485 - c. 425 v. Chr.) bezeichnet. In seine „Historien“ gibt es eine Reihe von Träumen verschiedener Gattungen: Schicksalsträume, Todesträume, Auftragsträume, Träume von Geburt und solche die beruhigen. Es finden sich

archaische Relikte bei ihm, Träume der Könige und der Mächtigen. Er glaubte an ihre Göttlichkeit.⁴²

Und auch Cicero (106-43 v. Chr.), der berühmte Rhetor, Politiker, Schriftsteller und Philosoph im alten Rom, betrachtete die Träume als Weissagungen. Er half, die Verschwörung des Catilina niederzuschlagen, der durch einen Umsturz im Jahre 63 v. Chr. die Macht an sich zu reißen versuchte. Cicero war Anhänger der republikanischen Verfassung und daher ein Gegner von Julius Caesar. Bezüglich der Träume glaubte er aber, dass die Seele durch ihre Verwandtschaft mit den Göttern die Zukunft voraussieht und insbesondere kurz vor dem Tod in den Träumen offenbart wird. Der letzte Abschnitt seines nur als Fragment erhaltenen und an Platons *Politeia* orientierten Werks *De re publica* (Über den Staat, zwischen 54-51 v. Chr.) enthält die Erzählung „Somnium Scipionis“ (Scipios Traum). Cicero hat mit diesem Abschluss ein Gegenstück zu Platons abschließendem Mythos konzipiert. Hier handelt es sich um eine wahrscheinlich fiktive Traumvision eines jungen Soldaten, erzählt durch den philosophisch gebildeten Feldherrn Scipio Aemilianus, genannt Africanus der Jüngere, zwei Jahre vor dessen Sieg über Hannibal und der Zerstörung von Karthago im Jahre 146 v. Chr. Darin wird erzählt, wie ein unbekannter Soldat nach seinem Tod auf dem Schlachtfeld wieder auflebte und sich im Jenseits fand, wo ein Totengericht stattfand, bei dem Buße und Strafe auf ungerechte Taten sowie Belohnung für gerechtes Handeln samt einer neuen Lebenswahl verhängt wurden.

40 Geibel, *Ebda.*, S. 17ff.

41 Christoph Schliephake, *Konflikte um Traum und Traumdeutung in den Schriften Plutarchs von Chaironeia*, Berlin/Boston 2024.

42 Inhaltsverzeichnis zu „Die Träume bei Herodot“, <https://d-nb.info/456673350/04>

Es war Sokrates' Anliegen, dass der Mensch in seinem Leben für das Schicksal seiner Seele im Jenseits Sorge trägt. Dieser Feldherr war ein Vorbild für Cicero.⁴³

Das grundlegende antike Werk über Traumdeutung ist das fünfbändige *Oneirocriticon* (Traumschlüssel) des Artemidor von Daldis, eigentlich von Ephesos, der wohl in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts lebte und den Beruf eines professionellen Traumdeuters und Wahrsagers hatte. Er sammelte Erfahrungen und Texte über Traumdeutung und sein Buch über Träume war auf den angeblichen Rat des Gottes Apollon entstanden. Es war zum einen für ein breites Publikum und zum anderen als Anleitung für seinen Sohn bestimmt, der ebenfalls als Traumdeuter tätig war. Er reiste viel und sammelte dabei an die 1400 Traum-motive sowie 3000 Deutungen, wobei er die Kenntnis unterschiedlicher lokaler Bräuche und Volkssitten erwarb. Er klassifizierte die Träume und ging dabei geistes- und mentalitätsgeschichtlich, also fast wissenschaftlich, an die Träume und ihre Deutung heran und wurde „fast schon zum Psychoanalytiker“.⁴⁴ Eines seiner Beispiele war der Traum, in dem einer „träumte, sein Sklave, den er vor allen anderen schätzte, sei eine Laterne geworden. Er erblindete und wurde gerade von jenem Sklaven an der Hand geführt; gewissermaßen sah er durch ihn das Licht [...]“.⁴⁵ 1540 publizierte ein Straßburger Mediziner Walter Hermann Ryff das Werk unter seinem Namen und erlangte damit eine große Resonanz, weil die Renaissance auf antike Quellen und

Artemidors Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem übersinnlichen Ursprung der Träume zurückgriff. Freud betrachtete Artemidor als einen Vorläufer seiner eigenen Arbeit und zitierte ihn, wie erwähnt, in *Traumdeutung*.

Träume haben in der antiken griechischen Literatur einen festen Platz und sie fehlten auch nicht bei den antiken griechischen Dramatikern wie Aischylos⁴⁶ (c. 525-456 v. Chr.), Sophokles (c. 497-406 v. Chr.) und Euripides (c. 480-406 v. Chr.) sowie bei dem Komödiendichter Aristophanes (c. 448-385 v. Chr.). In seinem Aufsatz „Über die dramaturgische Funktion der Träume in den Orest-Tragödien. Von Aischylos' *Orestie* bis zur *Taurischen Iphigenie* des Euripides“ geht Peter Riemer diesen literarischen Motiven nach, die wie wir sahen, schon in den ältesten bekannten Werken wie der *Ilias* und *Odyssee* zu finden sind, aber Riemer präzisiert: „Außerhalb der mit Träumen befassten Orest-Dramen – der aischyleischen *Orestie*, Sophokles' *Elektra* und der *Taurischen Iphigenie* des Euripides – findet sich bei Sophokles gar kein weiteres Beispiel, bei Euripides nur noch in der *Hekabe* und bei Aischylos in den *Per-sern*.“⁴⁷

Das Traummotiv durchzieht in signifikanter Weise alle drei *Orestie*-Tragödien von Aischylos (458 v. Chr.). Die Gräueltaten nahmen ihren Anfang mit der Opferung von Iphigenie durch ihren Vater Agamemnon, den König

43 Geibel, *Ebda.*, S. 202-225.

44 Geibel, *Ebda.*, S. 226-235.

45 Geibel, *Ebda.*, S.233.

46 In: Patricia Oster-Stierle et al., *Traumwelten*. Bd. 1 *Traum-Wissen-Erzählen*, Paderborn 2017, S. 177-194, https://doi.org/10.30965/9783846761571_009, https://www.academia.edu/75302508/Die_dramaturgische_Funktion_der_Tr%C3%A4ume_in_den_Orest_Trag%C3%B6dien_Von_Aischylos_Orestie_bis_zur_Taurischen_Iphigenie_des_Euripides
47 Riemer, *Ebda.*, S.179.

von Mykene, weil er auf seiner Seereise nach Troja, um die entführte Helena, seine Schwägerin zu befreien, die ihm zürnende Göttin Artemis damit zu besänftigen suchte. Dies war einer der Gründe, weshalb ihn seine Frau nach seiner Rückkehr von dem Trojanischen Krieg ermordete. Zwar war ihm seine Frau Klytaimnestra (auch Klytaimestra genannt) auch untreu, sie war aber zusätzlich erbost, weil Agamemnon den Heimweg in Begleitung der von Apollon zur Seherin bestimmten Cassandra antrat, der Tochter des trojanischen Königs Priamos, die seine Sklavin und Geliebte zugleich war. Cassandra war mit dem Fluch belegt, dass keiner ihren Prophezeiungen glaubte und so ging sie zusammen mit Agamemnon, trotz ihrer prophetischen traumartigen Visionen der Gräueltaten in seinem vom mythischen Tantalidenfluch betroffenen Atridenpalast, ihrem Tod entgegen. In der dramatischen Geschichte ging es durchaus um die Moral, die von Sterblichen erwartet wurde und um die Strafe, die bei Verstößen dagegen folgen musste: Agamemnon und Klytaimnestra waren beide Ehebrecher, er mit Cassandra und Klytaimnestra mit Aigisthos, der den Thron unrechtmäßig usurpierte. Agamemnon ließ ja seine Tochter in Aulis töten, ihre Mutter ermordete ihren Gatten samt der Geliebten aus Rache sehr grausam und auf Apollons Gebot wurde die Mutter daraufhin von ihrem Sohn Orestes und mit Hilfe von dessen Schwester Elektra ermordet. Orestes aber, entgegen der erwarteten Todesstrafe, wurde zwar von den Rachegeistern, Erinnyen, angeklagt, aber durch die Göttin Athene persönlich freigesprochen. Diese Ausnahme hat

aber immerhin den familiären Blutfehden schließlich ein Ende gesetzt. Die gruselige Handlung wurde von Alb-Träumen der Hauptfiguren begleitet: Klytaimnestra träumte z.B., dass sie einen Drachen zur Welt gebracht hat, welcher an ihrer Brust statt Milch Blut saugte und fürchtete zu Recht den Zorn der Götter.⁴⁸ Der Traum wird als Orakeltraum gedeutet, weshalb die Rache befürchtende Klytaimnestra Sühnegaben zu Agamemnons Grab schickte.⁴⁹

Sophokles hatte sein Drama *Elektra* Orestes' Schwester gewidmet. Darin ermordet Aigisthos Agamemnon am Herd, „der nach antiker griechischer Vorstellung ein sakraler Ort, nicht nur Feuerstelle, sondern vor allem Altar“ war.⁵⁰ Sophokles hat ebenfalls Klytaimnestras Traum mit aufgenommen, aber darin ist nicht mehr von einer Drachengeburt die Rede, sondern wie ihre andere Tochter, Chrysothemis, ihrer Schwester Elektra erzählt, ging es hier „um die Wiederkehr des Vaters und um das Szepter, das er einst besaß und das jetzt Aigisth in seinen Händen hat [...] Im Traum nimmt Agamemnon sowohl als Klytaimestras Gemahl als auch als Herrscher über Mykene die ehemalige Position wieder ein.“⁵¹

In Euripides' *Taurische Iphigenie* träumt die Priesterin Iphigenie von dem Tod ihres Bruders Orest, den sie für tot hält, was aber ein Irrtum ist. Orest lebt, hat nach dem Muttermord aber Gewissensbisse. Apollon hat ihn beauftragt,

48 Riemer, *Ebda.*, S. 180.

49 Giebel, *Ebda.*, S. 32f.

50 Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd.1, München, 3. Aufl. 1955, S. 78f. Zit. N. Riemer, *Ebda.*, S. 185.

51 Riemer, *Ebda.*, S. 185.

das Standbild seiner Schwester Artemis zu rauben und nach Athen zu bringen. Dort trifft Orest die Priesterin der Göttin, von der er nicht weiß, dass sie seine Schwester ist, denn nicht sie wurde von ihrem Vater geopfert, sondern eine Hirschkuh. Sie weiß aber nichts über die Morde in der Familie und Orest denkt, dass sie Schwester tot ist. Als sich Orest ihr offenbart und beide sich nun erkennen, ist sie über den falschen Traum wütend: „Verlogene Träume! Hinweg mit euch! Ihr wart nichts wert.“ Da Träume als göttliche Mitteilungen, Warnungen oder Vorboten des Unheils verstanden wurden, rebelliert sie auch dagegen: Auch auf Götter und ihre Sehersprüche sei kein Verlass. Aber, so resümiert Riemer: „Träume kommen in der griechischen Tragödie insgesamt selten vor, für die aischyleische *Orestie* hingegen sind sie wesentlich.“⁵²

Die Komödien von Aristophanes sind politische Texte, gesellschaftskritisch, satirisch, utopisch und handeln vom Frieden als einem Traum sowie als Gegenentwurf zu dem zeitgenössischen Athen im 5. Jahrhundert v. Chr. Träume als göttliche Orakel finden sich bei ihm nicht, sondern konkrete Wünsche, die durch die friedlose Realität verursacht wurden. Aristophanes' bis heute durch seine feministische und pazifistische Botschaft bekanntestes, immer wieder neuinterpretiertes und gespieltes Stück *Lysistrata*, handelt von dem 27 Jahre dauernden Peloponnesischen Krieg zwischen Athen und Sparta, welcher 404 v. Chr. mit dem Sieg von Sparta endete. In dieser Komödie überredet die Athenerin Lysistrata, deren Name „die Heeresauflöserin“ bedeutet, Frauen aus beiden feindlichen

Lagern, ihre Männer mit sexueller Enthaltsamkeit zu konfrontieren, um so den zu dem Zeitpunkt 20jährigen Krieg zu beenden. Sie träumt vom Frieden, einem geeinten Griechenland. Unter ihrer Führung besetzen die Frauen die Akropolis, wo sich die Kriegskasse befindet, und bleiben standhaft in ihrer Verweigerung, was die sexuell ausgehungerten und geldlosen Männer schließlich zum Friedensschluss zwingt.

Träume in der römischen Antike

Die Römer haben sich ebenfalls mit den Heilungen im Traum beschäftigt. Der römische Gelehrte, Naturforscher und Historiker Gaius Plinius Secundus Maior (auch der Ältere, c. 23-79 n. Chr.) starb während des Vesuvausbruchs, bei dem Pompeji zerstört wurde, als er – so Tacitus – einen vergeblichen Rettungsversuch unternahm. Plinius verfasste eine enzyklopädische 37bändige *Naturalis historia* (Naturgeschichte), in der er viele Natur-Heilmittel nennt, die bis heute in der Volksmedizin bekannt sind. Er erforschte die Träume als naturwissenschaftliche Phänomene und als Orakel, die in der Geschichte als Warnung zur Abwendung von drohendem Unheil dienten. Auch in der Medizin spielten die Träume eine Rolle, weil viele wirksame Heilmittel oft im Schlaf von den Gottheiten wie Äskulap, von den Dämonen oder den Verstorbenen an Kranke übermittelt wurden.

Der römische Kaiser Mark Aurel (121-180 n. Chr.) war zugleich Philosoph und gilt als der letzte bedeutende Vertreter der (jüngeren) Stoa. Wahrscheinlich in seinem letzten Lebensjahrzehnt verfasste er seine Meditationen, *Selbstbetrachtungen*, in der überregionalen griechischen Sprache

⁵² Riemer, *Ebda.*, S.191.

Koiné, welche damals die gebildeten Römer noch beherrschten. Mark Aurel erwähnte darin seine Träume, in denen er auch medizinische Ratschläge erhielt und bezeichnete das Leben und die Seele als „Traum und Nebel“: „[Ich bin auch dankbar dafür,] dass mir die Götter in Träumen verschiedene Heilmittel angaben, besonders gegen Blutspucken und gegen meine Schwindelanfälle.“⁵³ Marc Aurels Feldzüge und seine Regierungstätigkeit waren sehr anstrengend, zumal er auch sonst von schwacher Gesundheit war – er litt an Schmerzen in der Brust und im Magen. Überliefert wird sein Traum vom 7. März 161 n. Chr., in dem seine Schultern aus Elfenbein waren, was man als Bestätigung seiner Eignung für das Kaisertum gedeutet hat.

In der römischen Antike galten Träume auch nicht als bloße Hirngespinnste, sondern als Wegweiser für die Zukunft oder als Botschaften der Götter an die Träumenden, als *Omina*. Sie wurden in politische Entscheidungen, militärische Strategien und die Heilkunst einbezogen. Die Deutung der Träume war eine hoch angesehene Praxis.⁵⁴ Wie Gregor Weber ausführt, wird bereits in den homerischen Epen deutlich, daß man von einem doppelten Ursprung der Träume ausging; diese Unterscheidung wurde in der Folgezeit, etwa in Medizin und Philosophie oder im Christentum, immer neu theoretisch reflektiert und ausdifferenziert, blieb aber weitgehend konstant: Träume kamen entweder von

außen, etwa von den Göttern, Dämonen bzw. Engeln, oder von innen, aus dem Körper oder aus der Seele des Menschen. Dabei war es möglich, etwa mittels Inkubation oder Magie, Träume künstlich zu induzieren, doch wurde der Traum in aller Regel dem Träumenden einfach zuteil.⁵⁵ Der frühchristliche Theologe Tertullian (n.150 – n. 220 n. Chr.), der Opfer der kirchlichen *Damnatio memoriae* wurde, bezieht sich dabei auf Sueton. Der römische Schriftsteller Sueton (c. 70-122 n. Chr.), der *Acht Bücher über das Leben der Kaiser* verfasste (*De vita Caesarum libri viii*) berichtet, dass Nero angeblich erst nach der Ermordung seiner Mutter zu träumen begonnen hätte und die Dämonen dafür verantwortlich machte. Über Julius Caesar (100 v. Chr. - 44 v. Chr.) zum Beispiel erzählt er, dass die Traumdeutung ihn in seinem Bewusstsein bestärkte, zu größeren Taten berufen zu sein. In einem Traum habe Caesar seine Mutter vergewaltigt und es wurde so ausgelegt, dass ihm die Herrschaft über die ganze Welt prophezeit wurde, denn die Mutter im Traum sei niemand anders als die Mutter Erde. Träume vom Inzest und Heirat mit der eigenen Mutter waren nicht ungewöhnlich (s. „Ödipuskomplex“) und nicht als Tabu angesehen.⁵⁶ Nicht nur Julius Caesar, sondern auch seine Gattin Calpurnia hatte einen Traum, in dem ihr Mann erdolcht, seine Vormachtstellung beendet wurde und der Giebel ihres Hauses einstürzte. Sie flehte ihn an, nicht in die geplante Senatssitzung zu gehen, aber Caesar wollte nicht die Senatoren wegen

53 Geibel, *Ebda.*, S. 173.

54 Gregor Weber, „Träume in der römischen Kaiserzeit. Normalität, Exzeptionalität und Signifikanz“, in: Kai Brodersen, Hrsg., *Gebet und Fluch. Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Münster 2001, S. 89-104.

55 Weber, *Ebda.*, S. 89.

56 Geibel, *Ebda.*, S. 92f.

eines Traums seiner Frau ausladen und ging doch hin.⁵⁷ Es war der 15. März, die Iden des März, und eine Gruppe von Senatoren unter der Führung von Brutus und Longinus, die sich gegen ihn als für Rom gefährlichen Diktator verschworen haben, töteten ihn mit 23 Dolchstichen. Er wurde nur 56 Jahre alt, aber sein Tod brachte Rom keinen Frieden, sondern löste einen weiteren Bürgerkrieg aus. Dies illustrierte die Signifikanz gerade der Herrscherträume für die Geschicke des römischen Reichs.

Der berühmte römische Epiker und Dichter Publius Vergilius Maro, genannt Vergil (70 -19 v. Chr.) verfasste die als Nationalepos betrachtete *Aeneis* über den Gründungsmythos der Stadt Rom, in dem er auf die mythologischen Stoffe aus der *Ilias* und *Odyssee* rekurrierte. Träume und Traumerscheinungen sind zentrale, handlungssteuernde Elemente und narrative Mittel in Vergils *Aeneis*. Sie dienen als wichtiges Bindeglied zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt, überbringen Weissagungen, warnen die Helden oder treiben den schicksalhaften Verlauf der Geschichte voran. So wird dem Helden Aeneas auch sein göttlicher Auftrag zur Gründung Roms im Traum übermittelt.

Eines der bekanntesten Werke der römischen Antike ist der zur Weltliteratur zählende Schelmen-Roman *Metamorphosen* (nicht mit Ovids Werk zu verwechseln, deshalb auch meist *Der goldene Esel* genannt) des Apuleius (c. 123- c. 170 n. Chr.).⁵⁸ Apuleius verwendet zahlreiche Träume als er-

zählerisches Mittel zwischen Realität, Magie und Traum bzw. Albtraum. Die Magie bestimmt die Haupthandlung:⁵⁹ Der Ich-Erzähler Lucius kommt auf Geschäftsreise ins Hexenland Thessalien und will dort Einblicke in die Magie erhalten. Beim Versuch, eigene Erfahrungen zu sammeln, kommt es zu einer ‚Zauberpanne‘: Er wird in einen Esel verwandelt. In dieser Gestalt erlebt er allerhand auch leidvolle Abenteuer, bis ihm endlich die Flucht gelingt. Er träumt von der (ägyptischen) Göttin der Magier, der Geburt und der Wiedergeburt, Isis, die im griechisch-römischen Kult auch zur Königin der Unterwelt wurde. Am nächsten Tag frisst er, wie im Traum angekündigt, aus der Hand eines Isis-Priesters eine Rose, die ihn in einen Menschen zurückverwandelt, woraufhin er nach entsprechenden Initiationsriten selbst ein Isis-Priester wird. Hier, wie bei den griechischen Autoren, sind die Träume als Botschaften der Götter an die Träumenden weiterhin ein beliebtes narratives Mittel.

Für die Interpretation der Träume in den nächsten Jahrhunderten waren die Erkenntnisse des berühmtesten antiken griechischen Arztes Claudius Galenos (oder Galen von Pergamon, 129-210 n. Chr.) von großer Bedeutung. Galen hat über die Träume in seiner Abhandlung *De dignotione ex insomniis* als diagnostisches Hilfsmittel geschrieben, denn die durch gestörte Körpersäfte (z.B. schwarze Galle) entstandenen Krankheiten können sich im Traum manifestieren–erordnet dieses Krankheitsbild

57 Giebel, *Ebda.*, S.100f.

58 https://www.litwiss-online.uni-kiel.de/wp-content/uploads/2015/10/ Apuleius_Metamorphosen.pdf

59 Peter von Möllendorff, „Apuleius, Der Goldene Esel oder Von den Folgen der Neugierde“, in: M. Hose (Hg.), *Meisterwerke der antiken Literatur. Von Homer bis Boethius*, München 2000, S. 143-162.

bestimmten Träumen, wie etwa von Rauch, Nebel oder Dunkelheit, zu.

Natürlich haben sich auch die Kirchenväter mit den Träumen beschäftigt, so auch der römische Bischof Augustinus von Hippo (354 - 430 n. Chr.) Sein Antijudaismus, seine Feindschaft gegenüber anderen christlichen Strömungen und seine asketisch-zölibatäre Sexualethik haben seiner Verehrung als christlicher Heiliger bis heute keinen Abbruch getan. Sie basiert auf seinen *Confessiones* (Bekenntnisse, 397- 401). „Dreams can be natural or supernatural. If they are supernatural then their origin lies in God, angels or demons. [...] St. Augustine taught on dreams in his letters to Nebrius and in *De Genesi ad litteram*. He admits both the possibility of God speaking to a person through their dreams and also that some dreams may have a psychological significance insofar as they reflect physiological or mental conditions of the dreamer. ‚Men . . . dream what they need.‘ he says.“⁶⁰

Träume bei den Germanen

Germanen war ein Name, den Caesar nach der Eroberung Galliens (58 - 51 v. Chr.) den rechtsrheinischen Stämmen zur Unterscheidung von den linksrheinischen Galliern verlieh, worüber der römische Historiker Tacitus (c. 58-120 n. Chr.) in seiner ethnographischen Schrift *Germania* (wahrscheinlich 98 n. Chr.) schrieb, und über die im Gefolge der Rückbesinnung auf die Antike im Zeitalter des Humanismus wieder diskutiert wurde.

⁶⁰ <https://www.ewtn.com/catholicism/library/dreams-12575> Die Autoren heben die Trennung von Traum und Vision zum Ziel, wobei im Mittelalter der Traum eine Unterart der Vision darstellt.

In der deutschen Romantik, als die Napoleonischen Kriege zur Entstehung der nicht ganz rationalen Sehnsucht nach nationaler Identität und Einheit führten, wurden die Germanen als tapfer und freiheitsliebend verklärt, zumal die Germanen unter Arminius, dem Cherusker in der Schlacht im Teutoburger Wald im 9. Jahrhundert besiegt hätten.⁶¹ Die germanische Mythologie mit den Göttern wie Wotan, Thor, der Walhalla und den Walküren, denen Richard Wagner den *Ring der Nibelungen* widmete,⁶² faszinierte später die Nationalsozialisten, die sie für ihre völkische Propaganda missbräuchlich umdeuteten und als anderen Völkern überlegen darstellten.⁶³ Die Sammlung deutscher Märchen und Studien zur deutschen Sprache der Gebrüder Grimm trugen zur Instrumentalisierung der germanischen Mythologie bei. Für die Germanen hatten die Träume die Funktion von göttlichen Botschaften und Orakeln. So geht der Begriff Albtraum auf die Alben (Elfen) und Mahren (engl. Nightmare) auf die germanische Mythologie zurück. Es waren diese Geister, die böse Träume verursachten, während die Ahnen als gute Geister in den Träumen eine schützende Funktion übernahmen.

⁶¹ Da auch die Skandinavier zu Germanen gezählt wurden, hat die moderne Forschung die Instabilität ethnischer Identitäten gerade in der Antike betont und dabei auch das vermeintlich dem nationalstaatlichen Denken des 18. und 19. Jahrhunderts entstammende Konzept der Germanen in Frage gestellt. Jörg Jarnut, „Germanisch. Plädoyer für die Abschaffung eines obsoleten Zentralbegriffs der Frühmittelalterforschung“, in: Walter Pohl (Hrsg.), *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*. Wien 2004, S. 107 ff.

⁶² https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-476-00091-0_172

⁶³ Karl Banghard, <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/258737/der-mythos-vom-germanen-ueber-einen-identitaetsstiftenden-kult-im-rechtsextremismus/>

Ein besonderer Fall war das Buch *Wunderbilder und Träume in elf Märchen*. Nicht zufällig in der Zeit der Romantik erschienen: Die Schriftstellerin und Schwester des Dichters Ludwig Tieck, Sophie Tieck-Berhardi (oder Sophie von Knorring 1775-1833), publizierte es 1802⁶⁴. Es handelte sich hier um eskapistische Träume, Teil der romantischen Kunstmärchen in einer Zeit, als Frauen sehr stark gesellschaftlichen Rollenzwängen unterworfen waren und ihre Sehnsüchte und Herzenswünsche in ihren fantastischen Traumwelten verklausulierten und Zuflucht vor der Realität suchten.

Träume im Mittelalter

Zwischen dem 6. und dem 15. Jahrhundert n. Chr. beendete das Mittelalter die griechisch-römische Antike, während das byzantinische Reich im Osten mit der Hauptstadt Konstantinopel ab 395 die Kultur in weiten Teilen Europas bis hin nach Nordafrika bestimmte. Im Jahr 1453 eroberten die Osmanen Konstantinopel und Byzanz ging damit zu Ende aber die römischen staatlichen Strukturen existierten bis ins 13. Jahrhundert weiter. Das Christentum verbreitete sich im konfliktbeladenen Europa, die christliche Orthodoxie beeinflusste entschieden die Kunst und Kultur insbesondere der Balkanländer wie Griechenland und Bulgarien aber auch Russlands, während im 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel der Islam entstand und seine gewaltsame Expansion der neuen Religion in Teilen Südeuropas, West- und Mittelasien sowie Afrikas für Konflikte sorgte. Seit 711 waren die Gebiete auf der

Iberischen Halbinsel – im heutigen Spanien und Portugal, Al-Andalus genannt – von Muslimen beherrscht. Es wurde zu einem multikulturellen Zentrum, in dem zwar die Künste, Wissenschaften, Medizin, Astronomie und der Handel eine Blüte erlebten. Allerdings war Juden und Christen unter der Herrschaft der wechselnden muslimischen Stämme nur der Dhimmi-Status erlaubt, in dem die Untertanen für ihre Tolerierung einen Tribut an die Kalifen zahlen mussten. Der Islam herrschte dort fast 800 Jahre, bis 1492, und es war keineswegs, wie gerne falsch dargestellt wird, die reine Idylle der Toleranz in einer friedlichen Koexistenz zwischen den Religionen (Convivencia).

Im Jahre 1066 fand in Granada ein Massaker an den Juden statt, das als das erste Pogrom auf europäischem Boden gilt und bei dem 4000 Menschen umgebracht wurden. Im christlichen Bereich waren die Klöster bedeutende Stätten der Bildung aber der christliche Fanatismus brachte die Kreuzzüge mit sich (1096-1270), die wie „heilige Kriege“ mit dem Ziel der Befreiung Jerusalems von der muslimischen Herrschaft brutal geführt wurden: Sie trafen wiederum insbesondere die Juden Europas, die eine wichtige und einflussreiche Bevölkerungsgruppe bildeten. Die Muslime wurden 1492 aus Andalusien von Isabella I. von Kastilien (der Katholischen) und Ferdinand von Aragón vertrieben. Allerdings haben diese Herrscher in ihrem Eifer gemäß dem Alhambra-Edikt auch die zur Konversion unwilligen Juden aus Spanien mit vertrieben, ihre Vertreibung aus Portugal folgte 1496 ebenfalls auf ihren Druck hin. Damit verloren beide Länder eine hochgebildete Schicht, die zudem maßgeblich

64 Neuauflage 1823 und 2000, hrsg. von Hannelore Scholz.

an Portugals Entdeckungen der Überseegebiete einschließlich Amerikas durch Kolumbus beteiligt war. Das Edikt wurde erst 1992 (sic!) offiziell aufgehoben. Die als Reconquista bekannte Rückeroberrung brachte die Spanische Inquisition (1478-1834) mit sich, die ein religiöses Terrorregime etablierte und die als Nichtkatholiken verdächtigen getauften Juden (Conversos), Muslime (Moriscos) sowie Ketzer und Protestanten verfolgte. Folter und Verbrennungen auf dem Scheiterhaufen haben dem Ruf der Kirche und Spaniens in der Welt Schaden zugefügt und dem Hexenwahn in Mittel- und Nordeuropa Auftrieb gegeben.

Die mittelalterliche Literatur ist außerordentlich reich an Traum- und Visionsberichten, wie A. P. Bagliani und G. Stabile in der Einleitung zu ihrem Sammelband *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien* schreiben, wobei sie sich nur dem Abendland widmen, darin allerdings sowohl der religiösen wie weltlichen Erzählliteratur (Evangeliiare, Epen, Wunderberichte, Heiligenviten, Psalter, Stundenbücher Exempla usw.) als auch der bildenden Kunst. Weissage- und Warnträume sind im Mittelalter vor allem Herrschern und Heiligen vorbehalten. Der Traum bedarf, im Prinzip, immer der Auslegung, denn er hat einen zeichenhaften Charakter; er verweist auf eine andere Wirklichkeit. Diese Sicht des Traumes ist Ausfluss jener typisch mittelalterlichen Auffassung von der Zeichenhaftigkeit und Lesbarkeit der Welt: alle Erscheinungen dieser Welt sind sichtbar gewordene Sprache Gottes.⁶⁵

⁶⁵ Agostino Paravinci Bagliani und Giorgio Stabile, hrsg., Stuttgart, Zürich 1989, S.8.

Die erste große Dichtung des Mittelalters, die sich insgesamt als Schilderung eines Traumes eines Zwanzigjährigen ausgibt, ist der bekannte französische *Rosenroman*.⁶⁶ In der Tradition der höfischen Dichtung im Languedoc, verfasst von den Klerikern Guillaume de Lorris (um 1235 begonnen, vollendet c. 1280) und Jean de Meun (oder Meung), handelt der erste Teil 4058 Verse) von der durch Amor im Traum herbeigeführten Liebe zu einer allegorischen Rose, einer idealen Frau. Nach dem frühen Tod von Lorris (c. 1200-1238) vollendete Jean de Meun das Werk, das auf 22.068 Verse anwuchs, in dem er über moralisches und unmoralisches Handeln räsionierte und mit einer misogynen Einstellung zur Frau als Verkörperung der sündhaften Wollust als Versuchung für den Mann sowie einer, da selbst im Zölibat lebend, misogamen Haltung der Ehe gegenüber dem Roman eine völlig konträre – didaktische – Richtung, gab. Für de Meun war die Leidenschaft zwischen Mann und Frau eine „maladie de l'âme“, eine seelische Krankheit, wobei er den Mann auf das Geschlechtliche reduzierte.⁶⁷ Er bekämpfte das höfische Ideal aus bürgerlicher und christlicher Sicht, der Traum wurde bei ihm zum didaktischen Instrument im negativen Sinne.

Im christlichen Mittelalter sind die biblischen Träume als direkte Mitteilungswege der göttlichen Offenbarung. Ihre damaligen Darstellungen sind bis heute an vielen Glasfenstern der Kathedralen und in den illuminierten

⁶⁶ Eberhard König, „Atant fu jourz, et je m'esveille“. Zur Darstellung des Traums im Rosenroman“, in: Bagliani/Stabile, *Ebda.*, S. 171.

⁶⁷ Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris 1939, S. 150f.

Handschriften enthalten. Zur Zeit der Kreuzzüge spiegelten die Träume der sie organisierenden Päpste, wie Gregor VII. (1187) oder Gregor IX. (1227-1241), ihren persönlichen Einsatz für die Kreuzzüge wider. Die *Hebräische Bibel* wie auch das *Neue Testament* waren ja ständige Begleiter der Könige, Päpste, Mönche und der Chronisten. So wurden zum Beispiel die Träume von Joseph häufig heraufbeschworen und illustriert, wie der von Josef, als er dem Pharao seinen Traum erklärt:⁶⁸

Die Verklärung des Heiligen Hieronymus von Stridon (347-420) gehört zur christlichen Ikonologie. Der Theologe und Schutzpatron der Gelehrten, Studenten und Übersetzer, als einer der Kirchenväter betrachtet, hatte als Bibelkommentator in der Stadt Bethlehem die gesamte Bibel ins Lateinische, in die *Vulgata*, übersetzt. Er lebte als strenger Asket, war ein Bekämpfer der Häresie, stand als Mönch Klöstern vor und hat lange als Einsiedler gelebt, auch auf seinen Pilgerreisen in den Orient. Er kannte Cicero und Platon, die ihm jedoch als Heiden suspekt waren. Um ihn ranken sich viele Legenden, von denen die bekannteste ist, wie er, in seiner Einsiedelei, einer Felsenhöhle, einem verletzten Löwen einen Dorn aus der Tatze zog und der zahm gewordene Löwe ihm fortan Gesellschaft leistete. Hieronymus hat in seinen Briefen (*Epist.* 22,30) über einen Traum berichtet, den er im Fieber gehabt haben soll. Er

68 *Bible Historiale*, France, Paris, ca. 1415, MS M.394 fol. 32v aus The Morgan Library, New York, <https://cor-sair.themorgan.org/vwebv/holdingsInfo?bibId=112314>; Zahlreiche Darstellungen der Träume Josephs in Ägypten sind ebda., auf S. 27-34; S. 43 Der Traum Josephs von den Garben und den Gestirnen in der Kathedrale von Bourges (Glasmalerei) abgebildet. Von Guyart Moulins, c. 1251-c. 1297. Vgl. J. Le Goff, *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, 1971.



sah sich darin vor dem Richterstuhl Gottes, wo er als „Ciceronianer“ und nicht als Christ bezeichnet wurde, woraufhin er ausgepeitscht wurde. Dies hat ihn, wie er in didaktischer Absicht schrieb, sehr tief getroffen, woraufhin er sich für eine weltabgewandte Lebensweise entschieden hatte. Der sich zum Auserwählten stilisierende Hieronymus, den Gott persönlich im Traum warnte, wurde zum exemplarischen Bekehrten. Das legte er in seinem recht ausführlichen *Libellus de virginitate*, dem 22. Brief an Julia Eustochium nieder. Sie war eine römische Adelige, die ihr Leben in Keuschheit verbringen wollte und er warnte sie vor den Verlockungen der heidnischen Literatur. Damit vollzog er eine Abkehr von der antiken, heidnischen, Bildungskultur.⁶⁹ Die heidnische Antike musste

69 Barbara Feichtinger, „Der Traum des Hieronymus – ein Psychogramm“, in: *_journals_vc_45_1_article_p54_4_preview (2.) pdf*.

dem christlichen Mittelalter Platz machen, eine neue Epoche brach an. Hieronymus' Bekehrungs-Traum könnte dafür als programmatisch angesehen werden. „Erst im Laufe des 13. Jahrhunderts wandelte sich die Einstellung. Man lernt, heidnisches und christliches Erbe miteinander zu verbinden und mit dieser gelungenen Synthese zu leben. Im 14. Jahrhundert, im Milieu der Papstkurie von Avignon, sowie im 15. Jahrhundert bei den italienischen Humanisten, wird der Traum des Hieronymus ein rein historisches Ereignis, die Erinnerung an ein kulturelles Erbe.“⁷⁰

Zwischen dem 3. und dem 7. Jahrhundert entstanden der *Jerusalemer Talmud* und der *Babylonische Talmud*, die rabbinischen Kompendien der überlieferten jüdischen Lehre und der Gesetze. Träume im Judentum haben spätestens ab der mittelalterlichen Kabbala, welche die aus der talmudischen Zeit überkommenen Traumvorstellungen in ein festes kosmologisch -theologisches Weltbild mit massiven dualistischen Zügen eingeordnet hat, eine sehr wichtige Bedeutung bekommen.⁷¹ Das traditionelle Judentum hat die Träume deshalb so ernst genommen, weil sie als prophetische Mitteilung aus der himmlischen Welt betrachtet wurden. Da gab es allerdings ein sehr ernstes Problem. Schon in der talmudischen Antike und noch mehr in der mittelalterlichen Kabbala glaubte man an eine finstere Gegenwelt, die voller böser

Dämonen ist. Und diese Dämonen können ihrerseits einen direkten Einfluss auf die Träume des Menschen nehmen. Die Traumdeutung bekam die Aufgabe, die „reinen“ von den „unreinen“ Träumen zu unterscheiden. Und es setzte sich die Maxime durch, dass die Bedeutung eines Traums seiner Deutung folgte. Aber auch inzestuöse erotische Träume finden im Talmud eine positive Betrachtungsweise. Allerdings wurde in der Wirklichkeit ein solches Verhalten streng bestraft. Später, ab 1800, haben Träume im osteuropäischen Hasidismus ebenfalls eine sehr wichtige Rolle gespielt.⁷²

Der bedeutendste jüdische Gelehrte des Mittelalters Moses Maimonides (Rabbi Mosche Ben Maimon, 1138-1204) stammte aus Andalusien. Er war in Cordoba als Theologe, Arzt, Astronom, Rechtgelehrter und Philosoph tätig, musste aber nach der Invasion der judenhassenden Almohaden auswandern, weil er nicht zum Islam konvertieren wollte. Lange fand die Familie keine Dauerbleibe, bis sie sich in Fustat bei Kairo niederließ, wo er starb. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk in Judäo-Arabisch war der *Führer der Unschlüssigen* (zwischen 1190-1200 entstanden), in dem er seine Traumtheorie darlegt: Das, was den Menschen am Tag beschäftigt, kehrt in den Träumen wieder. Aber für Maimonides haben die Träume auch eine starke psychologische Funktion, nämlich die Seele von den weltlichen Begierden zu reinigen und sie Gott näher zu bringen. Im Schlaf, so Maimonides, in einem wahren Traum, gewinnt die gereinigte Seele Erkenntnisse, die im Wachzustand eine intensive intellektuelle Tätigkeit erfordern.

70 Daniel Russo, „Humanist und Christ – Der Traum des heiligen Hieronymus in der italienischen Kunst des 15. Jahrhunderts“, in Bagliani/Stabile, *Ebda.*, S. 137.

71 Karl Erich Grözinger, „Träume und Traumdeutung im Talmud und in der späteren jüdischen Literatur“ (Vortrags MS).

72 Grözinger, *Ebda.*

Die Traumdeutung im Islam (entstanden im 7. Jahrhundert) hat ebenfalls eine lange Tradition, sie wird wichtig genommen, denn sie stammt aus dem Koran und den Hadithen. Im *Koran* wird der biblische Traum von Joseph (Prophet Yusuf) nacherzählt, der elf Sterne, die Sonne und den Mond sah, die sich vor ihm niederwarfen. Sein Vater Jakob deutete das als Vorhersage der hohen Stellung seines Sohnes, der im Islam Allahs Prophet werden würde, was er aber seinen neidischen Brüdern nicht erzählen sollte. Im Islam sind die Träume ebenfalls Mittel der göttlichen Kommunikation mit dem Gläubigen. Nach dem Propheten Mohammed ist jeder Traum eine Mitteilung, die nicht nur von den jeweiligen Alltagserfahrungen, sondern auch von den gesellschaftlichen oder religiösen Traditionen geprägt werden, gute Träume kommen von Allah, die Albträume vom Satan. Schlechte Träume sollten niemandem erzählt werden, aber die dritte Sorte der Träume kommt aus dem eigenen Unterbewusstsein und man kann mit ihnen verfahren, wie man möchte.⁷³

Das Mittelalter wird noch den archaischen Gesellschaften zugerechnet und hier liegt der hauptsächliche Unterschied in der Mentalität im Vergleich zur Gegenwart: „währenddem in unserer Kultur Träume im allgemeinen ausschließlich als Manifestationen der eigenen Seele begriffen werden, also als Verarbeitungsprozesse von Erlebnissen [...], vielleicht auch als Manifestationen von genetisch mitgegebenen Urerfahrungen (Archetypen) [... in den archaischen Gesellschaften] gelten die Träume als Bot-

schaften einer real außerhalb des Kopfes des Sehers existierenden Welt, besonders einer nicht so wahrnehmbaren.“⁷⁴

Mit der Reformation, die 1517 ihren Anfang nahm, begann der Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit. Luther als katholischer Augustiner-Mönch und Theologieprofessor, wenn auch abtrünnig, hat die Reformation, die von frühen Reformatoren angestoßen wurden, zu Ende gebracht, womit er die bis heute existierende Umwälzung verursachte.⁷⁵ Er hatte zwar seine Wurzeln in spätmittelalterlichen Strukturen, aber beendete die Einheit des mittelalterlichen Glaubens und gab den Weg frei für individuelles Denken und eine moderne Gesellschaftsordnung, in der es gegen die Feudalherrschaft ging. Dies geschah jedoch nicht ohne religiöse, politische und gesellschaftliche Konflikte, denn die Christenheit in Westeuropa erfuhr eine tiefe innere Spaltung, was im 16. und 17. Jahrhundert zu territorialen Kriegen und blutigen Kämpfen zwischen Katholiken und Protestanten führte. Es war eine sehr krisenbeladene Zeit, es herrschte eine angstvolle Umbruchstimmung, in der die alte christliche Ordnung zerbrach und in der die Träume Hilfe und eine Form der Bewältigung boten.

74 Peter Dinzelsbacher, „Der Traum Kaiser Karls IV.“, in: Bagliani/Stabile, *Ebda.*, S. 163.

75 Sein Vorläufer waren der Böhme Jan Hus (c. 1370-1415), der in Konstanz als Ketzer verbrannt wurde, sowie der Zeitgenosse Züricher Huldrych Zwingli (1484-1531), der in dem zweiten Kappelerkrieg zwischen den katholischen und den reformierten Kantonen getötet wurde. Der dritte Reformator war Johannes Calvin (eigentlich Jehan oder Jean, 1509-1564), der als Protestant aus Frankreich fliehen musste und in Genf 1536 die Reformation einführte. Luther kam zu Hilfe die Erfindung des Buchdrucks durch den wohl aus Mainz stammenden Johannes Gutenberg (eigentlich Gensfleisch), was die Verbreitung seiner Thesen sehr begünstigte.

73 <https://traum-deutung.de/islam>; <https://www.ndr.de/kultur/sendungen/freitagforum/Goettliche-Kommunikation-Traeume-im-Islam,traeume136.html>

Mit der Veröffentlichung seiner 95 Thesen gegen den Ablasshandel am 31. Oktober 1517, die Luther an die Tür der Schlosskirche von Wittenberg in Brandenburg geschlagen haben soll, wurde die Reformation vollzogen.

Martin Luther (1483–1546) stand Träumen – neben Weissagungen und Visionen – skeptisch und überwiegend negativ gegenüber. Er sah in ihnen oft Teufelswerk, das Menschen dazu verführt, Gott zu versuchen. Seine Skepsis bezog sich auf die vermeintlich fehlende Verlässlichkeit auch der biblischen Träume. Dennoch notierte er eigene Träume, war von Zeichen, Vorzeichen und Omina zugleich fasziniert und geängstigt, und nutzte die Traumdeutung gegen seine Ängste sowie für die Übermittlung politischer Botschaften. So standen hier nah beieinander die Traumdeutung und Traumkritik. Die *Tischreden Doctor Martin Luthers*, von seinen verschiedenen Schülern ab 1531 gesammelt und niedergeschrieben, wurden zum ersten Mal 1566 von einem der Schüler und Kompilatoren in Eisleben herausgegeben. Ob alle Zitate tatsächlich authentisch oder nachgedichtet sind, ist nicht ganz sicher. Über die Träume heißt es dort z.B.:

„Ich habe Gott gebeten, dass er mir keine irrigen und ungewissen Träume schickt und mir keine Engel zeigt und keine Zeichen, denn ich kann ihr nicht gewarten, und auch brauche ich sie nicht, weil ich das Wort habe. Und der Teufel quält die Menschen gar sehr mit Träumen.“⁷⁶

⁷⁶ Die *Weimarer Ausgabe* (W.A.) von Luthers Schriften hat 119 Bände, 6 davon sind die *Tischreden* (WA TR). (Zitat aus W.A. I 801 und III 3049)

Träume in der Renaissance (1420-1620)

Der italienische Dichter Francesco Petrarca (1304-1374) gilt als der „Vater des Humanismus“, der durch die Wiederbelebung der antiken Philosophie und Literatur (z.B. Cicero) die Renaissance einläutete. Neben ihm gilt sein Freund Giovanni Boccaccio (1313-1375) gleichfalls als ein Wegbereiter des Humanismus in Italien. Noch im Christentum verwurzelt, forderte er die Befreiung von der mittelalterlichen Scholastik und der kirchlichen Bevormundung und betrachtete das Studium des antiken Denkens, nicht mehr der Kirchenväter, als den Menschen sittlich veredelnd. Die selbstbewussten, für die Freiheit des Individuums einstehenden, reformatorischen Bewegungen und die Reformation selbst, eröffneten mit der Renaissance eine in ganz Europa wirksame neue Epoche. Die reichen, stolzen italienischen Handelsstädte wie Venedig und Florenz gaben den Ton an, es folgten der wissenschaftliche Aufbruch, die kulturelle Umwälzung in den Künsten und der Musik. Es entstand ein neues Menschenbild, in dem die Vernunft, die individuelle Handlungsfreiheit, das Streben nach persönlichem Glück und Würde sowie ein verantwortungsvolles, ethisches Handeln der Gesellschaft unabhängig von der Religion als moralischer Kompass dienen sollte. Diese humanistischen Merkmale der Renaissance zeichneten den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit aus. Später führten sie zur Aufklärung. Die Träume wurden seit der Renaissance „aus unaufhörlich wechselnden Blickwinkeln wahrgenommen und beschrieben: als Schauplatz eines metaphysischen Ordnungsanspruchs, als Spielfeld dunkler,

vernunftferner Mächte, als Theaterbühne für die Interaktion von Leib und Seele, als Arsenal einer okkulten, naturmagischen Gelehrsamkeit, als Spiegel geschlossener körperlicher Abläufe und als Magazin der sexuell beherrschten Kräfte des Unbewußten.“⁷⁷ Träume nehmen auch besonders in der neuzeitlichen europäischen Literatur einen breiten Raum ein, um das nächtliche Seelenleben des Menschen zur Anschauung zu bringen.

In Petrarcas Liedersammlung *Canzoniere*, die der Dichter an seine große Liebe Laura schrieb, die 1348 starb und die er betrauerte, ist auch von Träumen die Rede. Laura entsprach dem Typus der kalten, abweisenden und damit unerreichbaren Fraum, die in der Renaissance besungen wurde und zu Träumen anregte. Nach ihrem Tod erscheint sie Petrarca in seinen Träumen, die für ihn eine philosophische und eine poetische Dimension haben. Diese Träume waren teils tröstlich, aber zeigten zugleich die Welt und die irdischen Begierden als trügerisch, weshalb er das irdische Leben als einen „breve sogno“, einen kurzen Traum sah, und sich deshalb dem Göttlichen, Ewigen, zuwandte. Die *Trionfi* (c. 1350.1374) Petrarcas allegorisches Alterswerk, enthält sechs Triumphe, die aus Visionen bz. Träumen bestehen, mit denen die Überwindung des Todes gelingt – die Liebe, Keuschheit, den Tod, den Ruhm, die Zeit und die Ewigkeit. Im Reich Gottes findet die Wiedervereinigung der Liebenden und ihre Erlösung statt.

In Boccaccios bis heute berühmten Hauptwerk *Decamerone* (1349-1353)

setzte sich der Novellist mit den Träumen auseinander, als einem psychologischen Phänomen und einem mystischen Vorzeichen, welche das Schicksal seiner – zeitgemäß gezeichneten Figuren - ankündigen. Vielfach nahm Boccaccio, der sich typischerweise für einen Erzähler des 14. Jahrhunderts mit der Traumdeutung und Traumbüchern befasste, Bezug auf Artemidor und insbesondere den spätrömischen neoplatonischen Philosophen Macrobius Ambrosius Theodosius (c. 385/390- c. 430). Dieser hat in seinem Werk *Commentarii in Somnium Scipionis* (Kommentar zu Scipios Traum, der bei Cicero zu finden ist) eine Einteilung der Träume in fünf Kategorien vorgenommen, wobei er als erste Albträume nannte, die physische und psychische Ursachen haben sowie Trugbilder und halluzinatorische Zustände kurz nach dem Einschlafen oder vor dem Aufwachen, die keine reale Bedeutung haben; ferner prophetische bedeutsame Träume, die geheimnisvoll sind und entschlüsselt werden müssen bzw. Träume, die zukünftige Ereignisse genau vorhersagen, oder Orakelträume, mit Ratschlägen durch einen Gott, einen Verwandten beziehungsweise einen Heiligen.⁷⁸ Im *Decamerone* werden zahlreiche Träume geschildert, die die Handlung prägen, so wird z.B. in der 6. Novelle des 4. Tages das tragische Schicksal des Liebespaares durch prophetische Träume angekündigt.

⁷⁷ Peter-André Alt, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, München 2002, S.9.

⁷⁸ https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/3992/1/Weber_Traeume_und_ihre_Deutung_2008.pdf; Gregor Weber, „Träume und ihre Deutung. Kontinuitäten und Rezeptionen von der Antike zur Renaissance“, in: Peer Schmidt, Gregor Weber (Hg.), *Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock*, Berlin 2008, S. 27-56.

Das Motiv des Traumes nutzte der Dichter und Chronist Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527) vor allem in seinen Komödien, um die menschlichen Schwächen zu parodieren. In der Komödie *Clizia* (1525) ist es der „komische Alte“, der Florentiner Nicomaco, der sich in die junge Clizia unsterblich verliebt und von ihr träumt. Sein realitätsfremder Liebeswahn führt zu allerlei lustigen Verwicklungen. Machiavelli warnte vor Schwächen und Begierden, denn ein irrationales Verhalten setze den Verstand der Menschen außer Kraft. Er plädierte für den Realismus, allerdings gibt es eine Legende, wonach er kurz vor seinem Tod eine Traumvision vom Jenseits hatte: Er sah das Paradies, wo Heilige und armselige elende Bettlergestalten und die Hölle, in der Denker und Politiker der Antike in einer Art Symposium versammelt waren. Er selbst wählte, um mit den Herrschern über Politik debattieren zu können, die Hölle. Das war seine Vorstellung vom Glück. Machiavelli gilt seit dem Erscheinen seiner beiden, bis heute aktuellen Werke, das über die Kunst des Herrschens, *Il Principe* (ursprünglich *De principatibus*, Der Fürst, c. 1513 entstanden, mit päpstlicher Erlaubnis 1532 posthum veröffentlicht) sowie die *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Abhandlungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius. Gedanken über Politik und Staatsführung bzw. Vom Staate, 1513-1519) über den berühmten römischen Geschichtsschreiber (c. 59 v. Chr. - c. 17 n. Chr.) als einer der bedeutendsten modernen Staatsphilosophen. Nach ihm benannt ist die politische Philosophie der Skrupellosigkeit als negativ konnotierter Begriff „Machiavellismus“

(1576 von dem hugenottischen Autor Innocentz Gentillet geprägt), nach welcher zur Erlangung oder Erhaltung der Macht, dem Herrscher jedes Mittel erlaubt ist, bis hin zur Gewaltanwendung, ohne auf Recht und Moral Rücksicht zu nehmen. Der Autor Machiavelli, sehr modern denkend, betrachtete die Religion als ein politisches Werkzeug, um das Volk zu lenken, was bei Karl Marx (1818-1883) in seiner Einleitung zu *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/44) mit dem Spruch über die Religion als „Opium des Volkes“ bekräftigt wurde. Machiavelli akzeptierte die Autorität und Einmischung der Kirche in die Politik nicht und wollte einen starken, säkularen Staat. Für die Nachwelt hatte er mit dem nicht gerechtfertigten Ruf zu kämpfen, ein zynischer Einflüsterer der Tyrannen zu sein und noch der Philosoph Bertrand Russell (1872-1970) bezeichnete den *Principe* sogar als ein „Handbuch für Gangster“. ⁷⁹ Machiavelli fiel bei den Medici in Ungnade, denn er fand, dass ein Fürst zwar grausam und berechnend handeln müsse, trotz allem aber nicht verhasst, bloß eher gefürchtet als geliebt sein sollte. Das Buch wurde 1559 von der katholischen Kirche verboten, weil es den Moralvorstellungen der Renaissance widersprach, wonach ein Herrscher den Idealen der Gerechtigkeit und christlicher Barmherzigkeit entsprechen sollte, und es blieb bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Index. Machiavelli warnte darin vor gefährlichen weltfremden Träumen, utopischen Vorstellungen und Illusionen, weshalb sie für ihn kein Thema waren.

⁷⁹ Olivier Pironet, „Der Fall Machiavelli“, in: *Le Monde diplomatique*, 08.11.2013,

Besonders ergiebig für die Geschichte der Schlaftheorien in der Renaissance war der fünfbändige Romanzyklus *Gargantua et Pantagruel* (zwischen 1532 und 1564 erschienen) von François Rabelais (c.1483 oder 1494 -1553). Er war Ordensbruder, praktizierender Arzt und Schriftsteller. Die beiden grotesken Protagonisten, die Riesen Gargantua und sein Sohn Pantagruel, erleben im Stil der – hier paradierten - Ritterromane allerlei Abenteuer, gemäß den Untertiteln *Les horribles et épouvantables faits et prouesses du très renommé Pantagruel, Roi des Dipsodes, fils du grand géant Gargantua. Composés nouvellement par maître Alcofrybas Nasier* (Die schrecklichen und entsetzlichen Abenteuer und Heldentaten des hochberühmte Pantagruel, König der Dipsoden, Sohn des großen Riesen Gargantua. Neu zusammengestellt von Meister Alcofrybas Nasier [ein Anagramm von François Rabelais]) oder *La vie très horricque du Grand Gargantua, père de Pantagruel* (Das sehr schreckliche Leben des Großen Gargantua, Vater von Pantagruel). Das Werk, mit konkreten historischen und geographischen Bezügen - in seiner Entstehungszeit fanden z.B. Kämpfe zwischen der katholischen Orthodoxie und den Calvinisten statt, die Rabelais thematisiert - markiert auch sprachlich polyglott, mit vielen Anleihen aus dem Griechischen, Hebräischen, dem antiken und mittelalterlichen Latein sowie französischen Dialekten, eine literarische Epochengrenze zwischen dem Mittelalter und der Renaissance. In dem posthum erschienenen 5. Band *Pantagruel* findet sich eine satirisch verkleidete Kritik an dem korrupten und vergnügungssüchtigen Klerus. Wie bei Medizinern üblich, werden darin auch biologische und ana-

tomische Themen behandelt, allerdings in einer für einen Mönch ungewöhnlichen, drastisch-realistischen, bzw. derb-obszönen komischen Weise: Er bedient sich nicht nur aller Sprachstufen von Obszönitäten aus der Gosse, sondern bis hin zur gelehrten Sprache der Scholastiker.⁸⁰ „Der von Rabelais ganz materiell gedachte Körper des Volkes erweist sich als unsterblich. Die für dieses Volk stehende, oral fixierte Figur des gefräßigen und durstigen Riesen, war in Frankreich historisch stets mit Fülle und Überfluss verbunden“, schreibt darüber der bedeutende russische Literaturwissenschaftler und Kunsttheoretiker Michail M. Bachtin (1895-1975).⁸¹ Das Werk war sehr erfolgreich und ist bis heute eine Inspiration für internationale Schriftsteller. Träume und ihre Deutungen sind für Rabelais allerdings ein wichtiges erzählerisches Mittel. So sucht z. B. im 3. Buch (Kap. 13-14) der heiratswillige Gefährte von Pantagruel, Panurge, auf dessen Rat eine Antwort auf seine Zweifel bezüglich der Ehe und der Treue seiner künftigen Frau auch in den Träumen. Er berichtet Pantagruel von seinem Traum, in dem ein riesiger Phallus in ihn eindringt, was er als ein Zeichen für höchste Potenz und großes Liebesglück interpretiert, allerdings wachsen ihm Hörner auf dem Kopf, nachdem eine schöne Frau erscheint und ihm einen Ehering auf den Finger steckt. Das sieht Pantagruel als Warnung vor der erwartenden Untreue Panurge gegenüber, ein schlechtes Vorzeichen für

80 Christian Köllerer, „Rabelais: Gargantua und Pantagruel (1)“, in: <https://www.koellerer.net/2007/07/22/rabelais-gargantua-und-pantagruel-1/>

81 Rainer Warning, „Konterdiskursivität bei Rabelais“, in: *Erzählen und Episteme: Literatur im 16. Jahrhundert*, hrsg. von Beate Kellner, et al., Berlin, New York 2011, S. 21–40.

die Ehe. Die Deutung dieses Traums wird dann noch von dem Orakel der Sibylle zu Panzoust erbeten. Die menschliche Unsicherheit bezüglich der Zukunft, die ihn auf unterschiedliche Weissagungen zurückgreifen lässt, wird von Rabelais einerseits als Satire auf die zeitgenössische Traumdeutung gestaltet, denn man pflegte, Träume und Orakel zu befragen, andererseits wird von ihm die Kluft zwischen dem menschlichen Wunschenken und den realistischen Möglichkeiten philosophisch betrachtet. Ein posthum erschienenes Buch mit 120 bizarren und grotesken Holzschnitten mit Monstern und Chimären, aus dem Jahr 1565, das Rabelais zugeschrieben wird, hat die Surrealisten inspiriert, wie vor allem Salvador Dali in seinen *Pantragruel Series* (siehe auch weiter unten). Es trägt den Titel: *Les Songes drôlatiques de Pantagruel* (Die Trollatischen [tollkühnen] Träume des Pantagruel).⁸²

Auch der deutsche Humanist Philipp Melanchthon (1497-1560) verband den christlichen Glauben mit der antiken Philosophie und beschäftigte sich intensiv mit der Traumdeutung. Wie Galenus ging er der Frage nach, ob sie physiologischer Natur waren, z.B. durch Körpersäfte, oder von höheren, spirituellen Mächten stammten. Melanchthon hat Ryffs deutsche Ausgabe von Artemidor eingeleitet, die Schrift verteidigend, welche die in den Träumen als Perversionen kritisierten Praktiken wie den oralen Sex oder Sado-Masochismus, beinhaltet. Die Krisenstimmung der Epoche wurde schon von dem kalabresischen Abt Joachim von Fiore (Goacchino da Fiore oder Flore, c. 1130/1835 – 1202) in seiner



82 XXXI Panurge, Jacques Martel, Paris 2020.

trinitären Zeitenlehre und seinem Milenarismus (Chiliasmus) angelegt: Die Zeit des Vaters („Altes Testament“), des Sohnes („Neues Testament“) und die des Heiligen Geistes, die allerdings gemäß der *Offenbarung* 21 als das glückliche Dritte Reich, das nach dem Sieg über den Antichristen siegreich hervorgeht. Die Usurpation dieser Vorstellung durch die deutschen Nationalsozialisten ist nicht zufällig erfolgt. Die Kirche hat damit jedoch als Häresie ein Problem gehabt. Alt vermutet: „Im Hintergrund mag dabei auch die scharfe Kritik gestanden haben, mir der nicht wenige Humanisten die Spekulationswut der Epoche tadelten, Hexenwahn (geschürt durch das *Malleus Maleficarum* („Hexenhammer“, 1487 der Dominikaner Heinrich Institoris und Jakob Sprenger), apokalyptische Visionen, astrologische Prophezeiungen und mystische Verkündungen“⁸³ Sie waren von der Angst vor dem Weltuntergang begleitet, wogegen sie wiederum Stimmen regten, die vor der unchristlichen Orakelgläubigkeit warnten. Melanchton führte die Ursache der natürlichen Träume ebenfalls auf die von Galenus beschriebenen Körpersäfte zurück, wobei die ‚dämonischen‘ Träume durch manipulative böse Mächte, welche die Körpersäfte aus dem Gleichgewicht brachten, hervorgerufen würden. Für Melanchton, der sich auf Augustinus’ *Confessiones* beruft, verbürgte allein die göttliche Qualität und ihre Vernunft der Weissagung im prophetischen Traum.⁸⁴ Wir sehen also wie über Jahrtausende die Frage der Zuverlässigkeit der Träume die Men-

schen beschäftigte und sie ihrer Zeit gemäß jeweils nach den Antworten darauf suchten, was auch René Descartes tat, von dem weiter unten die Rede sein wird. Die psychosomatischen wie physiologischen Aspekte bzw. religiösen Prägungen schlugen, sich in den jeweiligen Traumdeutungen nieder, aus denen eine Art Psychogramm der Menschheit sichtbar wird.

Zu den Renaissance-Autoren, die sich über die Träume äußerten, gehört der französische Philosoph Michel de Montaigne (1533-1592).

„The most important method in early modern erudite contexts to consider the knowledge and dream problem deals with the difference between dream and reality. Michel de Montaigne (1533–92), René Descartes (1596–1650), and Blaise Pascal (1623–62) gave the crucial keywords and basis here. They opened for European culture a new perspective on anthropological opinions of dreams. Neither Montaigne nor Descartes or Pascal accepted a fundamental difference between the dreamed perception and state of wakefulness. Montaigne reflected the difficulties of distinguishing the valency of the dreamed insights and the daydreamed figments of imagination (*rêveries*). In a positive sense, Montaigne established the meditative reverie as a possibility to gain knowledge. It is quite clear that daydreaming and meditations on the one side, and visionary dreams on the other, must be distinguished. It is nevertheless evident and important to remark that the perception and the construction of daydreamed knowledge

83 Alt, *Ebda.*, S. 57.

84 Alt, *Ebda.*, S. 59.

are fundamentally shaped by the vivid tradition of visionary dreams.“⁸⁵

In dem langen Aufsatz über Montaigne „Montaigne entre la rêverie et la pensée“⁸⁶ schrieb Michel Adam:

„Lorsqu'on rencontre chez Montaigne le cogito du rêveur, c'est pour exprimer une expérience que la nature propose dans une individualité. À mesure que mes resveries se presentent, je les entasse; tantost elles se present en foule, tantost elles se traînent à la file. Je veux qu'on voye mon pas naturel er ordinaire... Je me laisse aller comme je me trouve. L'argumentation viendra donc de l'incitation procurée par le réel [...] Il faut énoncer également qu la rêverie et la pensée peuvent cohabiter.“ (S. 258f.)

Der englische Dramatiker, Gelehrte und Geistliche Robert Burton (1577-1640) räumte ebenfalls der Humoralpathologie einen vorrangigen Einfluss auf die Phantasietätigkeit und damit die Träume ein. Sein bis heute bekanntestes Werk ist die medizingeschichtliche Studie über die Depression *The Anatomy of Melancholy* (erstmal erschienen 1621 unter dem Pseudonym Democritus Junior, allerdings nicht mit dem griechischen Philosophen, Astronomen und vielseitigem Gelehrten Demokrit, c. 460/459 -ca. 370 v. Chr. zu verwechseln) befasste sich mit der „Force

of Imagination“, die auch mit den metaphysischen Träumen zusammenhängt,⁸⁷ wie sie Artemidor u.a. beschrieben haben. Burton unterscheidet drei Formen des Traums – „natural, divine, demonical“ – aber anders als Melanchthon verzichtet er auf die „prophetischen Träume“, übernimmt allerdings auch noch die galenische Körpersäfte-Lehre, die *humores*. Wobei die Humoralpathologie für die gesamte europäische Frühe Neuzeit aktuell ist.⁸⁸

Der Humanismus und die Renaissance ermöglichten eine neue Kunst, die, auch ein neues Menschenbild und neue Techniken, realistischere, dreidimensionale Formen sowie revolutionäre Ideen mit sich brachte, die sich bereits durch die Italiener Cimabue (eigentlich Cenni die Pepo, 1240-1302) und Giotto di Bondone (c.1267/1276 -1337) in ihren Fresken ankündigten. Die bekanntesten Künstler der Epoche sind aber der geniale italienische Universalgelehrte Leonardo da Vinci (1452-1519) und der ebenfalls als Universalgenie in die Kunstgeschichte eingegangene deutsche Albrecht Dürer (1471-1528). Während da Vinci seinen Lebenstraum besonders vom Fliegen (auch den konkreten im Schlaf), der einer der ältesten Träume der Menschen ist, in seinen Studien der Vögel und Maschinenentwürfen zu verschiedenen Themenbereichen, von Architektur, Biologie, Anatomie bis zur Mathematik, und Maschinenteknik zeichnerisch

85 Albert Schirrmeister, „Dreams and Knowledge in Early Modern Societies“ (2003-2005), in: <https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/research/projects/dreamsAndKnowledge> <https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/de/node/189>

86 In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3/1995, pp. 241-262.

87 Linda Schug, „Imagination in Robert Burtons ‚Anatomy of Melancholy‘ (1621) and in Renaissance Thought“, Seminararbeit J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main 2003, in:

Imagination in Robert Burton's „Anatomy of Melancholy“ (1621) and in Renaissance Thought, München, GRIN Verlag, <https://www.grin.com/document/47521>

88 Alt, *Ebda.*, S. 69.f

umsetzte und verewigte, sind seine niedergeschriebenen apokalyptischen Visionen Jahrhunderte lang verschollen gewesen: „Die Luft wird dünner und ohne Feuchtigkeit sein, die Flüsse werden ohne Wasserzufuhr bleiben, das Erdreich nichts mehr wachsen lassen. Die Tiere werden verhungern. Auch den Menschen wird nichts übrigbleiben, als zu sterben. Die einst fruchtbare Erde wird wüst und leer.“⁸⁹ Er lebte in einer krisenhaften Zeit mit Pestwellen, der kleinen Eiszeit, den Erschütterungen der Reformation. Als Reaktion auf seine Angst vor dem Weltuntergang und der Ankunft des Antichristen schuf er seine Holzschnittserie zur Offenbarung des Johannes. Sigmund Freud schrieb über ihn: „Er glich einem Menschen, der in der Finsternis zu früh erwacht war, während die anderen noch alle schliefen“.⁹⁰

Albrecht Dürer hat als erster in der Kunstgeschichte seinen eigenen Albtraum über die Sintflut vom 7./8. Juni 1525 künstlerisch in einem Aquarell dargestellt, wobei er auf dem gleichen Blatt den Traum nacherzählte.⁹¹ Neben dem persönlichen Albtraum schuf Dürer auch ein berühmtes druckgrafisches Werk, das sich mit dem Motiv des Schlafens und Träumens auseinandersetzt: „*Die Versuchung des Müßiggängers*“ (auch *Der Traum*



des Doktors, c. 1498)⁹², ein Kupferstich, auf dem die Gefahren von Trägheit und Wollust als eine der sieben Todsünden zu sehen sind. Hier schläft der Gelehrte ein, der Amor in der Nähe und die nackte Venus sind dabei, den Träumenden zu verführen. Da war die Renaissance noch nicht ganz frei von der mittelalterlichen Morallehre, allerdings typischerweise mit den Elementen der antiken Mythologie verbunden. Dürer schrieb. „Doch hüte sich ein jeglicher, dass er nichts Unmögliches mache, dass er die Natur nicht verzerre, es sei denn, seine Aufgabe wäre es, ein Traumbild zu fertigen. In solchen darf er alle Dinge durcheinandermischen.“⁹³

89 Dieses berühmte Zitat stammt aus den letzten Wochen vor seinem Tod, in denen da Vinci Pläne für einen großen Kanal zwischen der Loire und der Saône entwarf und in seinen Heften verschiedene Studien zur Sintflut malte.

90 *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo d Vinci*, 1910; Josef P. Janßen, *Leonardo da Vinci Trauma und Traum: Die Einheit von Person und Werk im Spiegel unserer Zeit*, Tübingen 2020.

91 Hartmut Böhme, „Albrecht Düreres Traumgesicht von 1525“, in: Gerhard Härle (hrsg.), *Grenzüberschreitungen, Friedenpädagogik, Geschlechter-Diskurs, Literatur-Sprache-Didaktik. Festschrift für Wolfgang Popp*, Essen 1995, S.17-35.

92 <https://sammlung.staedelmuseum.de/de/werk/die-versuchung-des-muessiggaengers> -Public domain.

93 *Vier Bücher von menschlicher Proportion*, 1528.

Wie bei keinem anderen Maler vor ihm, ist das Werk des niederländischen Künstlers Hieronymus Bosch (1632-1677) von einer Fülle an Träumen und Albtraumvisionen geprägt, was noch die Surrealisten frappierend und inspirierend fanden. In seinen innovativen, häufig von grotesken Gestalten bevölkerten Bildern religiösen und moralsatirischen Inhalts, die sein Markenzeichen wurden, war er, der oben angeführten Dürerschen Definition entsprechend, ein Maler der Traumbilder. Über die Jahrhunderte galt Bosch als Fantast, Maler der Träume, auch der Albträume, als Teufels- und Höllenmaler par excellence, häufig mit der negativen Konnotation des ‚Unnatürlichen‘, die schon bei Dürer anklingt. Er vertrat keine „abergläubische“ Frömmigkeit mehr, sondern eine gelehrte christliche Sittlichkeits-Vorstellung.⁹⁴ Aber schon im 16. Jahrhundert fanden sich Verteidiger und Bewunderer seiner elaborierten, vielfach rätselhaften und fantasievollen Bilder, die noch an die mittelalterliche Groteske oder Drôlerie, die ihm eine gewisse künstlerische Freiheit erlaubten, und sich durch eine unbändige Gestik und enthemmte Körperhaltung der Figuren - etwa Tänzer, Akrobaten, Kletterer und Musikanten auszeichnen.⁹⁵ Boschs Darstellungen der Hölle, des Triptychons *Die Versuchung des Hl. Antonius* (um 1500 mit Farben auf Holz gemalt und im Museu Nacional de Arte Antiga in Lissabon ausgestellt ist, Wikimedia commons), enthält drastische, ja obszöne und halluzinatorische, ja sadistische, Szenen, voller Dämonen, möglicherweise von dem 1486



in Speyer erschienenen *Hexenhammer* inspiriert.

Sie haben auf den spanischen Surrealisten **Salvador Dalí** (1904-1989) starken Eindruck gemacht, der Pantagruel-Reihe der Zeichnungen im Stil der oben genannten Holzschnitte in *Les Songes Drôlatiques* zeichnete und Frauenkörper mit spitzen Gegenständen wie bei Bosch durchbohrte.⁹⁶

Das Elisabethanische Zeitalter (1558-1603), benannt nach Königin Elisabeth I., war die Blüte der englischen Renaissance. Es war eine Ära des wirtschaftlichen Aufschwungs, in welcher die dem Vizeadmiral Francis Drake (c. 1540-1621) unterstellte englische Flotte 1588 die Spanische Armada besiegte, die aufgebrochen war, England zu erobern. Die Folge waren des Weiteren Auseinandersetzungen zwischen den Katholiken und Protestanten. Zu den führenden Dramatikern und Dichtern

⁹⁴ Stefan Fischer, *Hieronymus Bosch*, Köln 2018, S.13ff.

⁹⁵ Fischer, *Ebda.*, S. 95.

⁹⁶ Salvador Dalí, *The Pantagruel Series*, „Les dires phalliques“ 25 Lithographien aus dem Jahr 1973.

der Zeit gehörte William Shakespeare (1564-1616), der in vielen seiner Stücke über Träume, Halluzinationen und Wahnvorstellungen schrieb und oft, ganz im Geiste der Renaissance, auf die antiken Vorbilder zurückgriff. Auch seine historischen Gestalten fand er in den Quellen, aus denen er schöpfte, so z.B. bei *Machbeth*, aus den 1577 publizierten sechsbändigen *Holinshed's Chronicles of England, Scotland and Ireland*.⁹⁷ Das oft zitierte Motto meines Aufsatzes stammt aus Shakespeares Spätwerk, *Der Sturm* (*The Tempest* von 1611), einem Drama mit magischen Elementen. Es spielt auf einer Insel, auf welcher der Herzog von Mailand Prospero und seine Tochter Miranda sich nach einem Schiffbruch retteten und wo der Luftgeist Ariel ihnen



97 Peter Quennell & Hamish Johnson, *Who's Who in Shakespeare*, London 1973, S- 171.

zu Hilfe kam. In der Komödie *Ein Sommernachtstraum* (*Midsommer Nights Dreame*, 1595), in welcher Elfen und Feen in einem magischen Wald schalten und walten, verschwimmen Traum und Realität, und die vom Schlaf übermannten Menschen, ja, geradezu ge- und verführt werden. Shakespeares Dramen sind voller Träume als Ausdruck von Vorahnungen, Gewissenbissen, unterdrückten Ängsten und Wünschen. Schlaflosigkeit hat allerdings wie schuldbeladene Träume einen Strafcharakter, ganz im Gegenteil zum biblischen „Schlaf der Gerechten“ (*Sprüche*, 24:15). Wie in den antiken Tragödien leiden in *Macbeth* (c. 1606) die Hauptfiguren - der charakterliche Schwächling Macbeth sowie seine ehrgeizige und skrupellose, vermännlicht dargestellte Frau, Lady Macbeth nach dem gemeinschaftlich begangenen Königsmord unter Albträumen, die sie schließlich in den Wahnsinn treiben. Aber auch bei Shakespeare erfüllen Träume vorwiegend prophetische Funktionen: So hat er im *Julius Caesar* (1599) den von Plutarch oder Sueton erzählten Albtraum von Cäsars Frau mit der Vorhersage seiner Ermordung verwendet und auch im *Richard III.* (1595) sind Träume Warnungen an dessen Opfer vor der tödlichen Gefahr des Bösen und Richards eigene schuldbeladenen Angstträume, in denen ihm, dem Massenmörder, seine Opfer erscheinen. Im *Hamlet* (1601/2) wird in dem berühmten Monolog der Titelfigur der Schlaf dem Tod gleichgesetzt:

„To be or not to be, that is the question:
Whether 'tis nobler in the mind to suffer

The slings and arrows of outrageous
fortune,

Or to take arms against a sea of troubles,
 And by opposing, end them? To die: to sleep;
 No more; and by a sleep to say we end
 The heart-ache and the thousand natural shocks
 That flesh is heir to, 'tis a consummation
 Devoutly to be wish'd. To die, to sleep;
 To sleep: perchance to dream: ay, there's the rub;
 For in that sleep of death what dreams
 may come [...]"

Aber die Furcht vor den peinigenden und schlechten post-mortalen Träumen hält Hamlet davon ab, seinem Leben ein Ende zu setzen.

Einer der bekanntesten Dramatiker der Elisabethanischen Zeit war neben Shakespeare Christopher Marlowe (1564-1593). Es kursieren Vermutungen und Verdächtigungen, dass er ein Spion in Regierungsdiensten, Atheist, Homosexueller und Münzfälscher war, allesamt Anschuldigungen, die für ihn mehrmals lebensbedrohend waren. Getötet wurde er angeblich bei einem Streit durch einen Dolchstoß. In seinem Hauptwerk *The Tragical History of Doctor Faustus* (c. 1588/89), das Goethe kannte und bewunderte, und das auf der überlieferten Geschichte des Faustus beruht,⁹⁸ hat der Held Faustus, ein Magier voller Hybris, einen Traum, unendliche Macht über das Reich des Geistes und die Kräfte der Na-

tur zu erlangen. Dafür schließt er einen Pakt mit Mephistopheles, der ihm zwar Alexander den Großen oder Helena von Troja als illusionäre Begegnungen verschafft, was ihm aber nur eine ephemere Befriedigung verleiht, wobei er am Ende unter Todes- und Höllenangst leidet. Dadurch verstieß Faust gegen die christliche Ethik und glaubte nicht an die Höllenstrafe. Ein bisschen Marlowes alter ego, versucht Faust, mit diesen unlauteren Mitteln, eine Freiheit zu erlangen, die damals von den Kirchen als dem Menschen nicht erlaubt und nicht straflos akzeptiert werden konnte. In diesem Drama sind Träume nur Stilmittel, sie dienen zu Späßen und Spott.

Träume im europäischen Barock und der frühen Neuzeit

In Spanien war es der Nationaldichter Miguel de Cervantes Saavedra (c. 1547-1616), dessen *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (Der sinnreiche Junker Don Quijote von La Mancha, ab 1605) als das berühmteste Buch der spanischen und eines der bedeutendsten der Welt-Literatur gilt. Cervantes selbst war ein Soldat, Kriegsgefangener, Abenteurer und Gefängnisinsasse. Sein etwas verrückter Held Alonso Quijano lebt noch mit den Idealen der Ritterschaft, ist ein Idealist, Eskapist und Träumer. Seine exzessive Lektüre von Ritterromanen ließ ihn seinen Verstand verlieren und er bildet sich ein, ein fahrender Ritter Don Quijote zu sein. Sich nun selbst als Ritter fühlend, hält er die Bäuerin Dulcinea von Toboso für seine Dame und möchte die ganze Welt retten. Seine eigene Welt hat mit der profanen Vernunft dagegen wenig zu tun, die er sich aber zu akzeptieren weigert. Der „Ritter“ reitet auf einer

⁹⁸ Es gab in der Renaissance des 16. und 17. Jahrhunderts überlieferte Rivalitätskämpfe unter den jüdischen und christlichen Magiern, vgl. Karl E. Grözinger, *Tausend Jahre Ba'ale Schem. Jüdische Hiler, Helfer, Magier. Ein Spiegel europäischer Geistesgeschichte*, darin Kap. *Die Faust-Erzählungen -Texte*, S. 104ff. Wiesbaden 2017.

klapprigen Stute Rocinante, die für ihn ein Streitross ist, wenn er mit seiner Lanze gegen die Windmühlen kämpft, die er für böse Riesen hält. Begleitet wird er von dem treuen, ehrlichen und klugen Bauern Sancho Panza, der die Rolle von Don Quijotes Knapen spielt. Bei Don Quijote besteht eine Diskrepanz zwischen seinen Träumen und der Wirklichkeit. In seiner Fantasie und seinen Träumen hat der ewige Verlierer, „der Ritter von der traurigen Gestalt“, die ihn umgebende Tristesse wegzureden versucht. Am Ende beugt er sich jedoch, nun todkrank, der Realität und erkennt seinen Irrtum an.

Der Dramatiker Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), der zu den Barockdichtern (dem Siglo de Oro, Goldenen Zeitalter) Spaniens zählt, hat 1634/35 ein bis heute in dramatisierter Form häufig aufgeführtes Versdrama unter dem allegorischen Titel *La vida es sueño* (Das Leben ein Traum) verfasst. Darin lässt sich der König von Polen aus den Sternen vorhersagen – da seine schwangere Frau einen warnenden Orakeltraum hatte –, dass die Geburt seines einzigen Sohnes Segismundo für ihn eine Gefahr darstellen könnte. Daraufhin lässt er das Kind in einen Gefängnisturm werfen. Als seine Nachfolge ansteht, holt der König den Sohn probeweise da heraus und klärt ihn über seine wahre Identität auf, woraufhin der Sohn, wie vorhergesagt, einen Mord- und Vergewaltigungsversuch unternimmt, was ihn zurück in den Kerker bringt. Die kurze Regentschaft soll ihm als ein Traum erscheinen und er glaubt fest daran. Durch einen Aufstand aus dem Gefängnis wieder befreit und erneut zum König gekürt, handelt er diesmal anders, ist weise und gerecht. Die Läuterung durch den Traum ist nun vollbracht. Der Traum

bei Calderon hat Bezüge zum Buddhismus, Hinduismus und der griechischen Philosophie. Durch ihn wird die gesamte menschliche Existenz als ein flüchtiger Schein hinterfragt, gemäß der barocken katholischen moralphilosophisch-theologischen Lehre, dass das irdische Dasein (das allerdings tugendhaft sein sollte), nur eine - traumähnliche - vergängliche Vorstufe zum Erwachen im Jenseits nach dem Tod sei. Der Mensch ist hier Objekt, kein Subjekt, und dem von Willen Gottes vorherbestimmten Schicksal ausgeliefert, allerdings hat auch er einen freien Willen, um zwischen Gut und Böse wählen zu können. In Segismundos Monolog (im 2. Akt) heißt es dementsprechend:

„Qué es la vida? Un frenesí.
Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son“.

In der europäischen Barockzeit (1600-1720) war das Motiv das „Memento mori“ (Bedenke, dass du sterben musst) in der Theologie, der Literatur und der Kunst omnipräsent, denn im irdischen Leben ist alles „vanitas“ (seit dem biblischen Buch *Prediger Salomo, Kohelet*, als Eitelkeit im Sinne von Vergeblichkeit), weshalb es auch die Hinwendung zu den irdischen Freuden gab, nach dem Motto „Carpe diem“, das Leben genießen.⁹⁹ Stilleben Gemälde aus der Zeit zeigten Todesmotive, Totenköpfe und Skelette, Sanduhren und Uhren, verwelkte Blumen und verfaultes Obst sowie erloschene Kerzen,

⁹⁹ Mirja Schweigert, in: <https://www.schule-bw.de/faecher-und-schularten/sprachen-und-literatur/deutsch/unterrichtseinheiten/epoch2/barock/3.pdf>



die das Vergängliche alles Lebens unabhängig vom Stand und Reichtum symbolisierten, ein Gefühl, das nach den großen Pestepidemien des 14. Jahrhunderts aufkam. Totentänze (Danse macabre) wurden zum Sujet.¹⁰⁰

Tafel 43 von der Luzerner Spreuerbrücke (Der Bader, <https://www.totentanz-schweiz.ch/totentanz/luzern-lu-spreuerbruecke>).

Bei dem Surrealisten Salvador Dalí findet sich wiederum ein Anklang an dieses Motiv in seinem Gemälde *Die Beständigkeit der Erinnerung*¹⁰¹ und anderen Uhrenbildern.

Bei dem anderen berühmten Dichter des Siglo de Oro, dem Vorgänger von

Calderon de la Barca als Hofschreiber, Félix Lope de Vega Carpio (1562-1635), der vor allem die klassische Form der *Comedia* (lustig, mit drei Akten und einem glücklichen Ende, ohne den erhabenen Helden) geprägt hat und damit die spanische Literatur modernisierte, sind die Träume wie in der Antike, Orakel von prophetischer Natur, in denen den Helden entweder künftige Größe oder der Untergang vorhergesagt werden. Bei de Vega, der Astrologie, Alchemie und Geheimwissenschaften studierte, waren das Okkulte und der Aberglaube Mittel der Traumdeutung. Er ist der populärste spanische Dramatiker und ein in manchem

100 In der Berliner evangelischen Marienkirche am Alexanderplatz befindet sich ein noch 22 Meter langes weitgehend noch erhaltenes Fresco des Totentanzes aus dem 15. Jahrhundert. In Luzern sind mehrere berühmte Totentanzdarstellungen an historischen Gebäuden und Brücken. An der gedeckten Holzbrücke (Spreuer oder Mühlbrücke) aus dem 15. Jahrhundert befindend sich 67 Holztafeln von Caspar Meglinger 1636-37 geschaffen (<https://www.totentanz-schweiz.ch/totentanz/luzern-lu-spreuerbruecke>)

101 Dalis *La persistencia de la memoria* (auch *Die zerrinnende Zeit* oder *Die weichen Uhren* genannt) entstand 1931. Hängt im Museum of Modern Art in New York.



unterschätzter Wegbereiter der Moderne, in dem er Tragisches mit Komischem mischte.¹⁰²

Der französische Mathematiker René Descartes (1596- 1650) gehört neben dem Holländer Baruch (oder Benedikt) de Spinoza und dem Deutschen Gottfried Wilhelm Leibniz zu den einflussreichsten Philosophen der frühen Neuzeit.¹⁰³ Der junge Descartes hatte in der Nacht vom 10./11. November 1619 als Soldat im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges drei intensive „Erweckungsträume“, die zu seinem philosophischen Durchbruch führten. Berühmt geworden ist der „Vater der neueren Philosophie“ durch seine naturphilosophischen und erkenntnistheoretischen Werke, aus denen auch der Physiker, Mathematiker und Naturwissenschaftler Isaac Newton (1642/3-1726), der Erfinder des Gravitationsgesetzes sowie der Philosoph, Historiker, Ingenieur und Jurist Leibniz schöpften, die gemeinsam die Infinitesimalrechnung entdeckten. Für Descartes war die Suche nach gesicherten Fundamenten der Erkenntnis, also mathematisch überprüfbare Grundlagen, essenziell, die er mit dem berühmten Spruch „Cogito ergo sum“ (Ich denke, also bin ich) auf den Punkt brachte. Das menschliche Denken entdeckt hier seine Macht und wird zum Mittelpunkt des Universums, es öffnet die Tür zum technischen Zeitalter, mit all seinen Segnungen und Gefah-

ren.¹⁰⁴ In den *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (1642)¹⁰⁵ setzte sich Descartes mit der Aristotelischen Empirie, der mittelalterlichen Scholastik und dem Skeptizismus, dem systematischen Hinterfragen von Überzeugungen, so auch mit dem Traum, auseinander. Zum Unterschied zwischen dem Wachen und dem Schlaf sagte er: „denn wir werden uns auch im Traum meist nicht gewahr, dass wir träumen, und halten das Geträumte fälschlicherweise für die Realität. Erst beim Aufwachen bemerken wir, dass das für real Gehaltene ein Traum war. „Daher, folgert Descartes, könnte es möglich sein, dass wir die ganze Zeit träumen, aber niemals aufwachen [...] Die *res cogitans*, die denkende Substanz, als die Descartes das Ich in Abgrenzung zur Außenwelt und zum Körper bestimmt, besteht in Denkakten. Auch das Träumen zählt für Descartes zu solchen Akten des Geistes, auch wenn wir uns der Irrealität der Traumsituation nicht bewußt werden:

„Es ist immer noch das Ich, das träumt, ebenso wie es das Ich ist, das sich bei Täuschungen der Wahrnehmungen

102 Julia Macher, „Modernisierer der spanischen Literatur“, 25.11.2012, in: <https://www.deutschland-funkkultur.de/modernisierer-der-spanischen-literatur-102.html>

103 <https://zwischenbetrachtung.de/2021/07/30/traum-ich-oder-bin-ich-descartes-und-die-wirklichkeit/>

104 Brigitte Kohn, „Descartes träumt seinen philosophischen Durchbruch“, in: <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/kalenderblatt/1011-rene-descartes-durchbruch-philosophie-100.html>

105 *Meditationen über die Erste Philosophie, in welcher die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird*. Zuvor, 1637, erschien Descartes' philosophisches und autobiographisches Werk noch anonym *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité des les sciences* (Abhandlung über die Methode, seine Vernunft gut zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen).

irrt [...] Die Seele als denkende Substanz denkt immer, auch wenn wir uns nicht daran erinnern können – etwa im Mutterleib oder im Schlaf.“¹⁰⁶

Das Nachsinnen über das Wesen des Traums hat in seinem Fall die Welt weitergebracht.

Baruch Spinoza (portugiesische Bento de Espinosa, 1632-1677), als Sohn von aus Portugal vertriebenen, zuvor zwangsgetauften sephardischer Juden im Amsterdamer Judenviertel geboren, gilt als einer der Begründer der modernen Bibel- und Religionskritik und sein Einfluss auf die Philosophie ist bis heute spürbar. Als junger Mann entwickelte er sich zum Freidenker und zweifelte offen an den Glaubenslehren der jüdischen Gemeinde, weshalb er im Alter von 23 Jahren mit dem Bann der portugiesischen Synagoge belegt wurde, was mit dem Verbot des schriftlichen, mündlichen – ja, jedweden persönlichen - Kontakts zu ihm verbunden war. Das betraf auch seine eigene Familie, dennoch ließ er sich nicht taufen und wird daher als einer der ersten „säkularen“ Juden betrachtet. Der Philosoph, der ihn am meisten beeinflusst hat, war Descartes. Spinoza veröffentlichte 1663 die *Renati Descartes principiorum philosophiae* (Prinzipien der Philosophie von René Descartes). Aber seine unorthodoxen Ideen stießen auch bei der katholischen Kirche auf Widerstand, die seit 1670 sich für ein Verbot seiner (anonym) erschienenen Streitschrift *Tractatus theologico-politicus* einsetzte, wegen Spinozas Kritik an der religiösen Intoleranz

unabhängig in welcher Religion und seinem Plädoyer für „die Freiheit zu philosophieren“. Spinozas Religionskritik, die strikte Trennung von Vernunft und Offenbarung, die auf eine Reihe jüdischer Vordenker aufbaut,¹⁰⁷ galt selbst der Vorstellung, dass die Juden das von Gott auserwählte Volk sei und er trat für die Trennung von Staat und Religion ein. Allerdings hielt er das gemeine Volk nicht für urteilsfähig und meinte, dass es deshalb der Aristokratie als Staatslenker bedürfte. Spinoza hielt Träume für Produkte der menschlichen Fantasie, die im Gegensatz zur reinen Vernunft stehen und nicht göttlichen Ursprungs sind. Dabei besteht nach dem Pantheisten Spinoza „die ganze Welt [...] aus einer einzigen Substanz, die hier Gott, dort Natur genannt wird. Gottes unendliche Macht zu existieren umfasst alle existierenden Dinge – alles existiert in ihm und durch ihn.“¹⁰⁸

In seinem Hauptwerk der *Ethik* (entstanden in den Jahren 1622-1675, 1677 posthum veröffentlicht) eröffnet sich ein „traumhaftes Gebilde“, eine weltentrückte Stimmung.

„Die Substanz Spinozas ist das letzte metaphysische Substrat, zu dem er gelangt, das, was man im Altertum als den Urgrund aller Dinge, im Mittelalter als Gott und seit dem Beginn der Neuzeit als Natur bezeichnet [...]“¹⁰⁹

106 Charlotte Ruble, „Denken im Schlaf. René Descartes. Die Seele denkt immer“, in: *Philosophie Magazin*, <https://www.philomag.de/artikel/denken-im-schlaf>

107 Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. Band 3, Frankfurt a. M./New York 2009.

108 Matej Perč, *Baruch de Spinoza. Der Gemeinbegriff*, Masterarbeit Universität Wien, 2010, <https://phaidra.univie.ac.at/api/object/o:1365921/download>

109 Friedrich Bülow (Hg.), *Spinoza. Die Ethik. Schriften und Briefe*, Stuttgart 1976, S. XVII.

Spinoza selbst berichtete 1664 seinem Freund und Kollegen Pieter Balling, der einen verstörenden Traum hatte, den er als ein böses Omen deutete von seinem eigenen berühmten Traum: Darin sah er im Schlaf einen schwarzen, aussätzigen Brasilianer, der in sein Zimmer trat, was den Philosophen erschreckte. Dieser Traum bestärkte Spinozas Auffassung vom physischen und nicht geistigen Ursprung der Träume. Spinoza versuchte, sich auf etwas anderes zu konzentrieren, woraufhin das Bild verschwand, aber als seine Aufmerksamkeit nachließ, kehrte der furchterregende Mann zurück. Das wird in der heutigen Forschung als eine unbewusste Auseinandersetzung Spinozas mit der Kolonialgeschichte gedeutet,¹¹⁰ die seine Landsleute, darunter die Juden, Holland zur ersten Weltwirtschaft des modernen Kapitalismus werden ließ. Allerdings hat Spinoza keine Kritik an der atlantischen Sklaverei im niederländisch besetzten Brasilien (1630-1654) und den damit verbundenen gesellschaftlichen Traumata damaliger Zeit geäußert.¹¹¹

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) gilt als Philosoph, Jurist, Mathematiker, Physiker, Theologe, Sprachwissenschaftler und Historiker ebenfalls als einer der letzten Universalgelehrten. Er traf sich zwar mit Spinoza aber sie wurden keine Freunde. In seiner *Monadologie* (1714) steht Gott als Urmonade am Ursprung aller Dinge, während die Seele eine von vielen Monaden ist, den einfachen und einheitlichen Substanzen,

die ein Gesamtsystem bilden. Sie sind ein lebendiger Spiegel des Universums, in welchem eine „prästabilierte Harmonie“ herrscht. Vor der *Monadologie* entwickelte Leibniz in seiner *Theodizee* (1710) die Auffassung, dass die vom allwissenden, allmächtigen und gütigen Gott geschaffene Welt zwar nicht vollkommen, aber doch die beste aller möglichen Welten ist. Damit rief er viele Kritiker auf den Plan, denn das individuelle Leiden und das existierende Böse betrachtet er als Strafe und als notwendiges Übel als Gegensatz zu all dem Positiven der Schöpfung. Ein prominenter Gegner des Leibnizschen Optimismus war der französische Philosoph und Schriftsteller François-Marie Arouet Voltaire (1694-1778), der nach dem verheerenden Erdbeben von Lissabon 1755, bei dem bis zu 100.000 Menschen umgekommen waren und das von einem Tsunami begleitet war, den Roman *Candide ou l'Optimisme* (1759) als eine Parodie auf Leibniz schrieb. Candide, der Held, ist naiv und wird auf eine weltweite Odyssee geschickt, wo er Krieg, Vergewaltigung, Sklaverei, Inquisition und Naturkatastrophen erlebt. Pangloß, Candides Hauslehrer, ist eine törichte Gestalt, die stur darauf beharrt, dass alles seine Richtigkeit hat, denn sonst würde es keinen Sinn ergeben. Die Figur Pangloß, eine Karikatur von Leibniz, verkörpert die „prästabilierte Harmonie“, wonach alles auf Erden, auch all das, was Candide erlebte, einen höheren, guten Zweck hat. Aber die grausame Realität, die der Aufklärer Voltaire Leibniz entgegenhält, widerlegt dessen These und führt seine Theorie ad absurdum.

Leibniz führte die Träume auf die kontinuierliche, wenn auch „verworrene“ Aktivität der Seele zurück, welche

110 Willi Goetschel, „Spinoza's Dream“, 14. January 2016, in: *The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*. 2016;3(1):39-54. doi:10.1017/pli.2015.30

111 Katja Diefenbach, „Spinoza's ‚Black Double‘: Maroonage, Non-Autonomy, and Political Violence, in: Vol. 7, Num. 2 (2025), <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/revesint/article/view/50968>

niemals aufhört zu denken. Die Monade war seine Antwort auf das von Descartes radikalisierte Leib-Seele-Problem. Im Gegensatz zum Wachzustand sind im Traum jedoch die bewussten Eindrücke unterdrückt, wodurch die Gedanken ungeordnet und durcheinander wirken. Leibniz verglich unsere Wahrnehmungen mit einem Traum. Das Träumen wird von ihm mit der Vorstellungskraft verglichen, die aktiv ist, auch wenn die Sinne im Schlaf verschlossen sind. Die scheinbar objektive Welt existiert in diesem Sinne primär in unserem eigenen Bewusstsein.¹¹² Mit seiner Theorie des Schlafs und des Traums legte Leibniz einen der wichtigsten philosophischen Grundsteine für die Entdeckung und Erforschung des Unbewussten, womit wir wieder bei Freud wären.

In der neuen Disziplin der Neuroscience spielt der Schlaf und die in ihm wirkenden Botenstoffe, vergleichbar den antiken Säften, sowie die dabei stattfindenden mentalen Prozesse nach wie vor eine große Rolle.

„Die Funktion des Traumschlafs ist bisher nur unzureichend verstanden, sie ist aber seit langem in der Geschichte der menschlichen Kultur Gegenstand zahlreicher Spekulationen: vom Kontakt mit Göttern, Verstorbenen usw., über einen Zugang zum kollektiven Unbewußten (C.G. Jung) und einem ‚Tummelplatz‘ unbewußten Triebgeschehens von oft destruktiver oder

sexueller Natur (S. Freud) bis hin zur Verarbeitung von Tagesresten.“¹¹³

Träume haben zumindest teilweise eine gedächtnisbildende Funktion und das Wissen um sie und ihr Verständnis in der Menschheitsgeschichte hilft uns, mit ihnen in der Gegenwart zurecht zu kommen.

*

*

*

112 <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Leibniz,+Gottfried+Wilhelm/Neue+Abhandlungen+%C3%BCber+den+menschlichen+Verstand/Zweites+Buch.+Von+den+Vorstellungen>

113 [Spektrum.de/lexikon/neurowissenschaft/traeume/](http://spektrum.de/lexikon/neurowissenschaft/traeume/) 13186.



MELIKA AZIZI
2008 - 2026

**EXECUTED ON NOWRUZ
BY THE ISLAMIC REGIME**

Vue en Ville

Au musée d'art contemporain de Lyon

Giulia Andreani

Peinture froide



Du 6 mars
au 12 juillet 2026

MAC LYON

VILLE DE
LYON

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

LYON
MUSEE D'ART CONTEMPORAIN

04 87 62 60 69

Destroy art

DISCOURS PRONONCÉ PAR LOUIS DE BROGLIE À LA PREMIÈRE SÉANCE DU SÉMINAIRE DE LA FONDATION LOUIS DE BROGLIE¹



Mes Chers Amis

Je voudrais commencer par l'exposé de ma manière de concevoir la nature de la Physique théorique. La Physique est une science portant sur certains phénomènes observables dans la nature. Elle repose donc essentiellement sur l'observation et sur l'expérience et son rôle est de rendre compte de la véritable nature des phénomènes observés. Il peut paraître étrange d'être obligé d'insister sur un point aussi évident, mais il semble que certains physiciens théoriciens l'ont aujourd'hui un peu oublié. Je crois donc que, quand on étudie une certaine classe de phénomènes physiques, il est nécessaire de prendre comme point de départ une image concrète de ces phénomènes. C'est ce que voulait dire Max Planck quand il affirmait que toute théorie physique doit correspondre à une certaine « image du monde », en allemand *Weltbild*.

C'est ce qu'a également très clairement affirmé H.A. Lorentz dans le remarquable discours qu'il avait prononcé à la fin du Conseil Solvay d'octobre 1927. Sans doute, le physicien théoricien doit-il, pour préciser ces démonstrations faire appel aux Mathématiques (aux Mathématiques anciennes plus sans doute qu'aux Mathématiques dites modernes). Mais les représentations mathématiques qu'il utilise ne doivent être qu'une manière de représenter avec précision la nature des phénomènes physiques étudiés et ne doivent pas se réduire à une simple gymnastique intellectuelle. Une idée que je crois essentiel de conserver dans l'étude des phénomènes physiques est celle de causalité. Je n'ai pas la prétention de trancher la question philosophique de savoir si tous les phénomènes sont reliés par des liens de causalité, mais je crois que tous les phénomènes dont l'étude peut être abordée par la Science sont soumis à la causalité.

S'il en est bien ainsi, on peut en déduire que toute théorie statistique, en particulier en Physique, est une théorie incomplète, car elle ne fournit que des prévisions moyennes et ne donne aucune image

¹ <https://fondationlouisdebroglie.org/AFLB-000/LdeBroglie.pdf> Voir le colloque organisé pour son centenaire avec des liens vidéo : <https://fondationlouisdebroglie.org/centenaire-these.html>; <https://www.udppc.asso.fr/media/cache/document/la-these-de-louis-de-broglie-a-cent-ans.pdf>; <https://fondationlouisdebroglie.org/AFLB-401/aflb401m807.pdf>

des processus qui en assurent la réalisation. Or, à l'heure actuelle, il me paraît certain que la Physique quantique, telle qu'on l'enseigne aujourd'hui, n'est qu'une théorie statistique très souvent exacte, mais qui ne fournit pas une véritable image des phénomènes microphysique.



Je veux maintenant dire quelques mots de la façon dont j'avais orienté mes recherches lorsque, peu de temps après la fin de la guerre de 1914, j'ai entrepris les réflexions qui m'ont conduit à la découverte de la Mécanique Ondulatoire. Déjà vaguement esquissées dans des travaux antérieurs, je les ai exposées d'abord brièvement dans mes Notes aux Comptes Rendus de septembre-Octobre 1923, puis développées dans ma Thèse de Doctorat soutenue le 25 novembre 1924.

J'avais depuis plusieurs années beaucoup réfléchi à l'introduction par Einstein en 1905 de la notion de photon dans la théorie de la lumière et à l'explication qu'elle fournissait de l'effet photoélectrique de la lumière, confirmée plus tard par la découverte de l'effet photoélectrique des Rayons X effectuée par mon frère. Peu à peu, s'est alors introduite dans ma pensée l'idée que les électrons, eux aussi, pouvaient être transportés par une onde. Une chose m'avait particulièrement frappé, c'était que, dans l'atome de Bohr, les électrons étaient animés de mouvements quantifiés ou intervenaient des nombres entiers. Or, c'est surtout dans les phénomènes ondulatoires, telles que cordes vibrantes, interférences etc., que l'on voit en Physique apparaître des nombres entiers. Et cela me suggérait que quelque chose d'ondulatoire devait intervenir dans le mouvement des électrons.

Mais il fallait traduire cette intuition sous une forme plus précise et c'est ici qu'est intervenu le fait que j'avais beaucoup étudié, la théorie de la Relativité, principalement sous sa forme restreinte. J'avais remarqué que, l'énergie d'une particule pouvant s'écrire $W = h\nu$ où h est la constante de Planck, la fréquence ν doit être une caractéristique interne de la particule et que, par suite, celle-ci peut être assimilée à une horloge. Mais la théorie des photons d'Einstein nous apprend que cette fréquence ν est aussi celle de l'onde qui transporte la particule.

On se heurte alors à la difficulté suivante : l'égalité des deux fréquences de l'onde et de la particule doit être vraie dans tous les systèmes galiléens et cependant la fréquence d'une onde et celle d'une horloge ne se transforment pas de la même façon quand on change le système galiléen. En réfléchissant à cette difficulté je suis arrivé à la conclusion essentielle suivante : pour que la particule en mouvement reste en phase avec l'onde qui la porte, il est nécessaire qu'elle glisse dans l'onde avec une vitesse V différente de la vitesse de phase V de l'onde et telle que $VV = C^2$. Cela m'amenait, en considérant toujours le cas d'une onde pratiquement monochromatique plane, aux deux formules $W = h\nu$ et $P = h/\lambda$, P étant la quantité de mouvement de la particule et λ la longueur d'onde de l'onde. La première de ces formules était déjà bien connue, mais la seconde était entièrement nouvelle. De plus, je démontrerais que la vitesse v de la particule était égale à la vitesse de groupe ou vitesse de l'énergie, ce qui était très satisfaisant.

À l'approximation de l'optique géométrique où il est classique d'assimiler les rayons à des trajectoires, on est conduit

à identifier le principe de Fermat et le principe de Maupertuis h et à retrouver ainsi les formules. $W = H - V$ et h/λ .

Mais cette nouvelle manière d'obtenir ces formules, seule encore -mentionnée aujourd'hui, est moins profonde et moins susceptible de généralisations que la première.

Au printemps de 1926, Erwin Schrödinger publiait ses remarquables travaux qui lui permettaient d'obtenir des résultats sensationnels en partant de l'équation d'ondes non relativiste qui porte son nom. Mais l'onde qu'il introduisait était une onde du type classique sans concentration locale d'énergie correspondant à l'existence des particules. Malgré le succès mérité de la théorie de Schrödinger et des très belles applications qu'on en avait faites, la disparition de toute particule localisée me troublait d'autant plus de Schrödinger, pour étudier les ensembles de particules, utilisait un espace de configuration formé, comme en Mécanique classique, par les coordonnées de particules. Or, que peuvent signifier les coordonnées de particules qui ne sont pas localisées ?...

Peu satisfait de l'orientation que prenait ainsi la nouvelle Mécanique quantique, j'ai tenté, dans un article paru en Juin 1927 dans le *Journal de Physique*, de rappeler l'attention sur mes idées primitives et de les préciser sous la forme d'une « théorie de la double solution » en distinguant l'onde continue et à caractère statistique de Schrödinger et une véritable onde physique v de très faible amplitude dont la particule constituerait une sorte de région singulière très localisée. J'étais ainsi amené à introduire la notion toute nouvelle de potentiel quantique dans le cas d'une onde v à amplitude variable.

J'ai plus d'une fois exposé ce qui s'était passé au Conseil Solvay d'octobre 1927² où les jeunes théoriciens de l'École de Copenhague groupés autour de Niels Bohr et de Max Born finirent par l'emporter malgré l'opposition d'Einstein et de Lorentz.

C'est peu après, en octobre 1928, que je fus chargé d'enseignement à la Faculté des Sciences de Paris et, en octobre 1929, je recevais le prix Nobel de Physique. Dès lors, ayant à assurer les nombreuses obligations d'une haute situation universitaire et l'assez lourd fardeau d'une réputation internationale, je me suis peu à peu résigné à enseigner la Mécanique quantique telle qu'elle résultait des travaux de ses fondateurs et des conceptions de l'Ecole de Copenhague. Je crois cependant pouvoir dire que mes enseignements et mes travaux ont toujours conservé des aspects assez concrets et assez proches des réalités expérimentales.

À partir de 1947, et notamment dans un article que j'ai publié à cette époque dans les Cahiers de Physique sur la Thermodynamique relativiste, on peut apercevoir chez moi une tendance à revenir à mes idées primitives et à soumettre dans mes cours à une nouvelle critique les idées de Bohr et de son école. A partir de 1952-53, après la publication d'articles où M. David Bohm se rapprochait de mes idées anciennes, je reprends étude de la théorie de la double solution.

Mais, très vite, je m'aperçois alors que, pour rétablir l'accord entre ma théorie et les prévisions statistiques certainement exactes de la Mécanique quantique, il était nécessaire d'introduire dans la théorie de la double solution un élément

2 <https://hal.science/hal-01348957/document> (ajout de la rédaction)

aléatoire qui n'existait pas dans sa forme primitive. C'est pourquoi, m'inspirant alors un travail récent de Bohm et Vigier, j'ai admis l'existence d'un milieu caché, le milieu subquantique, jouant le rôle d'un « thermostat caché ». J'ai été ainsi amené à développer une théorie plus complète où pour la particule, au mouvement de guidage que lui impose la propagation de son onde, se superpose un mouvement aléatoire dû à des changements brusques de son énergie interne de masse par suite d'échanges de chaleur avec le *thermostat caché*.

En d'autres termes, l'énergie interne ($m_0 c^2$ racine de $1-\beta^2$) que ma théorie attribue à la particule en mouvement serait en réalité de la chaleur contenue dans cette particule et variant constamment d'une façon aléatoire par suite des échanges de chaleur entre la particule et le thermostat caché. Cette hypothèse entraîne nécessairement la conséquence que la transformation relativiste de la chaleur doit être $Q = Q_0/T^2\beta^2$. Or, cette formule de transformation est bien celle que l'on admet depuis longtemps à la suite des travaux de Planck et de Laue (1907). Ceci paraissait donc très satisfaisant.

Aussi ai-je été très ému quand j'ai appris que des Physiciens théoriciens qualifiés avaient mis en doute la formule de Planck-Laue et affirmaient que la véritable formule relativiste de transformation de la chaleur était $Q = Q_0/\text{racine de } 1-\beta^2$. J'ai perdu un peu de temps à examiner cette question difficile un peu extérieure à mon plan de travail. Je suis arrivé à la conclusion que la formule de Planck-Laue est bien exacte et j'ai consacré en 1968 un article dans les Annales de l'Institut Henri Poincaré à cette question. Elle a d'ailleurs été examinée d'une façon approfondie par Guessous et Brotas dans leurs thèses de Doctorat

et M. Georges Lochak en a fait un exposé d'ensemble dans le livre consacré à mon 80^e anniversaire. Cette question me paraît aujourd'hui réglée.

En résumé, mes recherches de ces dix dernières années m'ont conduit à attribuer aux particules de la Microphysique une *Dynamique à masse propre variable* qui est différente de l'ancienne Dynamique relativiste et dont l'étude approfondie est d'un très grand intérêt. Indépendamment des perturbations subquantiques, elle résulte de l'incorporation dans la masse propre, non seulement du potentiel quantique comme cela résulte de la théorie du guidage, mais aussi sans doute de la répartition entre toutes les particules d'un système de toutes les interactions comme Léon Brillouin l'avait suggéré dans son dernier livre « Relativity reexamined ». J'ai repris et précisé cette idée dans une Note aux Comptes Rendus du 18 Décembre 1972.

Le développement de cette Dynamique relativiste à masse propre variable et de ses diverses extensions me paraît être un sujet d'études très important sur lequel il y aurait beaucoup de travaux à effectuer.



Un sujet dont l'étude est extrêmement importante pour le développement de la Mécanique ondulatoire telle que je la conçois, c'est l'approfondissement des idées qui sont à la base de ma Thermodynamique cachée des particules. Sans doute, il serait intéressant de chercher à préciser la nature de ce thermostat caché que constitue le milieu subquantique. Mais c'est là une question très difficile et je crois qu'il vaut mieux pour l'instant ne pas l'aborder.

Plus aisée et sans doute pour l'instant plus fructueuse est l'étude approfondie

de la Thermodynamique cachée des particules dont j'ai esquissé les grandes lignes. Ne voulant pas aujourd'hui développer les formules de cette théorie que vous trouverez dans plusieurs de mes travaux récents, je me contenterai d'en donner une vue d'ensemble.

En Thermodynamique classique, on introduit pour énoncer le second principe de cette science la grandeur « Entropie » dont la signification physique restait si obscure que Henri Poincaré la qualifiait de « prodigieusement abstraite ». C'est Boltzmann qui, en développant les idées de la Thermodynamique statistique, nous a donné le véritable sens de cette grandeur en montrant que l'entropie S de l'état d'un corps est reliée à la probabilité P de cet état par la célèbre formule :

$$S = k \log P$$

Dans son ancien livre sur la théorie cinétique des gaz, le physicien anglais Jeans a écrit que l'interprétation de l'entropie par la formule de Boltzmann jette un flot de lumière (*a flow of light*) sur la véritable nature de cette grandeur jusque-là si mystérieuse.

Or, en Mécanique analytique, il existe un principe qui est en quelque sorte la clef de voûte de cette science. C'est le principe de moindre Action de Hamilton qui généralise celui de Maupertuis. Mais ce principe a, comme la notion d'entropie en Thermodynamique classique, une signification assez mystérieuse. Or, mes travaux sur la Thermodynamique cachée des particules m'ont conduit à affirmer que la véritable signification du principe de Hamilton est la suivante : « le mouvement classique d'un corps est celui qui possède la plus grande probabi-

lité thermodynamique dans les conditions auxquelles il est soumis ». Je pense que cette conception de la nature profonde du principe de Hamilton jette un flot de lumière sur son véritable sens, analogue à celui que jette la formule de Boltzmann sur la signification de l'entropie.

On pourrait peut-être aller jusqu'à dire « Quand Boltzmann et ses continuateurs ont développé leur interprétation statistique de la Thermodynamique, on a pu considérer la Thermodynamique comme une branche compliquée de la Mécanique. Mais, avec mes idées actuelles, c'est plutôt la Dynamique qui apparaît comme une branche particulière de la Thermodynamique ».

Ajoutons encore une intéressante remarque. À un certain moment du développement des théories quantiques, entre 1910 et 1925 environ, divers auteurs ont remarqué que, quand un système quantifié évolue très lentement, une certaine intégrale d'action reste constante. Reprenant une expression employée longtemps auparavant par Boltzmann dans un problème de thermodynamique, ils ont dit qu'il y avait alors « invariance adiabatique ».

Mais l'on a pu appliquer cette idée à des systèmes mécaniques très simples. Vers 1922, Léon Brillouin en avait donné un exemple particulièrement frappant en considérant un pendule simple dont le fil de suspension a une longueur très lentement variable. Mais l'introduction du terme « adiabatique », qui désigne l'absence d'échange de chaleur, paraît fort surprenant quand on l'applique à des systèmes mécaniques aussi simples qui ne paraissent comporter aucun aspect thermodynamique. Il en est autrement si l'on admet que dans tout phénomène mécanique il y a un aspect

thermodynamique caché. Dans un travail récent non encore publié³, j'ai montré que ma Thermodynamique cachée permet de justifier l'emploi du terme « adiabatique » dans le cas de tous les mouvements très lents auxquels on l'a appliqué.

Passons maintenant à des problèmes concernant la lumière. Je rappellerai d'abord que dans ma Thèse de Doctorat, afin d'incorporer le cas des photons dans la théorie générale des particules, j'avais admis, contrairement à l'opinion courante, que la masse propre du photon n'est pas rigoureusement nulle, mais qu'elle est seulement extrêmement petite, certainement inférieure à 10^{-45} gramme.

J'ai toujours ensuite maintenu cette hypothèse dans tous les nombreux travaux que j'ai faits sur les ondes électromagnétiques. Tous ceux qui ont étudié ces problèmes avec moi, comme récemment M. Vassalo-Pereira, savent que l'on peut compléter ainsi d'une façon très intéressante les équations classiques de Maxwell. Cela permet notamment d'attribuer un sens physique aux potentiels électromagnétiques, contrairement à l'hypothèse que l'on admet arbitrairement sous le nom d'invariance de jauge.

Des expériences récentes semblent bien prouver la valeur non nulle de la masse du photon et la réalité physique des potentiels électromagnétiques. Mais je ne puis pas insister sur ces questions et je veux maintenant parler des problèmes relatifs au passage de la lumière dans les milieux réfringents et absorbants.

Le passage de la lumière à travers un milieu réfringent est un problème qui avait attiré mon attention il y a bien longtemps puisque je l'avais abordé en 1925

dans une Note aux Comptes Rendus intitulée « Sur la Dynamique du point matériel et l'Optique géométrique ». Je m'étais alors aperçu que le mouvement d'un photon dans un milieu réfringent d'indice $n > 1$ soulevait des difficultés parce qu'alors la formule $P = h/\lambda$ ne peut plus être exacte et que l'on n'a plus la relation $vV = c^2$ entre la vitesse v du photon et la vitesse de phase V de l'onde.

À la fin de ma Note, j'avais signalé que, pour éviter ces difficultés, il fallait admettre que le milieu réfringent exerce sur le photon une action représentée par un potentiel dont je donnais l'expression et que l'on pourrait appeler le « potentiel d'environnement ».

J'ai entrepris une étude plus approfondie de cette question dans un article du Journal de Physique en 1967 et dans un exposé paru dans les Annales de l'Institut Henri Poincaré en automne 1973. Cette théorie entraîne que le potentiel exercé par le milieu réfringent sur le photon s'ajoute à sa masse propre dans l'expression de l'énergie, mais pas de celle de la quantité de mouvement. Cette différence s'explique par le fait que le milieu réfringent supposé immobile dans son ensemble ne participe pas au transport de l'énergie par le photon et par suite ne peut pas intervenir dans l'expression de la quantité de mouvement qui représente le flux de l'énergie. Dans les deux articles que j'ai consacrés à cette question, j'ai indiqué que des idées analogues pourraient, peut-être, être introduites dans la théorie des semi-conducteurs. Il est également possible que l'on puisse comprendre la véritable nature de ce que l'on nomme les « phonons » en les considérant comme des photons transportés par des ondes électromagnétiques de fréquence acoustique

3 Annales de la Fondation Louis de Broglie.

se propageant dans des conditions particulières. Les objections que l'on fait souvent à une telle interprétation ne me paraissent pas très probantes. Il y a là une série de problèmes d'un grand intérêt.

Il y aurait lieu d'étendre l'étude des milieux réfringents à des cas plus généraux que ceux dont je viens de parler, par exemple en examinant le cas des milieux à indice variable dans l'espace ou même au cours du temps. D'une façon tout à fait générale, il faudrait reprendre l'étude de tous les phénomènes si nombreux et si bien étudiés de l'optique classique en introduisant systématiquement en théorie ondulatoire la notion de photon. Il y aurait là la matière d'un grand nombre de travaux.

Je tiens aussi à souligner qu'il faudrait alors renoncer à certaines simplifications un peu trompeuses couramment introduites en Optique classique. Je pense notamment à celle qui consiste à considérer l'entrée de la lumière dans un corps matériel comme s'effectuant à travers une surface géométrique d'épaisseur nulle sur laquelle on raccorde les champs intérieurs et extérieurs. En réalité, le passage des champs extérieurs aux champs intérieurs s'opère progressivement dans une couche superficielle très mince et l'analyse exacte de ce qui se passe dans cette couche pourrait avoir dans certains cas une très grande importance.

Passons maintenant au cas du passage de la lumière à travers un milieu absorbant et adoptons d'abord le point de vue de l'optique classique en considérant un train d'ondes presque monochromatique traversant un écran absorbant d'épaisseur e . L'intensité de l'onde, initialement égale au carré $\alpha^2/01\gamma\text{-}e$ de son

amplitude, est à la sortie de l'écran réduite à $\alpha^2/0\text{-}e$ où γ est le coefficient d'absorption de l'écran.

Passons au point de vue de la théorie de la double solution. L'onde v est alors entièrement assimilable à une onde lumineuse classique de très faible amplitude $\alpha^2/0\gamma\text{-}e$ et son intensité après son passage à travers l'écran sera $\alpha^2/0\text{-}e$. Je nommerai cette absorption de l'onde v la « microabsorption ». Elle est la même quel que soit le nombre des photons qu'elle transporte, du moins nous l'admettons. Si initialement l'onde v transportait un grand nombre N de photons, le nombre de ceux-ci qui sortent de l'écran est en moyenne égal à $N/0\text{-}e$ — car ces photons peuvent être considérés des échantillons d'une onde d'amplitude $A \gg a$. J'appellerai cette absorption des photons, c'est-à-dire de l'énergie, la « macro-absorption ».

Mais, et ceci est essentiel, cette correspondance ne se maintient pas si l'onde v ne porte que quelques photons et, à plus forte raison, si elle n'en porte qu'un seul. On voit alors que chaque photon, étant ou n'étant pas absorbé, la macro-absorption devient un phénomène de tout ou rien qui n'est aucunement représentable par la loi statistique en $e^{-Y\text{-}e}$ tandis que la microabsorption est toujours représentée par cette exponentielle.

Cette remarque est extrêmement importante car elle montre que, si dans le cas d'un très grand nombre de photons, la représentation de l'absorption de l'énergie par la théorie électromagnétique classique est globalement exacte, elle ne l'est plus du tout pour des trains d'ondes portant un seul photon. Il doit donc être possible de trouver des phénomènes comportant l'absorption de photons, apportés isolément par des trains d'ondes

électromagnétiques, qui ne soient aucunement représentables pour l'image fournie par l'onde maxwellienne.

C'est ce qui m'a amené à penser qu'il y aurait lieu de répéter les expériences d'apodisation bien connues de tous les spécialistes de l'Optique en employant une lumière de très faible intensité de façon que les photons arrivent sur la lame apodisante apportés successivement un par un sur des trains d'ondes isolés. Si chaque photon qui traverse l'écran vient former l'image apodisée, c'est que la microabsorption de l'onde aura modifié son mouvement de guidage. Ainsi serait prouvée, par une expérience qui n'a pas, je crois, été jusqu'ici tentée, que le mouvement du photon est déterminé par la propagation d'une onde électromagnétique très faible.

Un sujet particulièrement intéressant à examiner est celui de l'application de mes idées à l'étude des processus dont les systèmes atomiques sont le siège.

Un premier problème que l'on pourrait étudier est celui des trajectoires de guidage correspondant aux états stationnaires d'un état quantifié. Dans mon livre de 1956 où je reprenais l'étude de la théorie de la double solution, j'avais étudié le cas simple des trajectoires d'un électron dans un atome d'hydrogène. Ces trajectoires ne coïncident pas avec celles prévues par Bohr dans sa théorie primitive qui étaient des cercles ou des ellipses du type képlérien décrits autour du noyau. En effet, les trajectoires de guidage sont alors l'ensemble des cercles de rayons différents ayant leurs centres sur un même axe passant par le noyau. L'équilibre de l'électron sur sa trajectoire circulaire résulte alors de l'action simultanée du potentiel coulombien émanant

du noyau et du potentiel quantique introduit par la théorie du guidage. On pourrait étudier des problèmes de guidage plus compliqués relatifs aux mouvements des électrons dans diverses sortes d'atomes ou molécules, mais ce travail serait difficile et probablement sans grand intérêt.

Beaucoup plus importante est l'étude des transitions quantiques en général et spécialement de l'émission et de l'absorption des rayonnements par les atomes ou molécules. Certains de ces problèmes font l'objet de belles recherches de M. Lochak et de ses collaborateurs. Je me bornerai ici à résumer quelques-unes des idées générales que j'ai développées dans un article récent (...) intitulé « Processus forts et état stationnaires ».

Mon point de départ a été une idée très profonde énoncée par Einstein dans 1^{er} article qu'il avait écrit introduction pour le livre de mon 60^e anniversaire. Il avait remarqué qu'en Mécanique quantique usuelle l'on envisage des processus continus obéissant aux équations d'onde de Schrödinger ou à ses généralisations, mais qu'on y introduit aussi de brusques discontinuités correspondant à des échanges d'énergie entre particules. Einstein en déduisait qu'il se produit alors quelque chose de très important, impossible à décrire par le formalisme usuel et cela parce que ce formalisme, ignorant la localisation des particules, ne peut pas tenir compte de leur structure et de la possibilité de « chocs » qui auraient lieu entre elles.

En théorie de la double solution, cette difficulté me semble levée car, si une particule localisée se trouve à un certain moment entrer en contact avec une autre particule localisée, un processus très rapide,

que les équations de propagation ne permettent pas de décrire, va se produire qui détachera chaque particule de son onde v primitive pour l'attacher à l'une des composantes de cette onde avec rupture des relations de phase et conservation globale de l'énergie et de la quantité de mouvement. C'est là ce que j'ai appelé un « processus fort » par opposition au « processus faible » décrit par la propagation des ondes.

Naturellement l'émission ou l'absorption d'un photon par un atome doit rentrer dans ce schéma. Mais il faut alors admettre que, dans le processus de l'émission, un électron atomique, qui se trouve initialement en contact avec un photon annihilé d'énergie nulle (sans doute caché dans le milieu subquantique), lui cède par un processus brusque une certaine quantité d'énergie tandis que le processus de l'absorption est exactement l'inverse.

J'ai développé de diverses façons les idées précédentes et je les ai appliquées à la théorie de la largeur naturelle des raies spectrales. Dans la façon dont on présente généralement cette théorie, la largeur d'une raie spectrale dépendrait non seulement de la transition qui l'a engendrée, mais aussi de toutes les transitions qui étaient possibles, mais qui ne se sont pas produites. Une telle interprétation me paraît impossible à admettre car un phénomène ne peut pas dépendre d'autres phénomènes qui étaient possibles, mais qui ne se sont pas produits. Je crois avoir pu montrer qu'en réalité la largeur spectrale d'une raie émise lors d'une transition quantique n'est pas due à la possibilité de transitions qui ne se sont pas produites, mais qu'elle résulte de processus faibles du type v qui ont précédé la transition quantique.

. Dans l'article que j'ai cité, j'ai étudié aussi d'autres questions dont je ne parlerai pas ici. Je pense que les divers problèmes que j'ai effleurés dans cet article pourraient faire l'objet de recherches assez difficiles, mais très intéressantes.

Une autre question importante est celle des ensembles de particules en interaction. Dans ses travaux de 1926, Schrödinger avait introduit, pour traiter ce problème, l'espace de configuration correspondant à l'ensemble des particules envisagées et il avait ainsi obtenu des prévisions précises qui ont été en— suite étendues et bien vérifiées. Mais, dès l'apparition des travaux de Schrödinger, j'avais remarqué qu'avec les conceptions de cet auteur, l'emploi de l'espace de configuration, tout à fait normal en Mécanique classique où les points matériels sont localisés, devient paradoxal. Comment, en effet, construire un espace de configuration avec les coordonnées de particules qui ne sont pas localisées ?

Au contraire, en théorie de la double solution où l'on admet la localisation des particules dans l'espace, l'introduction d'un espace de configuration pour un ensemble de particules ne soulève pas de difficulté, mais il faut alors retrouver à l'aide de cet espace fictif, l'ensemble des conclusions exactes de la Mécanique quantique et, en particulier, justifier dans cet espace la symétrisation de la fonction d'onde pour un ensemble de bosons et l'antisymétrisation de la fonction d'onde pour un ensemble de fermions. M. Andrade Silva, qui commençait alors à travailler avec moi, a étudié cette question avec beaucoup de soin et en a tiré le sujet de sa belle Thèse de Doctorat soutenue en 1960.

Dans le dernier chapitre de mon récent livre « la réinterprétation de la Mécanique Ondulatoire » paru en 1971, j'ai résumé d'une façon qui me paraît en donner une vue générale très claire, l'ensemble de cette question. Mais il y a certainement bien des points de détail à étudier en ce qui concerne ce difficile problème.

Disons maintenant quelques mots des relations d'incertitude. Soit un train d'ondes formé par la superposition d'ondes monochromatiques dont la i^e se propage dans la direction d'un vecteur n/i avec la longueur d'onde λ/i . Dans un système d'axes rectangulaires, ce train d'ondes a des dimensions δx , δy , δz . Comme je l'ai bien souvent fait remarquer, c'est le train d'ondes, et non pas chacune de ses composantes monochromatiques qui a une réalité physique. Les composantes n'existent que dans l'esprit du théoricien.

Dans ma théorie qui localise la particule, δx , δy , δz sont les incertitudes sur la position de la particule, position qui existe, mais que nous ignorons. De plus, quand la particule occupe la position x , y , z , sa quantité de mouvement est $p = -\hbar \nabla \Phi$, où Φ est au facteur $1/h$ près la phase de l'onde en ce point. Position et quantité de mouvement sont donc supposées avoir des valeurs bien définies, mais que nous ignorons.

Pour nos adversaires au contraire, δx , δy , δz sont les incertitudes sur la position de la particule, position qui n'a pas à chaque instant une valeur bien déterminée tandis que la quantité de mouvement p a l'une quelconque des valeurs $n \cdot i \hbar / \lambda$ qui correspondent aux différentes composantes monochromatiques. On démontre alors les relations d'incertitude :

$$\delta x \cdot \Delta p/x \geq \hbar$$

$$\delta y \cdot \Delta p/y \geq \hbar$$

$$\delta z \cdot \Delta p/z \geq \hbar$$

Mais pour moi, je l'ai dit, les composantes monochromatiques de l'onde n'ont pas d'existence réelle et il n'est pas permis d'appliquer aux diverses composantes de l'onde la formule $p = \hbar / \lambda$ qui n'a été démontrée que pour une onde plane monochromatique. Les incertitudes qui figurent dans les relations d'incertitude ne se rapportent donc pas à un même état de mouvement de la particule et on ne peut nullement en conclure qu'il est impossible de lui attribuer à chaque instant une position et une quantité de mouvement inconnues, mais bien définies.

Dans des recherches que je n'ai pas publiées, j'ai vérifié les idées précédentes dans un certain nombre de cas particuliers. Je ne parlerai ici que du fameux argument connu sous le nom de « microscope d'Heisenberg » dont je veux montrer le caractère fallacieux.

Heisenberg considérait un électron qui, en traversant le porte-objet d'un microscope dans le sens de son axe, subit un choc Compton avec un photon. Ce photon, ainsi mis en mouvement, entrera dans le microscope si son angle de déviation est inférieur à la demi-ouverture du microscope. Heisenberg suppose alors que ce photon, parvenu à l'endroit où le microscope donne une image du porte-objet, fournit ainsi une image de l'électron qu'il a rencontré. Puis il applique à cette image la formule bien connue qui donne le pouvoir séparateur du microscope et, par des calculs que je ne reproduis pas, il en déduit la formule $\delta x \cdot \Delta p/x \geq \hbar$, x étant une variable comptée dans le plan du porte-objet.

J'ai reproduit ce raisonnement dans mes cours d'autrefois, mais je pense maintenant qu'il repose sur des idées contradictoires. En effet, le choc Compton ne fait intervenir qu'un seul photon, tandis que la théorie du pouvoir séparateur d'un microscope se déduit de l'Optique classique et n'est par suite applicable qu'à une onde transportant de nombreux photons. Elle n'est donc pas valable dans le cas d'un seul photon et le raisonnement d'Heisenberg apparaît comme résultant d'un mélange d'images inconciliables.

En résumé, l'interprétation de la Mécanique Ondulatoire que je propose repose essentiellement sur une comparaison entre la dynamique des particules et la propagation des ondes. Pour la développer, il est donc essentiel de bien connaître d'une part les principes généraux de la dynamique du point matériel sous sa forme classique et sous sa forme relativiste comportant une connaissance approfondie du principe de moindre Action et d'autre part les principes généraux de la propagation des ondes à l'approximation de l'optique géométrique et dans les cas plus généraux. Toute étude sérieuse de la coexistence des ondes et des particules doit reposer sur ces idées de base que j'ai résumées dans plusieurs de mes livres, même quand je n'avais pas repris mes idées primitives.

Mais il est temps de conclure. A partir de 1950, de nouvelles réflexions m'ont conduit à revenir à mes idées primitives et à chercher à les perfectionner. Je n'ai pu d'abord que progresser assez lentement et c'est seulement en 1962 que ma retraite universitaire m'a permis de me consacrer plus complètement aux idées auxquelles j'étais revenu. Mais, déjà âgé et ayant

conservé quelques obligations, je n'ai pu faire que des efforts limités. Il en est résulté que je n'ai pu que projeter quelques jets de lumière à travers l'obscurité qui plane sur la Physique quantique. C'est à ceux qui, aux côtés de M. Lochak, vont travailler dans la Fondation dont nous inaugurons aujourd'hui l'activité qu'il appartiendra d'étudier, de perfectionner et probablement sur certains points de rectifier les idées nouvelles que j'ai tenté de semer. Mais, bien entendu, tant que cela me sera possible, je suis prêt à aider dans leur travail ceux qui voudront me consulter.



A portrait of Boy George, a member of the band Culture Club. He is wearing a black fedora-style hat and a black suit jacket over a black shirt. He has a goatee and is looking slightly to the left with a subtle smile. The background is a blue and white geometric pattern.

*“It's very
trendy to
hate Israel
but I have
always said,
'fashion for
the fragile,
**STYLE FOR
THE BRAVE!**”*

- Boy George
April 2026

StandWithUs



La mère de M. Ghorbani, ce jeune homme de 18 ans exécuté
par le régime des ayatollahs iraniens

29 mai 2026

Numero 75



Colloque international : « De la Nakba à al-Ibāda : réfléchir et agir face à la destruction continue de la Palestine »

Le 17 octobre 2025
Collège de France, salle Françoise Héritier
52, rue du Cardinal Lemoine, Paris 75005

Argumentaire

[page 3]

Il s'agit au cours de cette journée de repenser l'épistémologie sociale pour redonner consistance à une vérité publique. Comment retrouver un vocabulaire commun pour décrire, nommer, qualifier les crimes dont nous sommes témoins ? Nous discuterons des concepts qui ont été proposés pour penser la violence anti-palestinienne et appréhender la nature de la destruction : « domicide », « médicide », « mnémocide », « épistémicide », « culturocide », « urbicide », « écocide », « omnicide ». Nous accorderons un place particulière aux concepts produits par les Palestinien·nes, depuis les territoires palestiniens ou en diaspora, comme ceux de « scholasticide » (Karma Nabulsi 2011) désignant la destruction du système d'éducation, de production et de possibilité de transmission des savoirs, de « futuricide » (Akram Belkaid 2024 ; Stéphanie Latte-Abdallah 2025 ; Ibrahim M. I. Alsemeiri 2025), de « Nakba continue » (Hanan Ashrawi 2001 ; Joseph Massad 2008 ; Elias Khoury 2012 ; Shir Alon 2019) et de Nakba comme concept juridique pour désigner une destruction sur le temps long depuis la fondation de l'État souverain d'Israël (Eghbariah 2024).

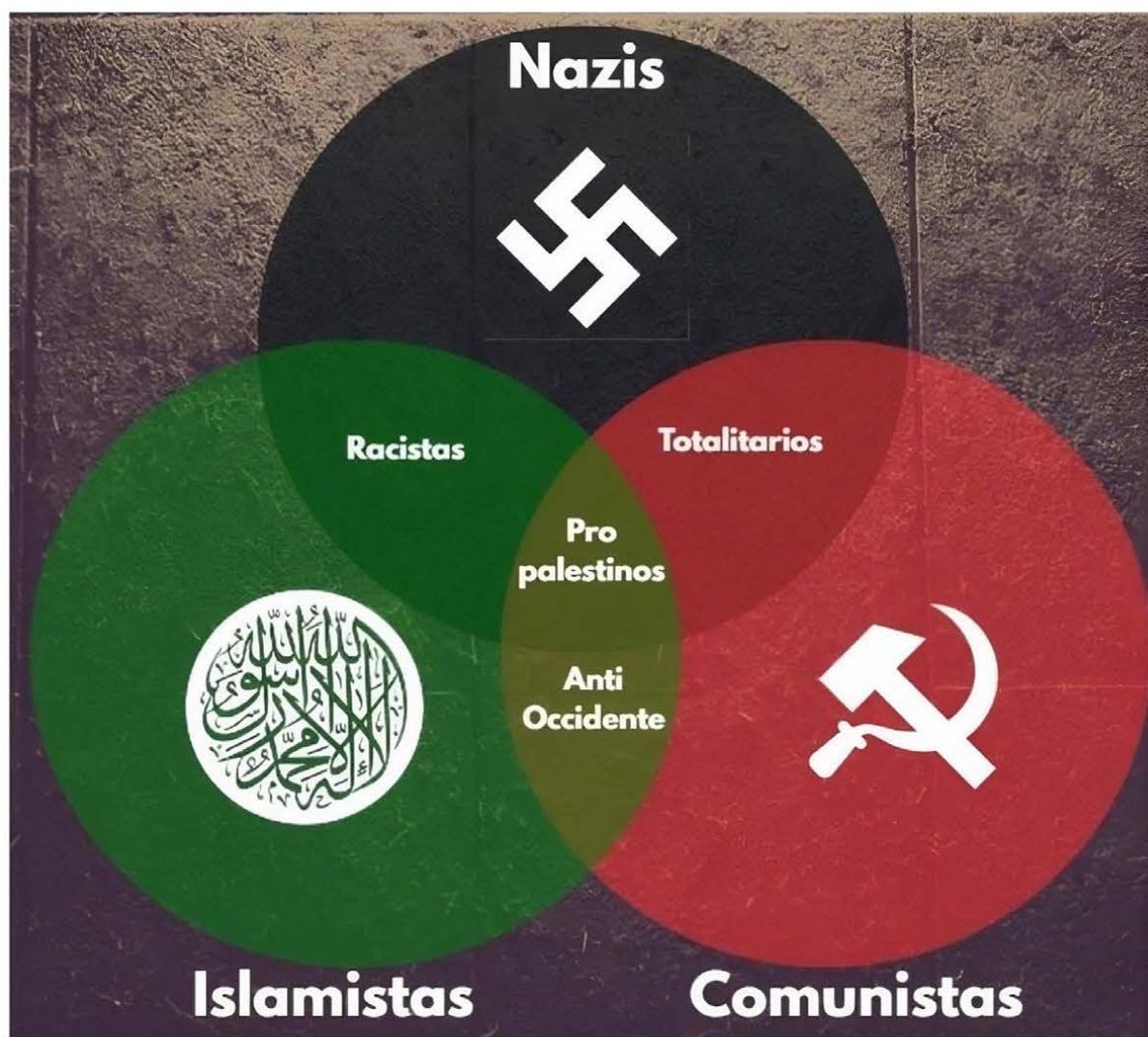


Myriam Monsonego, tuée par un islamiste il y a 14 ans, à Toulouse,
parce que juive



SAGHAR GHOLAMI

**TO BE EXECUTED IN SILENCE
BY THE ISLAMIC REGIME**



Global Financial Centres Index 38

Table 1 | GFCI 38 Ranks And Ratings

Centre	GFCI 38		GFCI 37		Change In Rank	Change In Rating
	Rank	Rating	Rank	Rating		
New York	1	766	1	769	0	▼ 3
London	2	765	2	762	0	▲ 3
Hong Kong	3	764	3	760	0	▲ 4
Singapore	4	763	4	750	0	▲ 13
San Francisco	5	754	5	749	0	▲ 5
Chicago	6	753	6	746	0	▲ 7
Los Angeles	7	752	7	745	0	▲ 7
Shanghai	8	751	8	744	0	▲ 7
Shenzhen	9	750	9	743	0	▲ 7
Seoul	10	749	10	742	0	▲ 7
Dubai	11	748	12	740	▲ 1	▲ 8
Frankfurt	12	747	11	741	▼ 1	▲ 6
Washington DC	13	746	13	739	0	▲ 7
Geneva	14	745	15	737	▲ 1	▲ 8
Tokyo	15	744	22	730	▲ 7	▲ 14
Zurich	16	743	21	731	▲ 5	▲ 12
Boston	17	742	19	733	▲ 2	▲ 9
Paris	18	741	17	735	▼ 1	▲ 6
Luxembourg	19	740	16	736	▼ 3	▲ 4
Dublin	20	739	14	738	▼ 6	▲ 1

Myriam Monsonego, tuée par un islamiste il y a 14 ans, à Toulouse,
parce que juive

L'EFFET CONCORDE EN 50 ANS DE PROGRÈS

OU QUAND LA TROUILLE ASSAILLE LES SCIENCES

Par Dr. Isabelle Saillot

Réseau Janet – 2026

mail@isabellesaillot.net



Les sciences théoriques, qui travaillent à notre compréhension du monde physique, biologique et humain, et les sciences pratiques, qui travaillent à produire des services, des procédés et des appareils ayant pour fonction de nous aider ou nous divertir, ont eu des effets remarquables ces cinquante dernières années. Depuis 50 ans, notre compréhension du monde de même que nos procédés et appareils se sont considérablement perfectionnés. Ces améliorations ont le plus souvent été graduelles sur les décennies, quoique parfois ponctuées de quelques changements abrupts tels qu'une nouvelle hypothèse enterrant soudainement une ancienne théorie, ou une nouvelle technologie qui, presque instantanément à l'échelle historique, soit vient remplacer d'anciens procédés ou appareils, soit – peut-être de plus en plus – vient carrément remodeler nos actions quotidiennes, voire contribuer à en installer de nouvelles. Globalement, en 50 ans, nous avons considérablement accru nos

connaissances théoriques, et nos procédés et appareils ont toujours mieux rempli leurs fonctions soit en simplifiant, soit en diversifiant nos actions.

Ces cinquante dernières années sont pourtant celles, précisément, où la notion de progrès, et particulièrement celle de progrès des sciences, a été diabolisée d'abord par certains auteurs, puis finalement par l'ensemble de la société. Aujourd'hui l'expression « on n'arrête pas le progrès ! » n'a plus de sens que caustique, ayant non seulement perdu, mais même complètement renversé son acception littérale. Dans le même laps de temps, les rapports statistiques montrent aussi bien en sociologie qu'en épidémiologie que 1/ le considérable progrès des sciences survenus ces 50 dernières années ne s'est pas accompagné d'un surcroît de bonheur dans la population occidentale, comme le notait déjà Easterlin dès les années 1970 ; 2/ bien au contraire : la prévalence de l'anxiété, des dépressions et d'autres troubles

psychiatriques a véritablement explosé depuis 50 ans, atteignant aujourd'hui des taux alarmants. Paradoxe : le progrès social n'a pas résulté du progrès des sciences, et il ne l'a même pas accompagné. Par bien des aspects, il semble même que les populations se soient déprimées à mesure des avancées scientifiques.

Comment l'amélioration extraordinaire de nos savoirs théoriques, et surtout de nos procédés, véhicules, outils et machines ces cinquante dernières années a-t-elle pu simultanément soulager nos efforts physiques, accélérer nos efforts mentaux, alléger nos maladies, simplifier et démultiplier nos actions, prolonger nos vies, quand dans le même temps toute la population occidentale a plongé dans le mal-être généralisé à des taux jamais enregistrés ?

Pour tenter de sonder quelques ressorts de ce paradoxe, nous prendrons un contre-pied en nous intéressant justement à trois contre-exemples, trois « effets Concorde » illustrant de rares régressions de nos sciences depuis 50 ans. Nous verrons que ces trois étonnantes régressions pourraient bien partager un de leurs fondements, éclairant alors le paradoxe en question.

Physique, informatique, biologie : 50 ans d'extraordinaires progrès

En **physique**, deux avancées considérables sont arrivées depuis 50 ans, et même tout récemment : la découverte du boson de Higgs en 2012 et celle des ondes gravitationnelles en 2015. Ces avancées réellement majeures, toutes deux fébrilement attendues depuis des décennies, sont venues confirmer les modèles théoriques tout en ouvrant de nouvelles pistes de recherche. Avancées magis-

trales dans les sciences du XXI^{ème} siècle, elles n'ont toutefois eu aucun effet direct sur notre vie quotidienne. Ces dernières décennies, les progrès de la physique réellement utiles à la population ont surtout émané de la technologie, le domaine de l'activité humaine le plus profondément ancré dans cette science. Par exemple la généralisation et la miniaturisation de l'électronique (donc des appareils), notre usage quotidien du GPS, le fonctionnement du magnifique TGV d'Alstom, de nombreux progrès du diagnostic et de l'imagerie médicale (scanner, IRM, TEP...), le moulage résine à domicile, ou la hausse continue du rendement des appareils et véhicules sont des réalisations de la technologie directement liées à de meilleures utilisations des lois physiques.

En **informatique**, point n'est besoin de détailler les progrès vertigineux qui se sont déployés continûment depuis 50 ans. Trois chiffres résument cette véritable explosion : depuis 1980, les processeurs personnels sont passés de 50 kflops (10^4) à 100 Gflops (10^{11}), la taille des disques personnels est passée de 128ko (10^5 / disquette) à 2To (10^9 / disque), et surtout le prix de la mémoire est passé de 1€ le ko (10^3) – 1€ le kilo si vous préférez – à 0.01€ le Go (10^9) – soit 1 centime le million de tonnes. N'importe quel téléphone aujourd'hui est incommensurablement plus puissant que l'ENIAC – le plus puissant ordinateur des années 1940 qui atteignait 300 fops, et même que son successeur programmable l'EDVAC, des années 1950, qui atteignait 1 kflops (10^3). Pour la majorité de la population, ces progrès techniques ont essentiellement permis de traiter plus vite nos anciens dossiers en papier ; une utilité très pertinente

de l'informatique a également été de supprimer de nombreuses piles pous-siéreuses de dossiers papier qui faisaient crouler nos étagères. L'ordinateur a aussi permis d'écrire plus vite – puis bientôt de parler – à nos proches ou collègues, un usage si pratique qu'il a produit l'effondrement des postes mondiales, et une réduction des déplacements professionnels évaluée à 20%. La puissance et le stockage exponentiels des ordinateurs a également permis un développement inédit de la production et des échanges en photographie, en musique, et en littérature dématérialisées.

En **biologie théorique**, un progrès remarquable a été le modèle des équilibres ponctués de Gould & Eldredge, il y a presque exactement 50 ans, qui a refondé notre compréhension de l'évolution... bientôt confirmée par la multiplication des fossiles. La découverte des plumes des dinosaures a aussi bouleversé nos connaissances. En génétique, le séquençage du génome humain moderne et néandertalien ont été de magnifiques accomplissements. En à peine 20 ans, la toute jeune discipline de paléogénomique a apporté des foules de connaissances extraordinaires dont celle-ci est ma préférée : nous savons maintenant que deux populations du Néolithique ont *physiquement* remplacé les européens d'origine, invalidant l'ancienne théorie d'acculturation : une première fois vers -7.000 (populations orientales), une deuxième vers -5.000 (populations est-européennes)... de sorte que nous sommes (peut-être) plus proches d'un pasteur akkadien des bords de l'Euphrate au IV^{ème} millénaire que d'un chasseur paléolithique de Solutré près de Mâcon !

En **biologie pratique**, les techniques génétiques comme la PCR ou les applications de l'ARN ont avancé non seulement la médecine mais aussi la justice (« police scientifique »). Et en médecine, les progrès n'ont pas besoin d'être détaillés... Rappelons seulement que depuis 1980, le taux de mortalité dû aux cancers a été diminué de 60%, ou que les décès par infection (virale ou microbienne) ont été réduits mondialement de plus de 30%. Dans la même période, la durée de vie moyenne (non « l'espérance de vie », notion *systématiquement dévoyée*) s'est accrue de 73 à 81 ans. Après que nos aïeux aient victorieusement quasi-éradiqué la mort de l'accouchement (mères et nourrissons), nos efforts actuels prolongent surtout la vie de personnes âgées malades, ce qui est un peu moins flamboyant... tout en restant notable néanmoins.

Globalement depuis 50 ans, les progrès des sciences ont été soutenus et variés dans la plupart des domaines de la recherche théorique et pratique. Outre les fantastiques découvertes de la recherche théorique en physique ou en paléogénomique, tous les services et les machines/appareils dont nous disposons depuis 50 ans ont de mieux en mieux rempli leur fonction, celle de nous aider ou nous divertir. De la santé/médecine à nos déplacements, en passant par nos loisirs, notre confort ou nos aides quotidiennes (électroménager, vente par correspondance, comptabilité personnelle, etc.), toute la population occidentalisée a clairement senti les effets bénéfiques des cinquante dernières années de progrès scientifique. Et c'est pourquoi, au milieu de ces océans de progrès, il apparaîtra surprenant

de constater quelques déconcertantes régressions.

L'effet Concorde en aérospatial

En juillet 2000, un Concorde d'Air France s'écrase au décollage de Paris, faisant plus d'une centaine de morts. Trois ans plus tard, fin 2003, le programme Concorde est définitivement arrêté par ses pays partenaires, mettant fin à près de trente ans de vols supersoniques transatlantiques. Seulement il y avait un petit problème. En venant compléter l'offre classique (subsonique), les vols supersoniques avaient constitué un formidable progrès scientifique, et aucun autre projet de cet ordre n'était en état de le remplacer. Ainsi, pour la première fois dans notre civilisation, l'état d'avancement des transports subissait une cruelle dégradation. La disparition du Concorde marque une cicatrice encore saignante dans le progrès des technologies de transport, et plus généralement des technologies d'aviation. Sur le plan sociétal, la question peut bien se débattre de savoir si aller à New-York en 4h était un réel progrès sur 7h, mais sur le plan scientifique le débat n'a pas lieu d'être : notre avancement des transports aériens, en 2026, est irrémédiablement – et tragiquement – inférieur à son état dans les années 1980. C'est pourquoi je propose d'associer de si cruelles régressions des sciences et technologies à un effet remarquable, « l'effet Concorde ».

En janvier 1986 puis en février 2003, la NASA encaisse deux tragédies épouvantables, la perte de deux navettes spatiales 'Space Shuttle' et leurs passagers : l'une explose au décollage, l'autre à l'atterrissage. La Space Shuttle avait constitué un progrès remarquable et

historique dans l'aventure spatiale, et donc dans la science au sens large. Avec sa grande soute de transport vers l'ISS ou d'autres appareils orbitaux (Hubble par ex.), avec son retour en planeur directement à la base (aucune opération de récupération de l'équipage) et surtout, par son principe de réutilisation multiple, la Space Shuttle matérialisait les conquêtes de l'humanité et le progrès des sciences. En 2011, la NASA annonce officiellement l'arrêt du programme Navette. Seulement il y avait un petit problème. Bien que les russes (Bourane) et les européens (Hermès) s'y soient maladroitement essayés, n'aboutissant même pas à un prototype volant, aucun autre projet du même ordre ne pouvait remplacer la Space Shuttle. Ainsi, pour la première fois dans notre civilisation, l'état d'avancement des technologies spatiales subissait une cruelle dégradation. La disparition de la navette américaine marque une cicatrice encore saignante dans le progrès des technologies de l'espace, et signe une instance vraiment dramatique de l'effet Concorde. Depuis cette date funeste, les astronautes de tous les pays décollent et reviennent à bord de misérables coques de noix rancies dotées d'une forte propension pour l'eau salée, qui ressemblent autant à des vaisseaux de l'espace qu'un presse-purée à un TGV. Écoutez c'est pourtant simple. Orion ou Soyouz ressemblent autant à un vaisseau spatial que la Tour Eiffel à un porte-avions. La chose est entendue.

Bien des arguments d'apparence rationnelle ont été donnés à la suppression des programmes Concorde et Navette. On rappelle, par exemple, les technologies déjà vieillissantes à l'époque, les importants coûts d'entretien ou d'énergie,

ou encore les changements dans la stratégie économique ou politique des entreprises et pays concernés. Un argument n'a pas assez été souligné cependant. En 2005, en s'inspirant d'un principe stipulé dans le traité de Maastricht, la France est le premier pays du monde à intégrer à sa constitution un « principe de précaution » concernant la protection de « l'environnement » (pas de la *nature*, concept totalement ringard désormais) ; l'Allemagne l'imitera bientôt en renforçant le rôle de ce principe vis-à-vis des « risques technologiques ». Après l'accident de Fukushima en 2011, le pays brandira fébrilement ce principe pour assassiner son programme nucléaire, l'une des bourdes politiques les plus tragi-comiques de son histoire.

L'inscription d'un « principe de précaution » dans la constitution française en 2005 est le symptôme d'un tournant notoire dans l'histoire européenne, et plus largement dans l'histoire occidentale. Depuis les années 1970 jusqu'à aujourd'hui, la France, l'Europe, et finalement la plupart des pays occidentalisés craignent le progrès scientifique et vont jusqu'à rejeter non seulement le concept mais le terme-même de « progrès ». Vis-à-vis de la science et de ses progrès, l'occident est entré depuis plusieurs décennies dans la défiance, dans la peur : l'occidentalatrouille. L'éradication de la physique au programme du Lycée français, et la désaffection chronique des Licences scientifiques en Europe et aux États-Unis sont des symptômes du problème, que la « Fête de la science » en France n'a nullement pu endiguer, malgré sa propagation mondiale subéquente. Comment aurait-elle pu le faire quand l'un des plus beaux essais jamais

écrits, ce chef-d'œuvre d'humanisme, cette ode à l'audace confiante, le « Contre la peur » de D. Lecourt (1987), n'a même pas fait sourciller les « intellectuels » ?

Profondément minées par la trouille, rongées de l'intérieur par la peur du noir, la peur des esprits de la forêt ou des démons, l'Amérique et la France ont arrêté leurs plus beaux programmes spatiaux et avioniques sous la pression de leurs peuples et de leurs gouvernants démagogues visant à éradiquer la science par crainte, par peur, par trouille pathologique vis-à-vis du moindre « risque ». La peur panique de sociétés de trouillards... qui culminait *pile à la date de ces regrettables accidents !*

Ces programmes fiers et audacieux incarnaient encore une époque où la France, les États-Unis et d'autres pays n'avaient peur de rien et osaient tout, une longue ère de courage individuel ou politique, d'audace de génies ou d'institutions, d'aventures de passionnés ou de nations ! À son apogée au XVIII^{ème} siècle, la grande dépression collective qu'a constitué le romantisme en affaiblira considérablement l'essor, avant que les gourous d'après-guerre, tous défoncés à une psychanalouze de syndrome communiste, viennent définitivement à bout de toute forme d'enthousiasme collectif, bouclant la boucle en exaltant la « déconstruction ». Au delà des considérations technologiques, énergétiques ou économiques généralement invoquées, le Concorde et la Navette ont été arrêtées parce que nos pays – jadis d'une flamboyante audace – se sont transfigurés en repères de trouillards abouliques.

Depuis une cinquantaine d'années de magnifiques technologies incarnant l'audace exploratrice comme celles

du spatial ou de l'avionique ont été éradiquées par de stupéfiantes régressions à l'échelle séculaire. Nous terminerons par la régression des sciences probablement la plus grave du XX^{ème} siècle, survenue il y a pile 50 ans.

L'effet Concorde en bio-médecine

En 1977 l'occident produisait une invention tout à fait inédite dans l'histoire : les premières recommandations nutritionnelles internationales. Pour la première fois, l'humanité formalisait sa façon de s'alimenter, et allait la diffuser à toutes les instances médicales, paramédicales et médiatiques de la planète. L'idée née aux États-Unis allait bientôt se diffuser à l'OMS, puis de là, à l'intégralité des pays de l'OCDE. Débutante en 1980, la campagne mondiale battait son plein dans les médias à partir des années 1990, où l'essentiel de la population adopte alors un régime presque végétarien (ouvrant la voie à l'extrémisme « vegan », qui ne se fera pas prier pour émerger aussitôt). « 5 fruits et légumes par jour » ou « mangerbouger.fr » acquièrent à ce moment l'aura divine de cantiques sacrés dont ils jouissent jusqu'à ce jour.

À l'origine de ces décisions ? Une peur, une anxiété diffuse... celle des débuts d'un fort accroissement des maladies cardiovasculaires dont les premières statistiques décelaient déjà l'amorce, craintes encore renforcées par les décès subits des présidents Harding (1923) et Roosevelt (1945) pendant leur mandat. La consultation d'experts aboutit alors à une quantification des macronutriments. Jusqu'à aujourd'hui encore (malgré une première et notoire inflexion des États-Unis début 2026), les recommandations sont de consommer en-

viron 300g de glucides, 100g de protéines et de lipides par jour, en 3 à 5 repas.

Hélas mille fois hélas, la publication des premières recommandations nutritionnelles mondiales a coïncidé avec une envolée proprement historique des maladies cardiovasculaires qu'elles espéraient enrayer. Au lieu d'être endiguées le moins du monde, les pathologies cardiaques ont pris une telle ampleur qu'on n'hésite plus à les qualifier de véritable « épidémie » mondiale. Mais ce n'est pas tout : depuis 50 ans, nous assistons également à une tragique avalanche des pathologies désormais appelées métaboliques, à savoir surpoids et obésité, diabète, cancer, Alzheimer et autres dégénérescences, dépression et collection complète des maladies psychiatriques... sans parler du double fardeau s'abattant sur la natalité mondiale : baisse biologique de fertilité pour les hommes et les femmes, et – surtout ? – peur panique du futur chez les occidentaux. Pire : même les jeunes et les enfants commencent maintenant à être touchés. Les américains ne viennent-ils pas de recommander la surveillance du cholestérol... *chez les enfants* ? Cette cruelle régression des savoirs et de l'efficacité des sciences bio-médicales marque un exemple funeste de l'effet Concorde.

La plupart des esprits critiques (pas moins d'une quinzaine de personnes au États-Unis, et peut-être 5, voire 6 soyons fous, en France) vilipendent ces recommandations nutritionnelles en leur donnant directement un rôle causal sur l'effroyable dégradation de la santé publique depuis leur publication. Ces recommandations seraient *responsables* de l'effondrement sanitaire actuel. Les études statistiques montrent qu'en effet, les gens semblent s'y conformer

scrupuleusement : statistiquement, les populations de la classe moyenne mondialisée consomment effectivement environ 300g de glucides, 100g de lipides et 100g de protéines par jour, plus souvent en 5 repas qu'en 3 (petit-déjeuner – snack – déjeuner – goûter – dîner), ce qui est parfaitement licite par les temps qui courent.

Dans un article récent (*Diafoirus à l'OMS. Dogma 32 – Automne 2025*), j'ai essayé de montrer que de tous temps depuis l'Antiquité, la classe aisée des personnes en état de se payer la nourriture de son choix dans les quantités de son choix pour une moyenne de 2.000 à 2.500 kcal/jour consomme perpétuellement environ 300g de glucides, 100g de lipides et 100g de protéines journalièrement, et ce depuis plus de 5.000 ans. Or que s'est-il passé cette dernière cinquantaine d'années ? Sous l'effet du recul généralisé de la pauvreté à l'échelle planétaire (la faim dans le monde a drastiquement chuté de 30% en 1950 à 8% aujourd'hui), l'apparition rapide d'une énorme classe moyenne d'abord en occident après la seconde guerre mondiale, puis plus récemment en Chine, a permis à la majorité des populations de la planète de s'alimenter à sa faim. Or, dès que les gens mangent à leur faim, ils mangent environ 300g de glucides, 100g de lipides et 100g de protéines journalièrement, et ce, depuis des millénaires. Ces observations doivent donc nous inciter à conclure que *les recommandations nutritionnelles internationales n'ont absolument pas été « suivies » ni « adoptées » par les populations, au contraire ce sont elles, ces recommandations, qui ont adopté, validé et cautionné a posteriori l'alimentation usuelle des catégories sociologiques en état de manger à leur faim.*

Comme je l'ai déjà rappelé, de nombreuses sources historiques et archéologiques dont nous disposons témoignent (chroniqueurs des familles royales ou écrits des médecins, comme Galien ou Sydenham) ou montrent que les marquis du royaume, les chevaliers de l'Ordre, les sénateurs de Rome, les archontes d'Athènes et même les scribes du Pharaon souffraient déjà – et exactement – de ces maladies dites pathétiquement « civilisationnelles » aujourd'hui, à commencer par le surpoids et l'obésité : observez les pauvres scribes du Louvre, envahis de gros plis de graisse abdominale et tous affligés de gynécomastie, regardez les portraits des marquis, comtes, ou évêques des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles au Carnavalet, dont seule une infime fraction échappe au surpoids, et à peine quelques-uns à l'obésité... *Hyperinsulinémie, insulino-résistance, et inflammation chronique sont la règle dès qu'on mange à sa faim.* Le diabète, le cancer, l'apoplexie (AVC) des bourgeois de Molière et autres attaques sont des pathologies strictement associées au pouvoir d'achat, quelles que soient l'époque et la région depuis le Néolithique.

Il en résulte que l'insignifiante publication de recommandations internationales, par ailleurs tout à fait ineptes, n'a strictement rien changé à l'évolution des habitudes alimentaires mondiales, laquelle a imperturbablement suivi sa trajectoire déjà tracée de longue date : *l'accession de la population internationale au pouvoir d'achat d'une « classe moyenne » occidentale, comparable à celui des classes dirigeantes du passé, est la cause directe de l'adoption généralisée de cette façon de s'alimenter, universellement typique des classes aisées depuis 5.000 ans.*

De ce point de vue, ces cinquante dernières années, la science bio-médicale a donc bel et bien régressé dans la mesure où les recommandations nutritionnelles internationales ont échoué à enrayer le désastre sanitaire qui nous écrase aujourd'hui, et qu'elles nous promettaient justement d'endiguer. En se contentant de valider *a posteriori* le régime alimentaire de la nouvelle classe moyenne occidentale, et en particulier la proportion journalière de 300g de glucides, 100g de lipides et 100g de protéines déjà adoptée par toutes les catégories aisées depuis des millénaires, ces recommandations ont juste formalisé sous un vernis « scientifique » l'alimentation usuelle de toute classe sociale ayant le pouvoir de manger à sa faim depuis l'Antiquité. Il était certain qu'en cautionnant les conditions du début de la catastrophe déjà en cours, les recommandations ne pourraient pas l'enrayer. L'erreur des très rares et très récentes critiques de ces recommandations est de leur attribuer un rôle causal sur la catastrophe sanitaire. Leur conférer une telle responsabilité est faire beaucoup d'honneur à de simples relevés de notes de traditions ancrées 5.000 ans avant elles. Ces ineptes recommandations n'ont eu strictement aucun rôle sur un processus déjà enclenché bien avant qu'elles n'existent : ce qu'on peut leur reprocher – et c'est là l'essence de la régression des sciences en ce domaine –, est de n'avoir pas su conseiller aux populations une *autre* alimentation, une alimentation *non inflammatoire*, en l'occurrence l'alimentation ayant précédé la première catastrophe sanitaire de l'histoire humaine, celle du Néolithique. Toutes données scientifiques

qui commençaient pourtant – déjà à l'époque – à émerger dans la recherche... mais ceci est une autre histoire.

De l'effet causal au cercle vicieux

Un nombre important d'études scientifiques dont nous disposons maintenant associent l'insulinorésistance et l'état inflammatoire non seulement au surpoids, à l'arthrose, aux cancers, à Alzheimer, mais également à l'anxiété, à la dépression et à une foule d'autres troubles psychiatriques plus sévères. Inversement, les psychiatres ayant utilisé l'approche métabolique (c'est-à-dire alimentaire) pour réduire les troubles psychiatriques ont été proprement ébahis de son efficacité (un état d'esprit positif qui les a aidés à surmonter les procès, et surtout la perte de leur licence d'exercice). Lisez par exemple Georgia Ede, psychiatre, montrant comment l'anxiété, la dépression, les attaques de panique, les troubles bipolaires, l'autisme ou le TDAH sont formidablement réduits – et souvent éradiqués – à la suite d'un simple changement alimentaire de ses patients. C'est l'objet d'une jeune discipline, la psychiatrie métabolique.

L'énorme explosion des dépressions et des maladies mentales actuellement observée partout en occident ne devrait pas être vue comme la simple augmentation du nombre de personnes souffrant de pathologies psychologiques, les autres personnes restant saines au moins pour l'instant. La plongée dans la dépression, la bipolarité ou la « schizophrénie » (l'une des catégories cliniques les plus absurdes de l'histoire, heureusement en passe de disparaître) est un long processus graduel faisant passer les individus par de nombreuses phases de descente

progressive : établir une disjonction ontologique entre maladie mentale et santé mentale est tout à fait caduque. En réalité, pour qu'un cas de dépression ou de bipolarité soit enregistré dans les statistiques, il faut que 1.000 cas des mêmes troubles existent dans la société sans jamais aller consulter un psy, et que 100.000 cas dans la société présentent déjà les prémisses de ces mêmes troubles, lesquels ultérieurement soit se résorberont, soit (plus probablement) s'aggraveront. C'est le même principe que les clubs de sport ou les laboratoires : pour faire un seul champion olympique il faut des milliers de clubs de quartier de niveau départemental, et pour faire un seul prix Nobel il faut qu'un pays dispose de centaines de laboratoires régionaux.

Si les statistiques, aujourd'hui, sont en mesure d'observer une explosion des troubles psychologiques, c'est parce que, au sein des populations, le moral et la santé psychique ont déjà dramatiquement décliné à l'échelle de l'ensemble. Autrement dit, nos populations occidentales souffrent aujourd'hui d'une baisse généralisée du moral et de l'humeur de presque tous leurs individus eux-mêmes. Ce n'est qu'après une longue plongée vers la déchéance que certaines personnes franchissent un seuil de souffrance qui les décide à consulter... là où enfin la statistique les détecte : en réalité, la statistique ne détecte que la partie émergée de l'iceberg.

En cautionnant *a posteriori* l'alimentation dramatiquement inflammatoire de la population mondiale venant tout juste d'adopter le régime des scribes du Pharaon, des archontes d'Athènes ou des évêques du XVII^{ème} siècle, la bio-médecine a peut-être bien cautionné

la plongée dépressive de millions de personnes... y compris des scientifiques eux-mêmes, qui après tout sont des gens presque normaux. Or la science d'une société massivement dépressive n'est pas celle d'une société joyeuse et pleine d'audace. Il est donc possible de penser que la régression des sciences bio-médicales a été à la fois un effet et une cause de l'effondrement psychologique actuel, et donc, le moteur d'un tragique cercle vicieux : motivée à l'origine par la peur (des risques cardiologiques), l'échec de la tentative a libéré l'explosion des maladies métaboliques, entraînant *de facto* l'aggravation extrême des peurs rampantes minant le moral de nos sociétés contemporaines, une dépression collective renforçant nos peurs alimentaires, nos peurs du changement et de toute innovation, nos peurs foisonnantes du moindre « risque », contribuant à fixer et consolider nos erreurs passées, comme toutes nos autres mauvaises habitudes. Le célèbre paradoxe d'Easterlin, lui aussi, pourrait peut-être soulever un petit coin de son voile, si l'un des fondements du mal-être des sociétés développées – pourtant à l'apogée du confort et de la sécurité –, résidait au moins partiellement dans l'accès libre à la nourriture pour une classe moyenne mondiale en développement accéléré.

Vers le retour du moral et de l'audace ?

La science théorique et pratique avance rapidement et sûrement. Depuis ses débuts modernes au XVII^{ème} siècle, depuis les inventions révolutionnaires du XIX^{ème} siècle, et surtout depuis 50 ans, ses progrès ont été fulgurants et concernent maintenant tous les aspects de notre vie.

Les progrès les plus notoires pour la vie quotidienne des populations sont ceux de la science pratique comme la médecine et la technologie, dont les avancées sont si nettes décennie après décennie. Dans cet océan de perfectionnements apparaissent pourtant régulièrement de surprenantes régressions, des « effets Concorde ». Il n'est pas douteux que tous les domaines touchés par ces régressions temporaires bénéficieront d'un rétablissement, dans un futur plus ou moins proche.

La perte du Concorde, en réalité, est peut-être la régression la plus épisodique de celles abordées ici : de nombreuses entreprises travaillent déjà sur la prochaine génération d'avions supersoniques, et même hypersoniques, des projets qui finiront nécessairement par aboutir à moyen terme. Quant au spatial, hélas les vaisseaux atterrisseurs pourraient rester encore longtemps dans les limbes, les agences spatiales consacrant désormais leurs efforts à la Lune et Mars. Il est certain toutefois que la technologie du « splashdown » finira par s'effacer devant une méthode civilisée, disons à l'horizon de quelques décennies, quand le progrès des technologies l'aura facilitée.

Même en santé/médecine, la régression de nos capacités à endiguer l'effondrement sanitaire débuté dans les années 1970 marque déjà un début de ralentissement. De récentes avancées initiées aux États-Unis à l'échelon gouvernemental pourraient s'émanciper de leurs frontières, atteindre l'OMS et se propager finalement à tous les pays. La réaction est déjà bien engagée à la base, entre les citoyens eux-mêmes, dont de nombreux groupes actifs ayant rétabli leur santé par leur alimentation, diffusent publiquement leurs témoignages sur diverses plateformes

d'Internet. Le changement de notre alimentation, la restauration de notre santé et de notre moral qui s'ensuivront auront lieu, sûrement, par la convergence de ces forces provenant du haut et du bas. Ainsi, dans (moins d') un siècle peut-être, les derniers avions supersoniques, les vaisseaux spatiaux perfectionnés, d'autres merveilles technologiques – et peut-être quelques progrès politiques ? – pourront alors incarner à nouveau une science fière et conquérante illustrant la santé retrouvée, la gaieté et l'audace renouvelées de notre espèce.



VAGUES DE CHALEUR REMARQUABLES EN FRANCE **EN MAI**



Des épisodes historiques et documentés
qui montrent que les fortes chaleurs ne sont pas un phénomène nouveau.

 PÉRIODE	 DURÉE	 TEMPÉRATURES MARQUANTES	 PARTICULARITÉ
 21 au 31 mai 1922	 11 jours	 35 à 36°C à Paris et plus encore ailleurs	Vague de chaleur exceptionnelle et précoce pour un mois de mai.
 12 au 18 mai 1945	 7 jours	 30 à 32°C dans de nombreuses régions	Records battus à Lyon et ailleurs entre le 8 et le 17 mai. Fin de la Seconde Guerre mondiale en Europe.
 28 mai au 3 juin 1947	 7 jours	 33 à 35°C à Paris et dans plusieurs régions	Forte chaleur en fin de mai / début juin, avant la canicule de l'été 1947.



Sources : relevés historiques de Météo-France et chroniques météorologiques.

AI AS A CRUTCH OR A TRAINING TOOL: WHY A STUDENT MUST BE ABLE TO REPEAT THE ACTION WITHOUT THE MACHINE

by Dr. Oleg Maltsev

Phd@oleg-maltsev.com



Introduction. The New Frontier of Education

Throughout the history of education, there has always been a problem of substituting an external result for actual learning. A student could copy an answer, reproduce someone else's work, use a hint, take a ready-made paper, memorize a phrase without understanding it, or submit a problem solved by someone else. Yet these were all isolated forms of academic dishonesty. They replaced only a particular fragment of the work.

With the emergence of artificial intelligence, the situation has changed fundamentally.

AI is capable of producing not merely a fragment, but an entire product. It can write an article, prepare a research plan, develop a report, create a presentation, explain a complex topic, write code, produce a comparative table, construct

an argument, design a learning module, build a lecture outline, generate an image, propose hypotheses, correct a text, improve its style, and even simulate a line of reasoning.

Externally, everything appears successful. There is a finished text. There is structure. There is logic. There is an attractive result. There is a product that can be shown to a teacher, supervisor, committee, reader, or audience.

But in education, the central question must be different: what happened to the student?

If AI produced the product, but the student is unable to repeat the action without AI, then learning did not take place. The machine completed the work, but the person was not formed. A result

emerged without an internal action. A product appeared without a student.

This is the new educational problem of the AI era.

The central thesis of this article is that a student must be able to repeat the action without AI; otherwise, AI has created a product but has not formed the person.

This is not an argument against artificial intelligence. On the contrary, AI can become one of the most powerful instruments in education. But only under one condition: it must serve not as a substitute for action, but as a training tool for action.

A crutch helps a person move, but it does not strengthen the leg. A train-

ing tool forces a weak function to work so that it becomes stronger. In education, AI can become either one.

If AI performs the main work for the student, it becomes a crutch. If AI reveals the structure of an action, helps the student analyze an error, strengthen a method, and then leads the student toward independent repetition, it becomes a training tool.

Education after AI must assess not only the quality of the product, but also the student's ability to reproduce independently the action from which that product emerged.

The Problem Has Changed: This Is No Longer Mere Copying

In the past, education systems fought against copying. If a student copied an answer, they bypassed the process of solving the problem. If a student downloaded

1. THE MAIN PRINCIPLE

**A STUDENT MUST
BE ABLE TO REPEAT
THE ACTION
WITHOUT AI;
OTHERWISE, AI HAS
CREATED A PRODUCT,
BUT HAS NOT FORMED
THE PERSON.**

A product can be obtained from a machine. Formation takes place only in the human being.



a paper, they did not go through the process of reading, understanding, and writing. If a student received a hint, they did not perform the action independently.

AI creates a far more complex problem. A student can now obtain not merely a correct answer, but an entire intellectual construction. Moreover, that construction may be better than anything the student could have produced independently. It may be grammatically correct, polished, persuasive, and outwardly mature. This is more dangerous than ordinary copying.

A copied answer often reveals itself. It may not correspond to the student's actual level. It may be fragmentary. It may not fit well into the rest of the work. But a product created by AI can appear highly convincing. It conceals the absence of formation.

A new type of educational illusion emerges: the teacher sees the result and mistakes it for the student's development. Yet an external product does not prove that the student has gone through the action.

- The student may not have formulated the question.
- They may not have identified the problem.
- They may not have gathered the material.
- They may not have understood the structure.
- They may not have constructed the argument.
- They may not have made a choice.
- They may not have checked for errors.
- They may not have endured the difficulty.
- They may not have developed a method.

They may simply have pressed a button, received an answer, and presented the result. In such a case, AI becomes

a factory of educational appearance. It creates the form of education without its internal substance.

For this reason, education must stop asking only, "What have you produced?" It must ask, "What can you now do independently?"

Product and Formation

The central error of contemporary educational assessment is the confusion between product and formation.

A product is an external result. It can be shown, sent, printed, published, defended, or demonstrated. Formation is what remains within the person after they have gone through the action.

- The **product** may be an article.
- The **formation** is the ability to think through a subject, formulate a thesis, and sustain an argument.
- The **product** may be a solved problem.
- The **formation** is an understanding of the principle of its solution.
- The **product** may be a presentation.
- The **formation** is the ability to organize material and explain it to an audience.
- The **product** may be an image.
- The **formation** is the ability to formulate a visual task, style, composition, and meaning.
- The **product** may be code.
- The **formation** is the ability to think algorithmically.

- The **product** may be a research plan.
- The **formation** is the ability to identify a problem, method, source, hypothesis, and conclusion.

AI can easily create a product. But education must be responsible for formation. If a student does not become stronger after working with AI, then AI was not used as an educational instrument. It was merely an external producer of results.

In this sense, education after AI must return to a very old but largely forgotten principle: education is not the demonstration of a result, but the transformation of a person.

- A good lesson changes the student.
- A good exercise changes an ability.
- A good task changes thinking.
- A good instrument makes a person more independent.

If an instrument makes a person more dependent, it does not educate. It merely accommodates weakness.

The Central Criterion: Independent Repetition

The new educational criterion must be absolutely clear: the student must be able to repeat the action without AI.

This does not mean that the student must reproduce word for word a text created with the help of AI. That would be meaningless. What matters is something else: the student must be able to repeat the type of action.

If an article was written with the help of AI, the student must be able, without AI, to:

- formulate the topic;
- define the problem;
- identify the main thesis;
- construct the structure;
- select arguments;
- explain the logic of the sections;
- draw a conclusion;
- transfer the method to a new topic.

If a problem was solved with the help of AI, the student must be able to:

PRODUCT ≠ FORMATION

PRODUCT

It is an external result.
It can be shown.



FORMATION

It is what remains
inside a person after
going through the action.



The question is not "What did you get?"
but "What can you now do on your own?"



CRITERION OF LEARNING – INDEPENDENT REPETITION

THE STUDENT MUST BE ABLE TO:

-  understand the task
-  break it down into steps
-  choose a method
-  perform the action
-  check the result
-  correct the error
-  apply it to a new task



If the student cannot do this without AI, learning has not taken place.

- understand the conditions;
- identify the type of problem;
- state the principle of the solution;
- demonstrate the reasoning process;
- verify the result;
- identify an error;
- solve a similar problem without assistance.

If a presentation was created with the help of AI, the student must be able to:

- explain the concept;
- condense the material;
- identify the essential points;
- rearrange the order of the slides;
- answer questions;
- defend the conclusions.

If AI assisted with research, the student must be able to:

- distinguish fact from opinion;
- verify a source;
- formulate a hypothesis;
- understand the limitations of the method;
- explain why the conclusion follows from the material.

Independent repetition is not an additional check. It is the central examination.

Until the student can repeat the action without AI, the action has not become their own. It remains within the external machine.

AI as a Crutch

A crutch is necessary for someone who is temporarily unable to walk independently. In this sense, a crutch is useful. But if the crutch is used instead of restoring the ability to walk, it becomes a trap.

The same is true of AI.

AI as a crutch performs for the student what the student was supposed to learn to do independently. It removes the difficulty, but along with the difficulty, it also removes formation. It provides a result, but not the internal effort. It eliminates the error, but does not teach the student how to recognize an error. It constructs

the text, but does not teach the student how to construct a thought.

The crutch-based model of AI looks like this:

- the student does not know how to begin — AI begins;
- the student does not know how to construct — AI constructs;
- the student does not know how to argue — AI argues;
- the student does not know how to revise — AI revises;
- the student does not understand the conclusion — AI formulates the conclusion;
- the student cannot endure the difficulty — AI removes the difficulty.

As a result, the student receives an attractive product but does not go through the process of formation.

This model creates a dangerous type of person: someone with external intellectual power and internal helplessness. They can obtain a result as long as the machine is available. But once the machine is switched off, they do not know where to begin. They

cannot sustain a thought. They cannot transfer a method. They cannot correct an error. They cannot act without assistance.

This is not education. It is dependency.

AI as a Training Tool

But there is another model.

AI can function as a training tool. A training tool does not perform the action instead of the person. It organizes the conditions in which the person learns to act.

A good training tool reveals the weak point.

- It provides resistance.
- It helps the person repeat the movement.
- It makes the error visible.
- It gradually increases the difficulty.
- It returns the person to independence.

AI as a training tool must work in precisely this way.

- It may show the structure, but the student must explain it.
- It may propose an option, but the student must choose.

CRUTCH OR TRAINING TOOL?

CRUTCH

Does it for you.
Removes the difficulty.
Creates dependency.



TRAINING TOOL

Shows how.
Helps you understand.
Develops strength.



AI should be a training tool, not a crutch.

- It may identify an error, but the student must correct it.
- It may provide an example, but the student must create an analogue.
- It may strengthen a formulation, but the student must understand the principle behind the improvement.
- It may produce a plan, but the student must reproduce it with a new topic.

The correct formula for using AI in education is not “do it for me,” but “show me how it is done so that I can learn to do it independently.”

In this case, AI becomes not a substitute for the student, but an external trainer of the student’s internal action.

- It helps the student see structure where there was previously chaos.
- It helps them understand an error where there was previously helplessness.
- It breaks a complex action down into steps.
- It helps overcome the fear of the blank page.
- It makes it possible to compare a weak version with a strong one.
- It helps establish criteria of quality.

But the final step must always be independent repetition. Without it, the training remains incomplete.

The Danger of the Attractive Result

The greatest danger of AI in education is the attractiveness of the finished result.

Poor student work is often honest. It reveals weakness. It shows where the person failed to understand. Where there is a gap in logic. Where words are lacking. Where the student skipped over an argument. Where they cannot complete a thought.

Such work can be used educationally. It reveals the point of development. AI can conceal that point.

It creates a polished text, a neat structure, a confident tone, correct transitions, and a persuasive appearance. The teacher may fail to see that no formed student stands behind it.

Education, however, must not be deceived by polish. A beautiful piece of work may be empty from the standpoint of formation.

The following questions must be asked:

- Can the student explain why the work is structured in this particular way?
- Can they identify the weak points of the text?
- Can they replace one argument with another?
- Can they shorten the work without losing its meaning?
- Can they defend the conclusion?
- Can they apply the same method to another topic?
- Can they begin a similar piece of work without AI?

If not, then what we have before us is not a formed student, but a user of a finished product. In the age of AI, the teacher must assess not the polish of the answer, but the depth to which the action has been internalized.

A Pedagogy of Action Instead of a Pedagogy of Results

Traditional education has often been organized around results. There is a correct answer — good. There is a finished essay — good. There is a solved problem — good. There is a presentation — good.

But after the emergence of AI, such a system is no longer sufficient. A result no longer proves that learning has occurred. It may have been created by an external instrument. Education must

therefore move from a pedagogy of results to a pedagogy of action.

Assessment must concern not only the finished work, but also the process by which it was created.

- How did the student formulate the task?
- How did they understand the problem?
- How did they search for material?
- How did they distinguish the essential from the secondary?
- How did they construct the structure?
- How did they verify the conclusion?
- How did they respond to an error?
- How did they improve a weak point?
- How did they transfer the method to a new situation?

Education must see the process because it is within the process that the person is formed. The finished product is the trace of an action. But education is responsible not for the trace itself, but for the ability to produce such traces independently.

AI and the Student's Metaregulator

The connection between AI and meta-regulation is particularly important.

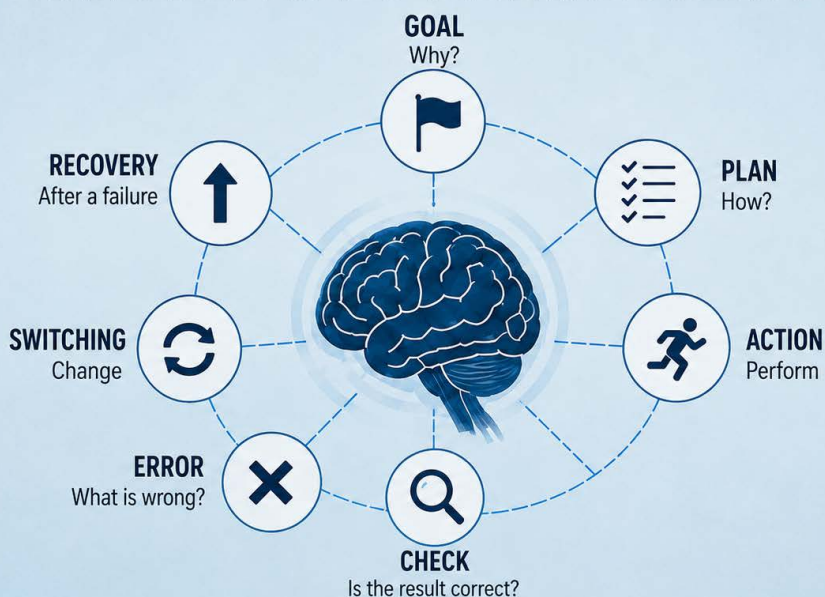
The metaregulator is the internal system that governs action. It is responsible for setting a goal, selecting a means, controlling errors, switching between modes, regulating pace, checking the result, and recovering after failure.

If AI takes all of this upon itself, the student's metaregulator does not develop.

- AI formulates the question.
- AI constructs the plan.
- AI selects the arguments.
- AI corrects the style.
- AI resolves the contradiction.
- AI formulates the conclusion.
- AI maintains the sequence.

What does the student do? If the student merely accepts the finished result, their internal regulator remains weak. They do not learn to manage the action. They learn only to turn to an external system that acts in their place.

THE STUDENT'S METAREGULATOR



AI helps develop the metaregulator, not replace it.

In such a case, AI forms not an independent person, but an operator of someone else's intelligence. Proper education must use AI differently. AI must help the student develop their own meta-regulator.

After working with AI, the student must be able to answer:

- What was the goal?
- What were the stages?
- Where did the error arise?
- Why was this method chosen?
- What could be improved?
- How can the result be verified?
- How can the action be repeated without AI?

If the student can answer these questions, AI has supported the meta-regulator. If the student cannot, AI has replaced it.

The New Examination After AI

Examinations in the age of AI must change. Checking the finished result is no longer sufficient. Independent action must be assessed.

The first level is explanation of the product. The student must explain the structure of their work: why these sections were chosen, why they appear in this order, and why this conclusion was reached.

The second level is reconstruction of the process. The student must explain how the result emerged: what was done first, what followed, where AI assisted, and where the student made decisions independently.

The third level is correction of an error. The teacher identifies a weak point or introduces an error. The student must find and correct it without AI.

The fourth level is condensation and restructuring. The student must shorten the work, change its structure, replace an example, or reconstruct the argument.

The fifth level is transfer of the method. The student receives a new topic or a similar problem and must apply the same mode of thinking independently.

WHAT MUST REMAIN IN A PERSON

-  The ability to formulate a question
-  The ability to build structure
-  The ability to see an error
-  The ability to correct
-  The ability to transfer a method
-  Endurance in the face of difficulty
-  Responsibility for the result
-  The ability to work with a blank page



If this is absent, the action remained in the machine.
If it is present, the person has been formed.

THE NEW EXAMINATION



Explain your result



Reconstruct the process



Find and correct the error



Condense and restructure



Apply the method to a new task



Perform the key action without AI

The examination assesses not the product, but the ability to act.

The sixth level is work without the machine. At the final stage, the student performs the key action without AI.

Only such a system reveals whether learning has taken place. An examination after AI must assess not whether the student can present a product, but whether the student can act.

An Educational Protocol for Working with AI

For AI to become a training tool, a strict educational protocol is required.

The first step is independent formulation of the task. The student must formulate for themselves what they want to accomplish. The process must not begin with the request, “Do the work for me.” It must begin with the student’s own understanding of the objective.

The second step is the student’s own draft. Before turning to AI, the student must produce a weak and incomplete but independently created version. This

is essential: without an original draft, there is nothing to develop.

The third step is using AI as a critic. AI should not simply rewrite the work, but identify its weak points: where the logic is missing, where there is repetition, where an argument is lacking, and where the structure is broken.

The fourth step is revision by the student. The student must make the changes independently and understand exactly what has changed.

The fifth step is explanation of the improvement. The student must explain why the new version is better than the old one. What principle have they understood?

The sixth step is repetition with a new task. The student must perform an analogous action without AI.

The seventh step is formulation of the rule. The student must extract a general principle from the work: how should this kind of task now be performed independently?

THE PROPER PROTOCOL FOR WORKING WITH AI

- 1 Formulate the task yourself
- 2 Make your own draft
- 3 Turn to AI as a critic
- 4 Revise the work yourself
- 5 Explain the improvements
- 6 Repeat on a new task without AI
- 7 Formulate the rule



Only after this does AI become a training tool, not a substitute.

Such a protocol transforms AI from a factory of ready-made answers into a tool of formation.

What Must Remain Within the Person

After proper work with AI, more than a file must remain within the person. A method must remain.

- The ability to formulate a question must remain.
- The ability to begin must remain.
- The ability to construct a structure must remain.
- The ability to distinguish the essential from the secondary must remain.
- The ability to verify a conclusion must remain.
- The ability to recognize an error must remain.
- The ability to correct a weak point must remain.
- The ability to transfer a method to a new task must remain.
- The ability to work with a blank page must remain.

- The ability to endure difficulty must remain.

If none of this remains, then AI passed through the task but did not pass through the person. This is an extremely important formulation.

- AI can pass through a text.
- AI can pass through an image.
- AI can pass through a table.
- AI can pass through code.

But education must ensure that the action passes through the student.

A person is formed not by the result, but by going through the action.

The Role of the Teacher

Some believe that AI will weaken the role of the teacher. In reality, the opposite is true: in the age of AI, a good teacher becomes more important. But the teacher's role changes.

The teacher can no longer function solely as an evaluator of finished answers. The teacher must become an architect of formation. Their task is to see where

the student has genuinely mastered the action and where the machine has merely filled an empty space.

The teacher must ask questions not only about the content, but also about the process:

- Why did you begin in this way?
- What alternative structures were possible?
- What was weak in the first version?
- What error did AI help you identify?
- What did you change independently?
- Why did you agree with this version?
- What would you do differently?
- How will you repeat this without AI?

In this way, the teacher returns learning to the interior of the student. In the new pedagogy, the teacher must defend not an outdated prohibition against tools, but the central meaning of education: the formation of an independent person.

AI as a Mirror

AI has another important function. It can serve as a mirror. It can show

the student what a strong version might look like. It can compare a weak formulation with a strong one. It can demonstrate an alternative structure. It can reveal a logical gap. It can propose another way of explaining something.

This is extremely valuable. But the mirror must not live in place of the person. If a person looks into a mirror in order to correct their posture, the mirror is useful. If a person believes that the reflection will live in their place, the idea is absurd.

AI shows a reflection of a possible action. But the student must master the action. After working with AI, a proper student should ask:

- What have I understood?
- What can I repeat?
- What technique am I taking with me?
- What method has now become my own?
- What will I be able to do without the machine?

Then AI becomes a mirror of formation.

THE ROLE OF THE TEACHER



Sees not only the result, but also the process.



Asks questions along the path of action.

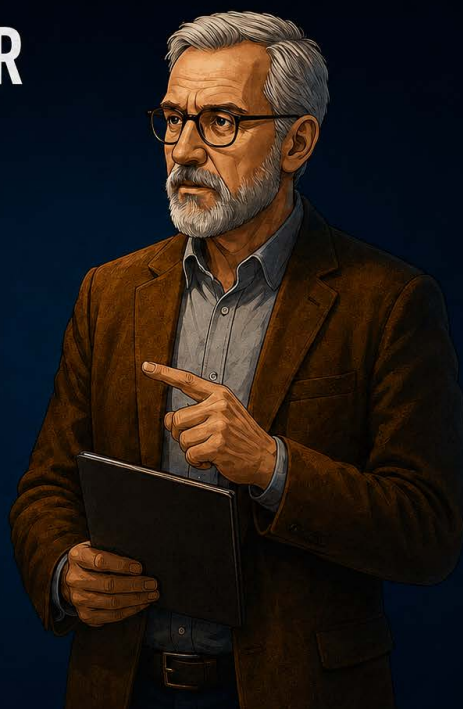


Helps the student develop independence.



Protects what matters most — the formation of the person, not a polished product.

The teacher is an architect of formation, not a checker of ready-made answers.



Independence as the Outcome of Education

Education must always culminate in independence. Not dependence on the teacher. Not dependence on the textbook. Not dependence on a hint. Not dependence on AI.

A good teacher gradually makes the student independent of the teacher. A good instrument makes a person stronger. Good AI in education must lead not to dependency, but to independent action. If, after learning, a person cannot act without the instrument, then the instrument has not formed them. It has merely accommodated their weakness.

The central examination of the new school is therefore simple: switch off AI and see what remains within the person. If emptiness remains, no learning occurred. If a method remains, learning occurred. If the ability to act remains, the person has been formed.

Practical Principles of the New Pedagogy

Several principles of education after AI can be formulated.

The first principle: the person first, the machine second. The student must first understand the task independently and only then turn to AI.

The second principle: the draft first, the improvement second. AI must improve the student's own action rather than replace it from the outset.

The third principle: every result must be explained. If the student cannot explain the finished work, it cannot be considered mastered.

The fourth principle: every form of assistance must end with independent

repetition. Without repetition, the assistance remains external.

The fifth principle: the error must be preserved as educational material. AI should not immediately eliminate every error. An error reveals where the student is developing.

The sixth principle: the product is not equivalent to learning. An attractive result may conceal the absence of formation.

The seventh principle: AI must develop the metaregulator. The student must learn to manage the question, the structure, the error, the pace, and the verification process.

The eighth principle: the final assessment must take place without AI. Only this reveals whether the action has become human.

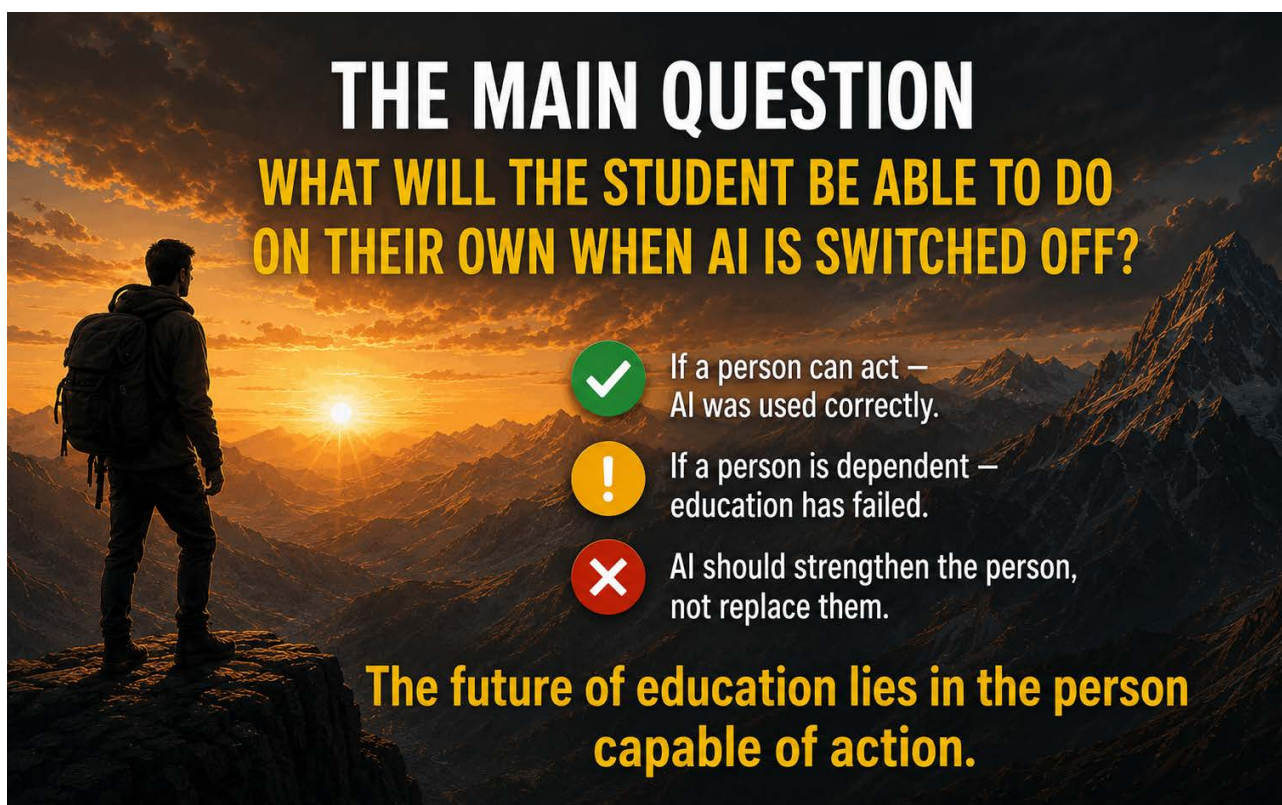
The Greatest Danger of the Future

The greatest danger of AI in education is not that students will use new instruments. This is inevitable. Prohibiting the instrument is impossible and meaningless.

The real danger lies elsewhere: we may produce a generation of people who know how to obtain products but do not know how to perform actions.

- They will have texts, but no thinking.
- They will have presentations, but no structure.
- They will have answers, but no method.
- They will have images, but no concept.
- They will have plans, but no ability to plan.
- They will have solutions, but no internal regulator.

This will be a generation of external results and internal emptiness. To prevent this, schools, universities,



THE MAIN QUESTION

**WHAT WILL THE STUDENT BE ABLE TO DO
ON THEIR OWN WHEN AI IS SWITCHED OFF?**



If a person can act —
AI was used correctly.



If a person is dependent —
education has failed.



AI should strengthen the person,
not replace them.

**The future of education lies in the person
capable of action.**

academies, and professional training institutions must change their assessment criteria. The task is not to defend the old form of education, but to defend the person. AI must strengthen the person, not replace them.

Conclusion. What Will Remain After AI Is Switched Off

AI is changing education not because it helps people write texts, solve problems, and create products more quickly. It is changing the central criterion of learning. A finished piece of work no longer proves that the student has learned. The finished work may have been created by a machine. The central evidence must therefore become the student's ability to repeat the action independently. The new pedagogy must proceed from a strict principle:

A student must be able to repeat the action without AI; otherwise, AI has created a product but has not formed the person.

This is not a prohibition against AI. It is the proper place of AI in education.

AI must be a training tool, not a crutch. A mentor, not a substitute. A mirror, not the author of the student's life. An instrument of formation, not a factory of ready-made answers.

Education does not create a file or a presentation.

It does not create a report or an attractive text.

Nor does it create the correct image.

Education creates a person who is capable of acting.

And if, after AI is switched off, the person can formulate a task, construct a plan, identify an error, repeat a method, and create a new result independently, then AI has been used correctly. But if, after AI is switched off, the person is helpless, then the machine has produced the product, but education has failed.

The central question of the school of the future is this: what will the student be able to do independently when AI is switched off?

The answer to this question will determine whether artificial intelligence becomes an instrument for the formation of the person or a factory of attractive but empty results.





Rues de France

Photo credit: Expedition Journal
www.expedition-journal.de

TOWARD AN ECONOMY OF COGNITIVE METABOLIZATION

A BAUDRILLARDIAN DIAGNOSIS OF ATTENTION IN THE AGE OF FRACTURE

by Iryna Lopatiuk and Mary O'Brien



Abstract

Contemporary societies are commonly described as information societies characterized by unprecedented access to data, communication, and knowledge. This article argues that such descriptions have become increasingly inadequate. Drawing upon Jean Baudrillard's diagnosis of hyperreality and integrating insights from cognitive science, attention studies, and complexity theory, the paper proposes that contemporary civilization has entered a new condition defined not by informational scarcity but by the unlimited proliferation of signs. The central problem of this condition is not the production of information itself but the growing asymmetry between the rate at which societies generate signs and the finite human capacity to absorb, organize, and integrate them into coherent structures of meaning.

To conceptualize this phenomenon, the article introduces the notion of **cognitive metabolization**, defined as the finite

human capacity to transform proliferating signs into meaningful, organized, and actionable cognitive structures. Building upon this concept, the paper proposes the **Principle of Metabolic Asymmetry**, according to which contemporary societies increasingly produce signs faster than human cognition can metabolize them into meaning. It is argued that this asymmetry generates conditions of attentional fragmentation, cognitive overload, erosion of coherence, and increasing difficulties in sustaining deep and meaningful cognitive engagement.

The paper further introduces the concept of an **Economy of Cognitive Metabolization** (ECM), understood as a civilizational condition in which value creation increasingly depends on the human capacity for coherent attention and meaning production rather than on access to information alone. From this perspective, the emerging **Age of Fracture** may be interpreted as the historical

moment at which the proliferation of signs begins to exceed humanity's capacities for cognitive metabolization, thereby transforming attention into one of the principal scarce resources of civilization. The article suggests that the defining challenge of the coming decades may not be the acquisition of additional information but the preservation of human capacities for coherent attention and meaning production under conditions of unlimited sign proliferation.

Keywords: cognitive metabolization; Economy of Cognitive Metabolization (ECM); Age of Fracture; hyperreality; sign proliferation; attention; coherent attention; meaning production; cognitive overload; metabolic asymmetry; complexity; Jean Baudrillard.

Introduction

From Information Society to Sign Overproduction

Contemporary civilization is commonly described as an information society. Over the past several decades, technological development has dramatically expanded access to data, communication, and knowledge, leading many observers to interpret the present era primarily through the lens of informational abundance and digital connectivity. Information has often been regarded as the defining resource of contemporary societies and the principal source of economic, social, and technological transformation (Toffler, 1970).

However, this characterization increasingly appears insufficient. The central experience of contemporary life is not merely access to unprecedented quantities of information. Rather,

it is immersion within environments characterized by the continuous production and circulation of signs. Digital platforms, algorithmic systems, social media, advertising infrastructures, and ubiquitous communication technologies generate an ever-expanding universe of representations, signals, images, notifications, narratives, and symbolic stimuli. The contemporary individual does not simply encounter information; he or she inhabits conditions of permanent semiotic proliferation.

Jean Baudrillard's work provides an important point of departure for understanding this transformation. Baudrillard argued that advanced societies increasingly shift from the production of objects toward the production of signs and simulacra. Within hyperreality, signs progressively detach themselves from stable referents and circulate according to their own logic of reproduction and exchange (Baudrillard, 1981a, 1981b, 1993). His diagnosis anticipated a world in which representation no longer mediates reality but increasingly constitutes the very environment in which human experience unfolds.

Yet the contemporary situation may require an additional question that remained largely outside the scope of Baudrillard's analysis. What happens when the production of signs itself becomes effectively unlimited? More specifically, what happens when societies produce signs at a pace that exceeds humanity's capacity to cognitively absorb, organize, and integrate them into coherent structures of meaning?

The importance of this question becomes increasingly apparent when considered from the perspective of cognitive science.

Human cognition is not characterized by unlimited capacities for information processing. Research on bounded rationality demonstrates that attention, working memory, and decision-making remain fundamentally constrained resources (Simon, 1955). Likewise, studies of heuristics and judgment under uncertainty indicate that human cognition frequently relies upon simplification strategies precisely because environmental complexity cannot be processed exhaustively (Tversky & Kahneman, 1974; Kahneman, 2011). As informational environments become increasingly dense and heterogeneous, the discrepancy between external complexity and internal cognitive capacities becomes progressively more pronounced.

Herbert Simon anticipated this problem with remarkable precision when he observed that an abundance of information creates a poverty of attention (Simon, 1971). Subsequent research has repeatedly demonstrated that increasing informational density imposes significant cognitive costs, generating overload, fragmentation of attention, and difficulties in sustaining coherent cognitive engagement (Wurman, 1989; Levitin, 2014). Contemporary digital environments intensify these dynamics by continuously competing for attentional resources and accelerating the circulation of signs, images, and symbolic stimuli (Han, 2017).

This paper argues that contemporary societies should therefore be understood not primarily as information societies but as societies of sign overproduction. The defining problem of the present historical condition is not informational scarcity but the growing asymmetry between unlimited sign production and the finite human capacity for coherent

cognitive engagement. To conceptualize this condition, the article introduces the notion of **cognitive metabolization**, understood as the finite human capacity to absorb, process, organize, and integrate proliferating signs into meaningful cognitive structures.

Building upon this concept, the paper proposes the **Principle of Metabolic Asymmetry**, according to which contemporary societies increasingly produce signs faster than human cognition can metabolize them into meaning. It is argued that this asymmetry marks the emergence of an **Age of Fracture**—a historical condition in which proliferating external sign systems increasingly exceed human capacities for coherent attention and meaning production.

The article further proposes the concept of an **Economy of Cognitive Metabolization (ECM)** as a framework for understanding the emerging logic of value creation under conditions of unlimited sign proliferation. From this perspective, the principal scarcity of the twenty-first century may no longer be information itself. Rather, it may increasingly be the human capacity to sustain coherent attention and to transform proliferating signs into meaningful structures of understanding.

2. Beyond Hyperreality

Baudrillard and the Proliferation of Signs

One of the defining characteristics of modern civilization is that it continuously changes what it produces. Industrial societies were organized around the production of material objects and the infrastructures necessary

to circulate them. As advanced consumer societies emerged, however, production increasingly shifted toward something less tangible. Objects did not disappear, but they became inseparable from systems of meaning that exceeded their practical functions. Goods became markers of identity, status, distinction, and desire. Production was no longer directed solely toward material needs; it increasingly became the production and circulation of signs (Baudrillard, 1981a).

For Baudrillard, this transformation represented more than an economic change. It marked a reorganization of reality itself. Signs progressively detached themselves from stable referents and entered autonomous circuits of reproduction and exchange. Representation ceased to mirror reality and increasingly began to precede, organize, and even substitute for it. The result was the condition Baudrillard famously described

as hyperreality—a world in which images, models, and representations acquire greater operational significance than the realities they ostensibly represent (Baudrillard, 1981b; Baudrillard, 1993).

Several decades later, this diagnosis appears remarkably prescient. Contemporary societies are immersed in environments saturated with representations. Social media platforms, algorithmic feeds, continuous news cycles, digital advertising, recommendation systems, and increasingly generative forms of artificial intelligence collectively produce unprecedented quantities of symbolic material. Every event immediately generates commentary, replication, reinterpretation, and simulation. *Signs increasingly produce other signs in expanding recursive chains of symbolic reproduction.*

Yet the contemporary condition may also reveal a tension that extends beyond



Baudrillard's original diagnosis. Hyperreality presupposes subjects capable of navigating environments composed of proliferating signs, however unstable their relation to reality may become. The present moment raises a different possibility. What if the most consequential boundary is no longer the distinction between signs and reality but the discrepancy between sign production and the human capacity to cognitively metabolize signs themselves?

This question becomes increasingly difficult to ignore because sign production appears to have acquired properties commonly associated with complex systems: positive feedback, acceleration, and recursive self-expansion (Morin, 2008). The production of signs no longer depends exclusively upon human communication. Digital infrastructures themselves continuously generate, reproduce, and amplify symbolic environments. Signs accumulate, circulate, and recombine at speeds that increasingly exceed ordinary human rhythms of attention and comprehension.

The result is a paradox. The more effectively civilization produces signs, the less certain it becomes that these signs can be integrated into coherent structures of meaning. Hyperreality may therefore contain an inherent tendency toward cognitive unsustainability. Beyond a certain threshold, the issue is not whether representations correspond to reality. The more fundamental problem is whether human cognition remains capable of metabolizing proliferating signs into meaningful forms of understanding.

From this perspective, the central drama of contemporary civilization may

not be the disappearance of reality into simulation. It may be the emergence of a widening asymmetry between virtually unlimited sign production and finite human capacities for meaning production. Hyperreality, in other words, may have entered a new phase. Its defining feature is no longer merely the autonomy of signs but the possibility that signs are now proliferating faster than human beings can cognitively metabolize them.

It is precisely at this point that the notion of the **Age of Fracture** acquires explanatory value. The fracture is neither exclusively technological nor exclusively economic. It is fundamentally metabolic. It emerges when external systems of symbolic production expand more rapidly than the cognitive capacities required to transform proliferating signs into coherent meaning. Understanding this emerging condition requires turning from the dynamics of signs themselves toward the limits inherent in human cognition and attention.

3. The Limits of Cognitive Metabolization

Why Human Attention Cannot Keep Pace with Signs

One of the most remarkable properties of contemporary civilization is that the production of signs appears capable of accelerating almost indefinitely. Digital infrastructures continuously generate representations, notifications, images, narratives, simulations, and symbolic interactions at scales that would have been inconceivable only a generation ago. Like many complex systems, sign production exhibits tendencies toward self-reinforcement and recursive expansion: signs

increasingly generate additional signs, producing environments whose symbolic density grows far more rapidly than any individual can directly experience or comprehend (Morin, 2008).

Human cognition, however, appears to obey a different logic. While technological systems can continuously expand their capacities for storing, reproducing, and circulating symbolic material, there is little evidence that human attentional capacities scale in a comparable manner. The architecture of cognition remains constrained by bounded rationality, finite working memory, and limited attentional resources (Simon, 1955; Kahneman, 2011). Human beings can increase their knowledge, acquire expertise, and develop sophisticated cognitive strategies, yet the fundamental constraints governing attention and information processing remain remarkably persistent.

This discrepancy is not simply a quantitative problem. It represents a qualitative asymmetry between two systems operating according to different principles of growth. Sign systems increasingly exhibit properties resembling open-ended expansion, whereas human cognition remains metabolically constrained. The production of signs appears capable of exponential increase; the production of meaning does not.

Research in cognitive psychology has repeatedly demonstrated that human beings rarely process complex environments exhaustively. Under conditions of uncertainty and informational abundance, cognition depends heavily upon simplification strategies, heuristics, and selective attention (Tversky & Kahneman, 1974; Kahneman, 2011). Such mechanisms should not be interpreted as deficiencies. On the contrary, they represent adaptive responses



to finite cognitive capacities. Human cognition evolved not to engage with unlimited quantities of symbolic material but to identify relevant signals while disregarding the overwhelming majority of available stimuli.

This observation acquires particular significance under conditions of proliferating signs. Every additional symbolic demand competes for finite attentional resources. As Herbert Simon observed, an abundance of information inevitably creates a poverty of attention (Simon, 1971). The statement has become increasingly relevant because contemporary societies have dramatically increased the production of symbolic material without producing corresponding expansions in human attentional capacity. The result is an environment characterized by growing competition among signs for access to increasingly limited cognitive resources.

The consequences of this asymmetry are visible across multiple domains of cognition. Research on cognitive load demonstrates that increasing informational density imposes measurable costs on learning, problem-solving, and decision-making (Sweller, 1988; Sweller et al., 2011). As cognitive demands accumulate, performance may deteriorate not because information is unavailable but because the amount of simultaneously processed material exceeds the organizational capacities of working memory. Similarly, studies of information overload and information anxiety suggest that excessive symbolic density may impair coherence, increase subjective uncertainty, and undermine meaningful engagement with information itself (Wurman, 1989; Levitin, 2014).

These findings suggest that the central challenge of contemporary societies is not informational scarcity but **metabolic limitation**. Information can be stored indefinitely, signs can proliferate recursively, and digital systems can generate symbolic environments of virtually unlimited complexity. Human cognition cannot. Attention remains finite. Working memory remains constrained. The capacity to maintain coherent engagement with proliferating signs remains limited.

At this point, attention assumes a significance that extends beyond its conventional status as a cognitive mechanism. Attention increasingly becomes the principal medium through which signs are transformed into meaning. Without sustained and organized attentional engagement, signs may continue to circulate, replicate, and accumulate, yet their integration into coherent structures of understanding becomes progressively less likely. The limits of attention are therefore simultaneously the limits of meaning production.

From this perspective, the problem confronting contemporary societies may be described as one of **cognitive metabolism**. Human cognition possesses a finite capacity to absorb, organize, and integrate symbolic material into meaningful cognitive structures. This capacity can be cultivated and supported, but it cannot expand indefinitely in proportion to the accelerating production of signs. Beyond a certain threshold, additional symbolic production contributes less to understanding than to fragmentation.

A paradox consequently emerges. The same technological systems that have dramatically increased humanity's capacity to generate and circulate signs

may simultaneously undermine the conditions required for transforming those signs into meaning. The more effectively civilization produces symbolic abundance, the more difficult it may become to cognitively metabolize that abundance into coherent understanding. It is precisely this widening discrepancy between proliferating signs and finite cognitive capacities that prepares the ground for a new diagnosis of contemporary civilization: *the emergence of a metabolic asymmetry between the production of signs and the production of meaning*.

4. Principle of Metabolic Asymmetry

When Sign Production Exceeds Meaning Production

Many of the defining problems of modern civilization can be understood as consequences of asymmetries between rates of production and the capacities required to absorb their effects. Industrial societies repeatedly encountered tensions when the growth of cities exceeded the pace of infrastructure development or when economic expansion outpaced the regenerative capacities of ecological systems. Contemporary societies appear to be approaching a comparable threshold in the symbolic domain. The production of signs increasingly expands according to a logic that no longer corresponds to the rhythms and limitations of human cognition.

This discrepancy may be expressed through a simple proposition:

Rate of Sign Production > Rate of Cognitive Metabolization

The proposition does not describe a temporary imbalance produced by technological novelty. Rather, it points toward a structural characteristic of contemporary civilization. Digital infrastructures continuously increase their capacities for generating, reproducing, and circulating symbolic material. Human cognition does not exhibit equivalent properties of open-ended expansion. Attention remains finite, working memory remains constrained, and the capacities required to integrate signs into coherent structures of meaning remain metabolically limited (Simon, 1955, 1971; Kahneman, 2011).

The significance of this asymmetry lies in the fact that signs and meanings do not scale according to the same principles. Sign production is increasingly characterized by acceleration, recursive reproduction, and positive feedback. Meanings, by contrast, emerge through comparatively slow processes of attentional engagement, selection, integration, and interpretation. A sign may be generated, replicated, and distributed instantaneously. Meaning requires time. It requires organized attention. It requires cognitive work.

The distinction is fundamental because signs can proliferate indefinitely, whereas meaning production appears to possess intrinsic limits. Human beings can rapidly consume vast quantities of symbolic material, but the transformation of that material into coherent understanding remains subject to persistent cognitive constraints. The production of meaning therefore behaves less like the circulation of information and more like a metabolic process. Like all metabolic processes,

it depends upon rates of intake, capacities for organization, and thresholds beyond which additional input contributes less to integration than to disorder.

This observation permits a reformulation of several phenomena commonly associated with the digital condition. Information overload, attentional fragmentation, and cognitive fatigue can all be interpreted as manifestations of metabolic asymmetry. They emerge when symbolic inputs accumulate at rates that exceed the capacities required for their integration into meaningful cognitive structures (Sweller, 1988; Sweller et al., 2011; Levitin, 2014). Under such conditions, signs do not disappear. On the contrary, they continue to proliferate. What deteriorates is the capacity to transform proliferation into understanding.

A paradox therefore emerges at the center of contemporary civilization. Technological systems have become extraordinarily successful at producing symbolic abundance while remaining largely indifferent to the capacities required for meaning production. Every increase in communicative efficiency, every acceleration of symbolic circulation, and every expansion of informational environments potentially widens the discrepancy between external production and internal metabolization. Civilization increasingly becomes capable of producing signs faster than it can produce meaning.

This paradox may also explain why contemporary societies frequently experience conditions of fragmentation despite unprecedented connectivity. Hyperconnectivity does not necessarily generate deeper understanding.

The multiplication of signs does not automatically generate richer meaning. Under conditions of metabolic asymmetry, symbolic abundance may instead produce attentional dispersion, shallower cognitive engagement, and increasing difficulties in maintaining coherent structures of interpretation (Han, 2017; Crary, 2013). The issue is not the disappearance of information but the erosion of the conditions necessary for meaning itself.

At this point, Baudrillard's diagnosis acquires an unexpected extension. Hyperreality described a condition in which signs increasingly detached themselves from stable referents and circulated according to their own autonomous logic (Baudrillard, 1981b, 1993). The present argument suggests that this autonomy has reached a new threshold. Signs now appear increasingly detached not only from reality but also from the cognitive capacities required for their metabolization. Symbolic production continues to accelerate even as human capacities for coherent attention remain fundamentally constrained.

The **Principle of Metabolic Asymmetry** therefore identifies what may be the defining contradiction of the Age of Fracture. The central tension of contemporary civilization no longer resides solely in the relationship between reality and representation. It increasingly resides in the widening gap between the virtually unlimited production of signs and the finite human capacity to transform those signs into meaningful forms of understanding.

The consequences of this asymmetry are potentially far-reaching. If coherent attention constitutes the medium

through which signs become meaning, then the ability to preserve and organize cognitive metabolization gradually becomes one of the principal conditions of social participation, learning, judgment, and value creation. The central scarcity of the emerging epoch may therefore not be information itself. It may be the human capacity to metabolize proliferating signs into coherent worlds of meaning.

5. Toward an Economy of Cognitive Metabolization

Attention as the New Civilizational Scarcity

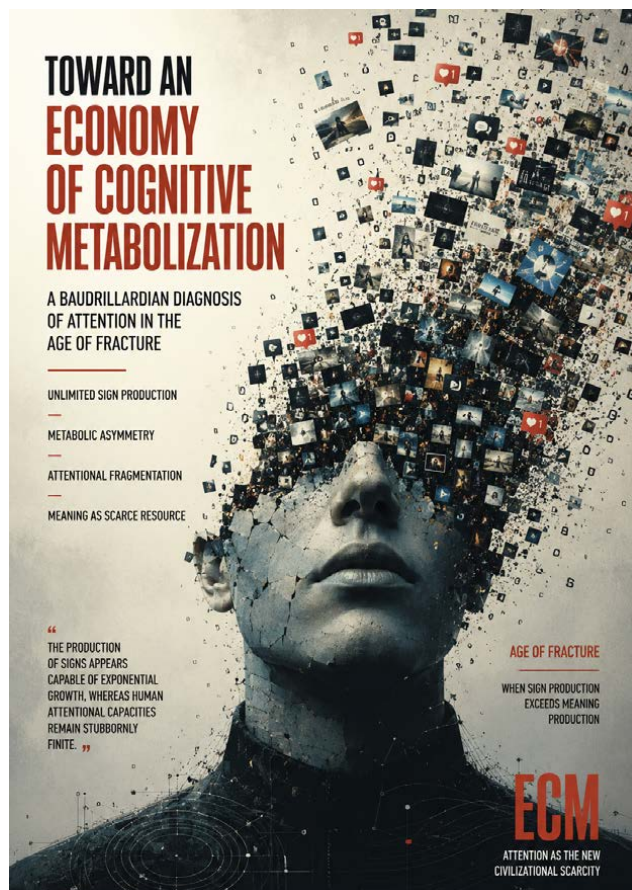
The recognition of metabolic asymmetry carries implications that extend well beyond cognitive psychology. If contemporary societies increasingly produce signs faster than human beings can transform them into meaning, then

attention can no longer be regarded merely as one cognitive function among many. It begins to assume a more fundamental status. Attention increasingly becomes the medium through which symbolic abundance is converted into understanding and, consequently, into social, economic, and cultural value.

Throughout history, civilizations have been organized around different forms of scarcity. Industrial societies were largely structured around material limitations. Their institutions, technologies, and economic systems evolved to increase the extraction, production, and distribution of physical resources. As digital infrastructures emerged, attention shifted toward information itself. The defining assumption of the information age was that access to knowledge constituted the principal constraint on human development and value creation.

The contemporary condition increasingly suggests a different diagnosis. Information has become extraordinarily abundant. Signs proliferate continuously across expanding digital environments, while access to information has reached levels without historical precedent. Yet abundance has not eliminated limitations. Scarcity has merely migrated. What increasingly appears limited is not information itself but the human capacity to organize, sustain, and direct attention in ways that transform proliferating signs into coherent structures of meaning.

This shift has profound implications because meaning production possesses characteristics fundamentally different from sign production. Signs can be replicated almost without cost. They can circulate continuously and accumulate



indefinitely. Meaning exhibits a different temporal rhythm. Meaning requires duration. It requires sustained engagement, integration, and selective organization. In this sense, meaning behaves less like a commodity and more like a metabolic achievement.

The distinction is becoming increasingly consequential because contemporary economies derive growing proportions of their value from activities that depend directly upon cognitive integration. Learning, scientific discovery, expertise, strategic decision-making, creativity, and innovation all require capacities for sustained attentional engagement and meaningful cognitive organization. Their production cannot be indefinitely accelerated simply by increasing the quantity of available information. On the contrary, excessive symbolic density may progressively undermine the very conditions that make such activities possible (Levitin, 2014; Han, 2017).

This observation suggests the emergence of a new economic condition that may be described as an **Economy of Cognitive Metabolization (ECM)**. In such a condition, value increasingly depends upon the finite human capacity to absorb, organize, and integrate proliferating signs into meaningful cognitive structures. The production of signs remains important, but it is no longer sufficient. The principal constraint increasingly resides in the capacities required to transform symbolic abundance into understanding.

Several developments in contemporary societies appear consistent with this interpretation. The growing importance of curatorial systems, recommendation

architectures, selective informational environments, and external cognitive support may all be understood as attempts to manage metabolic limitations. Research on distributed and extended cognition has repeatedly demonstrated that human thinking frequently depends upon environmental structures that assist in organizing cognitive activity (Hutchins, 1995; Clark & Chalmers, 1998; Clark, 2008). Such arrangements become increasingly significant as symbolic environments exceed the capacities of unaided cognition.

At the same time, an economy organized around cognitive metabolization inevitably transforms the significance of attention itself. Attention increasingly resembles a foundational resource whose preservation determines the possibility of learning, judgment, expertise, and meaningful participation in complex societies. Bernard Stiegler's analyses of industrialized attention and psychopolitical economies anticipated precisely this development, suggesting that contemporary technological systems increasingly compete for and organize human attentional capacities themselves (Stiegler, 2010). Jonathan Crary's observations concerning continuous connectivity and the erosion of interruption and cognitive withdrawal similarly indicate that modern societies are progressively reducing the temporal spaces within which metabolization can occur (Crary, 2013).

A paradox consequently emerges. Contemporary civilization possesses unprecedented capacities for producing signs while simultaneously eroding many of the conditions necessary for their transformation into meaning. The acceleration of symbolic production

increasingly collides with the slower temporal requirements of cognitive integration. The result is not merely information overload but a growing tension between the capacities of civilization to produce symbolic abundance and the capacities of human beings to inhabit that abundance meaningfully.

From this perspective, the principal scarcity of the emerging epoch may no longer be information, technology, or even access itself. It may increasingly be coherent attention and the finite human capacities through which signs become meaningful worlds of understanding. The Economy of Cognitive Metabolization begins precisely at this point. It begins when the production of value becomes progressively dependent upon the preservation, organization, and investment of human capacities for coherent attention and meaning production.

In this sense, the Age of Fracture may ultimately signify more than a technological transition or a transformation of media environments. It may represent a civilizational reorganization of scarcity itself. Material abundance gave way to informational abundance. Informational abundance, in turn, appears to be giving way to a new condition in which the rarest and most consequential resource is neither information nor signs but the human capacity to metabolize them into meaning.

Conclusion

The contemporary world is commonly described as an age of information. The analysis developed in this article suggests a different diagnosis. Modern societies have become extraordinarily efficient at producing and circulating

signs while remaining comparatively limited in their capacities to transform those signs into coherent structures of meaning. The defining tension of the present condition therefore lies not in informational scarcity but in a widening discrepancy between symbolic abundance and human capacities for cognitive metabolization.

A Baudrillardian perspective makes this discrepancy particularly visible. Industrial civilization increasingly gave way to systems organized around signs, simulacra, and hyperreality. Yet the contemporary condition appears to extend beyond hyperreality itself. Signs no longer merely detach themselves from stable referents and circulate according to autonomous symbolic logics. They increasingly proliferate at rates that exceed the capacities of human cognition to absorb, organize, and integrate them into meaningful forms of understanding. The principal contradiction of contemporary civilization may therefore reside not simply in the relationship between reality and representation but in the growing asymmetry between sign production and meaning production.

This article has proposed the **Principle of Metabolic Asymmetry** as a conceptual framework for understanding this emerging condition. Contemporary societies increasingly generate signs faster than human beings can cognitively metabolize them into meaning. Information overload, attentional fragmentation, cognitive fatigue, and the erosion of coherence may all be interpreted as manifestations of this deeper asymmetry. The problem is not that societies produce too much information. The problem is that symbolic production

increasingly outpaces the capacities through which meaning becomes possible.

Under such conditions, attention assumes a significance that extends far beyond its traditional status

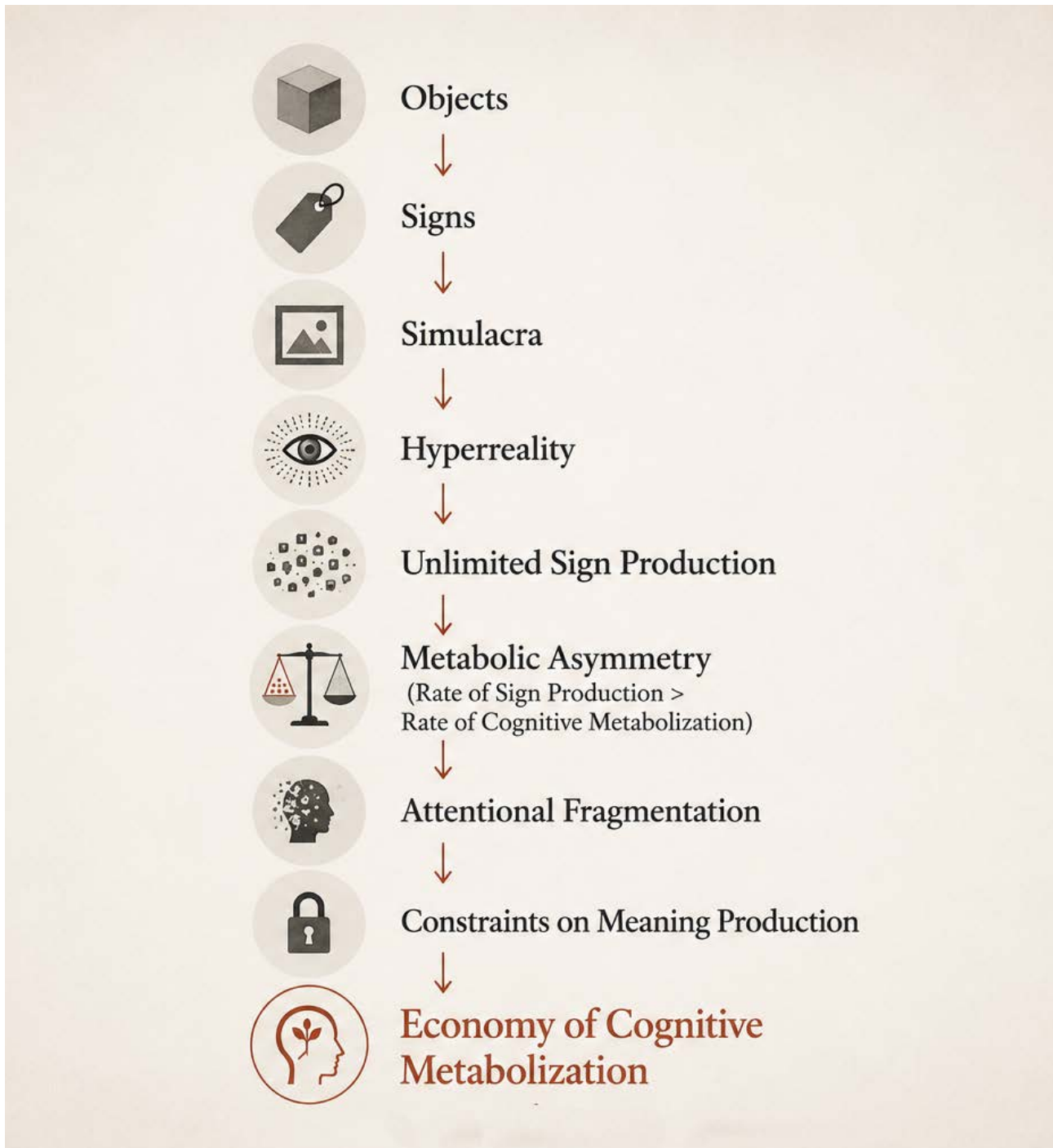


Figure 1. The figure illustrates the central argument of the article. Following Baudrillard's account of the historical movement from objects to signs, simulacra, and hyperreality, contemporary civilization appears to have entered a new condition characterized by unlimited sign production. Because human cognitive capacities remain finite, symbolic proliferation increasingly exceeds the capacities required for cognitive metabolization, generating a condition of metabolic asymmetry. The immediate consequences include attentional fragmentation and growing constraints on meaning production. Under these conditions, coherent attention and cognitive metabolization emerge as increasingly scarce and valuable capacities, giving rise to what is proposed here as an Economy of Cognitive Metabolization (ECM).

as a psychological function. Attention increasingly becomes the finite medium through which proliferating signs are selected, integrated, and transformed into coherent worlds of understanding. The limits of attention are simultaneously the limits of meaning production. The preservation of coherent attention therefore becomes one of the principal conditions of learning, judgment, expertise, creativity, and meaningful participation in complex societies.

These observations suggest the emergence of what has been described here as an **Economy of Cognitive Metabolization (ECM)**. In such a condition, value creation progressively depends less upon the production of additional information and increasingly upon the capacities required to metabolize symbolic abundance into meaningful cognitive structures. The principal scarcity of the emerging epoch may therefore be neither information nor technology themselves. It may be the finite human capacity for coherent attention and meaning production.

From this perspective, the **Age of Fracture** begins at the point where proliferating external systems of sign production increasingly exceed humanity's capacities for cognitive metabolization. The fracture is fundamentally metabolic. It emerges when civilization becomes capable of producing signs faster than human beings can transform them into meaning.

The future challenge of contemporary societies may therefore concern neither the accumulation of additional information nor the acceleration of symbolic production. It may concern something

considerably more fragile: the preservation of the finite human capacities through which symbolic abundance becomes meaningful experience. The future may belong not to those who produce the greatest quantities of information but to those who preserve the capacity to cognitively metabolize proliferating signs into coherent worlds of meaning.

References

- Baudrillard, J. (1981a). *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (C. Levin, Trans.). Telos Press.
- Baudrillard, J. (1981b). *Simulacra and Simulation* (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press.
- Baudrillard, J. (1993). *Symbolic Exchange and Death* (I. H. Grant, Trans.). Sage.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7–19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>
- Crary, J. (2013). *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*. Verso.
- Han, B.-C. (2017). *In the Swarm: Digital Prospects* (E. Butler, Trans.). MIT Press.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. MIT Press.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Levitin, D. J. (2014). *The Organized Mind: Thinking Straight in the Age of Information Overload*. Dutton.
- Morin, E. (2008). *On Complexity*. Hampton Press.
- Simon, H. A. (1955). A behavioral model of rational choice. *The Quarterly*

Journal of Economics, 69(1), 99–118.
<https://doi.org/10.2307/1884852>

Simon, H. A. (1971). Designing organizations for an information-rich world. In M. Greenberger (Ed.), *Computers, Communications, and the Public Interest* (pp. 37–72). Johns Hopkins University Press.

Stiegler, B. (2010). *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford University Press.

Sweller, J. (1988). Cognitive load during problem solving: Effects on learning. *Cognitive Science*, 12(2), 257–285. https://doi.org/10.1207/s15516709cog1202_4

Sweller, J., Ayres, P., & Kalyuga, S. (2011). *Cognitive Load Theory*. Springer.

Toffler, A. (1970). *Future Shock*. Random House.

Tversky, A., & Kahneman, D. (1974). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science*, 185(4157), 1124–1131. <https://doi.org/10.1126/science.185.4157.1124>

Wurman, R. S. (1989). *Information Anxiety*. Doubleday.

*

*

*



**LA BAGUETTE DE PAIN
QUI COÛTAIT 1 FRANC**

COÛTE MAINTENANT →

**1
EURO**



**UNE VOITURE QUI COÛTAIT
30 000 FRANCS**

MAINTENANT COÛTE →

**30 000
€**



**UNE MAISON QUI COÛTAIT
200 000 FRANCS**

MAINTENANT COÛTE →

**200 000
€**



**NOS SALAIRES ÉTAIENT DE
7000 FRANCS**

ET MANQUE DE « CHANCE »

**ILS NE SONT TOUJOURS PAS
DE 7000 €...**



ÉLÉMENTS POUR UNE THÉORIE DE LA DÉMOCRATIE

Par David Cumin¹

david.cumin@univ-lyon3.fr



Il n'y a pas de démocratie sans tolérance, entre autres conditions. Pourtant, les intolérants d'aujourd'hui se veulent et se disent démocrates. Il convient de revenir sur la démocratie et d'essayer d'en brosser une théorie.

Introduction

L'Etat contemporain, tel qu'il s'est construit en France et en Europe occidentale, comprend trois cercles concentriques : la souveraineté² ; le « constitutionnalisme » ou l'Etat de droit ; « l'interventionnisme » ou l'Etat-providence. Autrement dit : le droit de commander et d'être obéi, qui implique une légitimité (une « Référence »), soit théocratique (on gouverne par la « grâce de Dieu »), soit démocratique (on gouverne par la « volonté du peuple ») ; la limitation de l'exercice du pouvoir politique, par la proclamation des droits fondamentaux des individus et la séparation

des pouvoirs publics, dont l'indépendance des juridictions ; l'extension de la gestion publique de l'économie et de la société, au nom de l'intérêt général. De plus, la plupart des Etats européens sont membres d'une Union d'Etats, l'UE, et d'une alliance d'Etats, l'OTAN. Tous incluent des collectivités territoriales (ou locales) : communes, départements, régions, collectivités d'outre-mer.

La démocratie est le principe moderne de légitimité : le pouvoir politique est légitime parce qu'il et tant qu'il procède du peuple. La démocratie a été le régime politique de certaines Cités antiques – pourtant esclavagistes. Elle est devenue le régime politique des Etats modernes. La modernité est ou se veut démocratique³ : du communisme au fascisme en passant par le socialisme, le libéralisme et le nationalisme, tous les régimes, tous les mouvements, toutes les idéologies, se réfèrent au peuple comme source de la légitimité. Tel est le point commun fondamental, par-delà de sensibles

1 Maître de conférences (HDR) en droit public et sciences politiques, auteur de nombreux ouvrages sur les relations internationales, le droit de la guerre, la géopolitique....

2 « *Le monopole de la violence physique légitime* », dit Max Weber.

3 Alors que la tradition est ou se veut théocratique.

différences⁴. Qu'est-ce que la démocratie ? Etymologiquement, elle signifie autogouvernement populaire : gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple – pas gouvernement des citoyens, par les citoyens, pour les citoyens, moins encore, gouvernement des individus, par les individus, pour les individus. *Définition* simple. Le problème de la démocratie apparaît lorsqu'on envisage *l'organisation* de la démocratie. Ce problème se déploie entre la question la plus générale : qu'est-ce qu'un peuple ?, et la question la plus pointue : quels sont les modes de scrutin ?

Historiquement, la démocratisation en Europe (occidentale) a été précédée par l'Etat de droit, sous l'influence du libéralisme politique ou constitutionnalisme, qui a transformé les monarchies en monarchies constitutionnelles, avant les républiques constitutionnelles, et qui a posé l'égalité des droits des citoyens (l'égalité devant la loi) ; elle a abouti à l'Etat-providence, sous l'influence du socialisme, un « socialisme minimal » ou « social-démocratie », promouvant la redistribution par la ponction fiscale ou la cotisation sociale et recherchant l'égalité des chances des individus – le « so-

cialisme maximal » ou « communisme », lui, promeut la collectivisation des moyens de production et il vise l'égalité des conditions des individus. Nos démocraties sont des « démocraties constitutionnelles », dont les pouvoirs publics sont limités (par l'Etat de droit) mais dont les fonctions publiques sont amplifiées (du fait de l'Etat-providence), le tout, dans le cadre de l'UE et de l'OTAN. Avant d'examiner l'organisation de la démocratie, rappelons que la démocratisation a d'abord eu un sens sociologique, plus que politologique.

1) La démocratisation comme (r)évolution sociale

Avant de désigner un régime politique, la démocratisation a désigné une révolution sociale, en France, ou une évolution sociale, dans le reste de l'Europe – plus ou moins provoquée par les conquêtes militaires de la République puis de Napoléon. Autrement dit, une mutation de la société, plus tard seulement une mutation de l'Etat : la mutation de la société hiérarchique et corporative chrétienne en société égalitaire et individualiste laïque. La Révolution française a certes refondé l'Etat (l'Etat unitaire centralisé). Mais si elle a été démocratique, ce n'est pas parce qu'elle a créé un régime politique démocratique⁵, c'est parce qu'elle a créé une société civile démocratique, favorisant la mobilité géographique et sociale, c'est-à-dire *l'indistinction* des individus et leur accès à toute propriété privée ou à tout emploi public.

Trois bouleversements : Dieu, l'autorité, l'Etat et l'individu. 1) La Révolution française a supprimé la référence à Dieu

4 Aux niveaux de la définition du peuple donc de la délimitation de la citoyenneté (les régimes libéraux ont une conception civique, les régimes communistes, une conception sociale, les régimes fascistes, une conception ethnique), de la désignation des autorités (les régimes libéraux connaissent des élections périodiques multi-partisanes, les régimes communistes sont mono-partisans, les régimes fascistes sont à la fois mono-partisans et plébiscitaires), de la structure du pouvoir public (les régimes libéraux ont une société civile religieuse, économique et politique, les régimes communistes hors NEP n'ont pas de société civile, les régimes fascistes ont une société civile religieuse et économique), de l'exercice du pouvoir public (les régimes libéraux connaissent « l'Etat de droit », pas les régimes communistes et fascistes).

5 De l'insurrection de 1789 au coup d'Etat de Bonaparte en passant par la Terreur, il n'y a guère d'élections libres au suffrage universel direct.

comme principe de légitimité, elle a substitué le peuple à Dieu comme « puissance constituante », elle a remplacé les devoirs de l'homme envers Dieu par les droits de l'homme vis-à-vis de l'Etat. 2) L'autorité était religieuse et militaire, incarnée par un monarque héréditaire qui était à la fois un roi sacré et un chef de guerre ; l'autorité « politique » devient « civile », au sens qu'elle n'est plus ni cléricale ni militaire. C'est la séparation d'avec le clérical et le militaire qui signifie l'avènement du pouvoir politique au sens moderne, distinguant les pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire, reléguant le religieux dans la sphère privée et subordonnant le militaire à l'exécutif. 3) La Révolution française a imposé le français comme seule langue nationale, unifié la législation et l'administration, aboli les ordres (clergé, noblesse, tiers état), les corporations, les provinces et la propriété familiale, autrement dit, supprimé les autorités héréditaires et les corps intermédiaires pour créer la nation moderne, communauté des citoyens égaux en droit et parlant la même langue. Juridiquement, il n'y a plus rien entre l'Etat et l'individu, même si, sociologiquement, subsistent les familles et les entreprises. La Révolution française a donc engendré la société des individus (des citoyens) libres et égaux devant la loi (mineurs à part), allant jusqu'à interdire le droit d'association. Les collectivités territoriales et les établissements publics⁶ sont considérés comme des démembrements de l'*Etat* ; lorsque le droit d'association se trouvera reconnu (de 1884 à 1901), les associations ordinaires et les associations particulières que sont les syndicats (associations professionnelles), les partis (associations politiques),

les Eglises (associations cultuelles), seront considérées comme des groupements d'*individus*, de même que les entreprises et les familles.

Sur cette société démocratique pourra être fondé un Etat démocratique, au fur et à mesure de la montée du Parlement face à la monarchie et de l'extension du droit de suffrage. Cet Etat démocratique deviendra Etat-providence au XXème siècle. L'histoire de la démocratie, en deux siècles, se résume en un jeu de mots : d'un état social (un type de société) à l'Etat social (un type d'Etat)... Bien qu'elle soit autogouvernement du *peuple*, la démocratie telle qu'on l'entend en Occident suppose l'*individualisation* des rapports sociaux, c'est-à-dire la dilution des appartenances locales, ethniques ou confessionnelles et la prépondérance de l'appartenance nationale : celles-ci permettent d'instituer aussi bien la communauté des citoyens que la représentation de la communauté des citoyens. Car pour représenter un peuple, encore faut-il qu'il y ait un peuple. Si le lien local, ethnique ou confessionnel prévaut, ce sont les *groupes*, plutôt que les citoyens, qu'il s'agit de représenter, dans un Etat, et c'est entre ces groupes qu'il s'agit de répartir les postes et les ressources publics. S'il y a démocratie, elle sera donc *communitariste*.

2) De la monarchie à la démocratie

Au XIXème siècle, la monarchie constitutionnelle ou parlementaire est un mixte de théocratie déclinante (légitimité d'en haut, via la médiation cléricale) et de démocratie montante (légitimité d'en bas, via la médiation partisane), avec droit de suffrage restreint puis élargi, enfin universel (masculin puis masculin et féminin).

6 En 1941, les ordres professionnels.

Une monarchie héréditaire et consacrée tire sa légitimité de Dieu : par « droit divin » ou « droit sacré du sang », le roi, chef de l'Etat, est le lieutenant de Dieu sur terre et le père de la nation, titulaire de l'autorité temporelle, qu'il exerce directement, ou à travers ses ministres, ou à travers les « parlements » d'Ancien Régime (représentant les ordres, les corporations, les provinces), dans le cadre des « lois fondamentales » du royaume. Au XIX^{ème} siècle, dans la société moderne égalitaire et individualiste laïque se substituant à la société traditionnelle hiérarchique et corporative chrétienne, le monarque, toujours chef de l'Etat, se transforme, suivant la logique du constitutionnalisme, en chef de l'exécutif : chef réel, puis associé au Premier ministre, enfin protocolaire, le Premier ministre, responsable devant le Parlement élu, devenant le vrai chef du gouvernement.

La monarchie constitutionnelle montre le recul du principe monarchique du fait de l'existence d'un texte constitutionnel, de la séparation des pouvoirs, de l'apparition d'un second représentant (le Parlement) face au monarque (chef de l'exécutif), de la dépendance croissante du collège des ministres vis-à-vis du Parlement (qui dispose, sinon de la censure, du moins du vote de la loi et du budget). La monarchie parlementaire est déjà une forme « républicaine » (Pierre-Paul Royer-Collard), même si elle maintient une transmission héréditaire et une transcendence religieuse (le roi est consacré et, dans les pays protestants, il est le chef de l'Eglise nationale). En effet, les ministres du roi sont en vérité les ministres du Parlement, la direction politique dépend de l'accord du gouvernement avec le Parlement, le règne se réduit à la représentation

protocolaire de l'Etat en droit international. Un passage à la république (comme en 1918 ou en 1945) ne serait donc qu'un parachèvement, pas un bouleversement.

La conséquence sensible de la démocratie (de la démocratisation ou du suffrage universel) est que la chose politique (le pouvoir, son exercice, sa critique) n'est plus l'affaire d'une dynastie (comme en régime monarchique) ou d'élites sociales (comme en régime aristocratique ou censitaire), mais l'affaire de tout le peuple, du moins les citoyens actifs.

3) La « démocratie constitutionnelle »

C'est à travers le constitutionnalisme que la monarchie a été remplacée par la démocratie. La relation entre libéralisme politique et démocratie est un classique de la politologie. L'un et l'autre ne sont pas synonymes : 1) le premier établit le caractère limité de la puissance publique, au nom de la liberté individuelle ; 2) la seconde établit le fondement populaire de la puissance publique, au nom de l'égale citoyenneté. 3) On terminera par la limitation de la démocratie. Une évidence à rappeler : il n'y a pas de démocratie sans *demos* ni *kratos*, c'est-à-dire sans peuple ni autorité.

1) Il y a deux limites à la puissance publique⁷, disait Norberto Bobbio : la limite « verticale » des pouvoirs publics, c'est-à-dire « l'Etat de droit », caractérisé par la garantie des droits individuels, la distinction des pouvoirs et le contrôle juridictionnel ; la limite « horizontale » des fonctions publiques, c'est-à-dire « l'Etat-gendarme », caractérisé par la distinction de l'Etat et de la société civile, la restriction de l'un et l'autonomie

7 La décentralisation est interne à la puissance publique : Etat central d'une part, collectivités locales d'autre part (l'ensemble forme l'Etat *lato sensu*).

de l'autre. Tel est le lien entre libéralisme politique et libéralisme économique. L'Etat de droit peut demeurer un Etat-gendarme ou devenir un Etat-providence. La montée des revendications économiques et sociales, exprimées par les associations, les syndicats, les partis concurrents, favorise l'extension de la gestion publique de l'économie et de la société – au risque de supprimer l'autonomie de la société civile. L'évolution vers l'Etat social est légitime si la démocratie est associée à un idéal de solidarité nationale (= redistribution par l'Etat, soit la prise en charge publique obligatoire des risques sociaux, chômage, accidents du travail, maladie ou invalidité, vieillesse) ; le retour vers l'Etat libéral est légitime si la démocratie est associée à un idéal de liberté individuelle (= indépendance par rapport à l'Etat, soit la prise en charge des risques sociaux par des assurances privées auxquelles chacun est libre de souscrire). L'Etat-providence⁸ crée des droits à prestations, c'est-à-dire des droits sociaux impliquant des dépenses sociales, dont la croissance (depuis le milieu des années 1970) est plus rapide que les ressources économiques⁹. Il implique de forts prélèvements obligatoires, ou l'emprunt, à des fins redistributives, c'est-à-dire l'appropriation publique d'une partie des revenus de ceux qui travaillent pour la transférer vers ceux qui ne travaillent pas, ou plus, ou pas encore, ou qui ne gagnent pas assez. En dehors de la contrainte étatique, les PO ne sont considérés comme légitimes qu'en vertu du sentiment de solidarité qui anime les contributeurs envers

les bénéficiaires ; or, l'hétérogénéisation des sociétés occidentales diminue le sentiment de solidarité et accroît les tendances au chacun pour soi ; à l'instar de la mondialisation marchande, celles-ci poussent au retour à l'Etat-gendarme, lui-même plus compatible avec l'Etat de droit (la double limite et des pouvoirs et des fonctions)¹⁰. Mais à ce jour encore, les fonctions publiques sont restées larges, au nom de l'égalité.

2) Au niveau national, notre démocratie constitutionnelle s'organise de la façon suivante. Les citoyens élisent leurs représentants et participent parfois à l'exercice du pouvoir public par des référendums. Ils choisissent leurs représentants selon une certaine procédure électorale et suivant le principe de la libre compétition politique. Les autorités sont divisées en instances législatives ou parlementaires et exécutives ou gouvernementales, et sont astreintes au respect des droits fondamentaux des individus, sous le contrôle des juridictions. Le Parlement et le Gouvernement doivent être d'accord pour gouverner et légiférer. Un tel régime, dit parlementaire, est démocratique au sens où : le Parlement est élu par le peuple (la relation entre le peuple et le Parlement procède de l'élection directe ou indirecte des parlementaires) ; le gouvernement (ministres et Premier ministre) est responsable devant le Parlement, donc indirectement devant le peuple ; le Gouvernement entretient une relation directe avec le peuple, par le biais de l'élection du Président de la République ou du référendum (la relation entre le peuple

8 En France, la protection sociale représente plus du tiers du PIB, les prélèvements obligatoires, 45%, les dépenses publiques, 55%.

9 L'Europe représente à l'échelle du monde 7% de la population, 50% des dépenses sociales.

10 Entre la mondialisation relayée par l'intégration européenne et l'hétérogénéisation de la société, aggravée par le vieillissement démographique, l'Etat-providence subit une pression qui l'amène à l'implosion financière.

et le Gouvernement résulte de l'élection du Président, du référendum, de la responsabilité du Premier ministre et des ministres devant le Parlement ou le Président) ; les administrations et les juridictions obéissent au principe de légalité (la relation entre le peuple d'une part, les fonctionnaires et les magistrats d'autre part, vient de ce que ceux-ci sont chargés de mettre en œuvre la loi, laquelle est une décision directe ou indirecte du peuple), même si elles sont autonomes dans l'interprétation et l'application de la loi (notamment les juridictions supérieures, dont la jurisprudence en vient à être créatrice de normes). La relation générale entre le peuple et les autorités résulte de l'égale éligibilité des citoyens -pour ce qui concerne les instances parlementaires et gouvernementales- et de l'égale admissibilité des citoyens aux emplois publics sous réserve d'une compétence professionnelle – pour ce qui concerne les instances administratives et juridictionnelles, non élues. Le régime parlementaire conserve cependant un aspect « aristocratique », au sens où l'élection équivaut à sélectionner une élite : les élus, disposant d'un mandat « représentatif », par opposition au mandat « impératif », sont indépendants de leurs électeurs et ils sont censés représenter la nation entière¹¹.

3) La limitation de la démocratie résulte de l'Etat de droit, surtout les juridictions supérieures¹², le tout servant à restreindre

le pouvoir politique, y compris démocratique. L'autre limite résulte de la relative limitation du rôle du peuple. En droit public, le peuple occupe plusieurs positions. Il est antérieur et supérieur à la Constitution : il est la source de la légitimité et le titulaire du pouvoir constituant, puissance révolutionnaire capable de défaire et de refaire un régime (pouvoir dé- et re- constituant). Il est dans la Constitution : il exerce, en tant que corps électoral, certaines compétences électives ou référendaires. Il est à côté de la Constitution : il existe en tant qu'opinion publique. En tant que corps électoral, le peuple peut élire ses représentants ; il dépend alors des candidatures qui s'offrent à lui : permettent-elles des alternatives ou seulement des alternances ? Il remet quoi qu'il en soit aux élus (conseillers locaux, parlementaires nationaux, Président de la République) la désignation des gouvernants (exécutifs locaux, ministres et Premier ministre). Il peut décider par voie référendaire : il dépend alors de la question qui lui est posée, et il ne peut que répondre par oui ou non. Les citoyens, s'ils ont le niveau scolaire requis, peuvent passer les concours pour devenir agents publics : ils dépendent alors de la sélection capacitaire. De manière générale, joue sur les citoyens l'influence idéologique des grands médias. Le népotisme est un trait répandu même en République. Enfin, la démocratie, supposant un Etat et une société, coexiste avec des élites non élues, dont il faudrait faire la sociologie : élites administratives et judiciaires, élites économiques et scientifiques ; leur légitimité réside dans la *compétence* au sens d'un savoir de haut niveau. Il n'y a pas d'Etat démocratique sans appareil d'Etat, ni de société démocratique sans pluralisme social. Un peuple qui a son Etat

11 Article 27 de la Constitution de la Vème République.

12 Cour de Cassation, Conseil d'Etat, Conseil constitutionnel, Cour de justice de l'Union européenne, Cour européenne des droits de l'homme. Autant d'instances dont le pouvoir est à la mesure de l'indétermination valorielle des textes qu'elles interprètent et de la charge idéologique qu'elles y mettent.

est à la fois unité, comme nation, c'est-à-dire une communauté de citoyens égaux en droit, et diversité, comme société, c'est-à-dire une pluralité (de groupes) d'individus inégaux en fait. La nation est donc vis-à-vis de l'Etat et de la société, comme l'égalité et la communauté vis-à-vis de la hiérarchie et de la division.

Si l'on s'en tient au rapport peuple/Etat, la question est de savoir comment la démocratie, c'est-à-dire l'autogouvernement du peuple, résout le problème de la domination politique : la distinction gouvernants/gouvernés inhérente à l'Etat. Réponse : par la représentation et la participation, dont le cœur est l'élection libre.

4) Représentation et représentativité

Au niveau national et même local, la démocratie directe est impraticable du fait, *primo*, de l'envergure géographique et démographique des Etats modernes, soit une raison quantitative, *secundo*, de la relative hétérogénéité économique et culturelle des sociétés modernes, soit une raison qualitative.

En tant que réalité concrète, le peuple est une multitude d'individus en devenir, impossible à rassembler sur une place publique¹³. Il est donc « absent ». Il ne peut être rendu « présent » qu'à travers la représentation, comme sujet abstrait. Le peuple doit donc être représenté. Trois questions se posent. 1) Qui s'agit-il de représenter ? Le peuple dans son unité ou dans sa diversité ? Dans le premier cas, l'Assemblée quelle que soit sa composition parle pour la nation entière ; dans le second cas, la composition de l'Assemblée doit refléter les différentes catégories de la popula-

tion. Le droit français a choisi le premier, en y ajoutant la parité hommes-femmes. 2) A qui sera confiée la représentation ? A une assemblée élue et/ou à un chef élu, par hypothèse, le Parlement et/ou le Président de la République ? Le droit français a choisi les deux. 3) Comment sera effectuée la représentation ? Par des élections directes (en France, l'Assemblée Nationale, les députés sont élus par les citoyens) ou à deux degrés (en France, le Sénat, les sénateurs sont élus par les députés et les conseillers locaux) ?

Il n'y a pas de démocratie moderne sans représentation. Mais la représentation est simultanément une dépossession, puisque le pouvoir est transféré des représentés aux représentants puis aux gouvernants. Cette dépossession relative peut être atténuée par la représentativité des autorités par rapport aux citoyens (la représentativité des représentants). La première condition pour qu'il y ait représentativité, c'est que les autorités soient de la même nationalité, parlent la même langue, partagent la même culture que les citoyens (d'où l'effort pour « être proche des gens »). « Toute nation entend être gouvernée par les siens », répétait Yves Lacoste. Le premier antonyme de la démocratie n'est pas l'oligarchie ou l'autocratie, mais la xénocratie. *Il s'agit d'être représenté et gouverné par des compatriotes*, pas par des étrangers. Après la similarité, la seconde condition pour qu'il y ait représentativité, c'est que les autorités soient élues par les citoyens ou responsables devant les élus (élection des autorités) et que chaque citoyen puisse prétendre à devenir représentant ou gouvernant (éligibilité des citoyens). *Il s'agit d'être représenté et gouverné par des compatriotes élus ou responsables*. La troisième condition, c'est que les autorités comme les citoyens

13 Seule la population adulte d'un village pourrait l'être.

soient égaux devant la loi, notamment la loi judiciaire : que la responsabilité réparatrice ou punitive des autorités puisse être engagée, même dans des conditions spécifiques au nom de la distinction des pouvoirs. *Il s'agit d'être représenté et gouverné par des compatriotes élus ou responsables qui rendent compte devant les tribunaux en cas de fautes ou d'infractions graves.*

La volonté d'accroître la représentation démocratique explique les tendances caractéristiques suivantes : l'augmentation des titulaires du droit de vote et d'éligibilité, l'extension des élections directes plutôt qu'indirectes, le développement du référendum, la parité hommes-femmes, l'idée de passer d'une représentativité juridique à une représentativité sociologique (que les assemblées reflètent la diversité, pas seulement l'unité).

5) Participation, défiance et étouffement populaires

Les tendances susmentionnées visent également à accroître la participation du peuple aux décisions politiques. C'est au degré de participation des citoyens à la désignation et à l'exercice du pouvoir public que l'on mesure l'effectivité d'une démocratie. Les grandes décisions politiques sont prises par le biais de lois dans les Etats modernes. Les Constitutions démocratiques organisent différentes modalités de participation des citoyens à la confection de la loi. On distingue essentiellement la loi parlementaire et la loi référendaire. Le plus souvent, la loi est votée par une représentation parlementaire élue dont la volonté passe pour celle du peuple. Maximum de démocratie = maximum de participation. Non seulement aux élections mais hors élections.

En effet, la démocratie ne se réduit pas aux campagnes électorales ; elle est permanente. La participation démocratique ne se borne pas à l'élection ou à la votation : elle n'est pas que le contraire de l'abstention. Le peuple n'est pas qu'un corps électoral.

Il influence, ou intimide, le pouvoir constamment, au-delà des campagnes électorales. Cette influence permet de remédier au caractère confiscatoire de la représentation. L'influence des groupes de citoyens sur les représentants et les gouvernants se manifeste à travers trois configurations, qui expriment la nature dialectique des rapports entre les non-détenteurs et les détenteurs du pouvoir. Le peuple dispose d'une « puissance constituante », c'est-à-dire révolutionnaire : le peuple s'identifie à la foule qui menace le pouvoir¹⁴. Du peuple émane une « opinion publique » : le peuple s'identifie aux groupements sociaux qui interpellent le pouvoir. Le peuple exerce un « contrôle politique » : le peuple s'identifie aux groupements sociaux qui surveillent le pouvoir¹⁵. Ce « contrôle populaire » est rendu possible par : le droit d'accès des citoyens aux documents officiels ; l'information du public par la presse ; l'examen par les parlementaires des activités gouvernementales et administratives ; la saisine des tribunaux pour vérifier la conformité des actes administratifs voire législatifs (s'il y a saisine populaire du juge de la constitutionnalité des lois). Le pouvoir démocratique -celui des représentants élus et des gouvernants

14 Une révolution est une foule qui réclame justice contre la légalité en vigueur.

15 Le caractère public des affaires politiques permet aux électeurs d'avoir un contrôle permanent sur les élus au sein même du mandat représentatif.

responsables devant les représentants élus- est limité par la décentralisation, l'Etat de droit, la société civile. Il est surveillé par l'opposition parlementaire et par les pratiques de la « défiance démocratique ». Au bout d'un certain temps, la déception populaire suit l'élection populaire. La défiance démocratique vise à ce que les autorités restent ou redeviennent fidèles à leurs engagements électoraux ou bien infléchissent leurs décisions ou leurs projets. Elle se traduit par la pression démocratique : l'opinion publique, dans ses différentes fractions, proteste, note (à travers les sondages), réclame. Le peuple n'est donc pas absent entre chaque élection. Il est présent, pas seulement à travers la représentation, mais à travers son existence même.

Cela n'empêche pas 1) la montée de la désaffection populaire, aussi bien l'abstention des électeurs et l'aquabonisme que le défaut de candidats aux élections locales ou professionnelles, les listes uniques dans beaucoup de communes ou d'établissements publics, le désengagement vis-à-vis des responsabilités collectives, 2) la perte du sens de l'intérêt général, 3) le déclin de l'argumentation raisonnée, cédant aux obsessions, émotions, incantations, démonisations, 4) le divorce croissant entre les « élites » et la masse des gens, dont beaucoup se tournent vers des partis dits « populistes », 5) la baisse du niveau de la classe politique, 6) la médiocrité des campagnes électorales et la domination des attitudes négatives (« faire barrage »)¹⁶, 7) le remplacement tendanciel du régime démocratique par un régime d'oligarchies à la fois en concurrence et en connivence, s'accrochant au pouvoir par tous les moyens

(dont l'inéligibilité de leurs adversaires) et toutes les manœuvres (dont la formation de coalitions hétérogènes), 8) la réduction des libertés, notamment celles d'opinion et d'expression¹⁷, en contraste avec, ou à la mesure de, l'inflation des exigences de « non-discrimination ». D'autre part, la critique, facile, l'emporte sur la construction, difficile. Le contre-pouvoir étouffe le pouvoir, lui-même éloigné, à Bruxelles plutôt qu'à Paris, cerné, par les journalistes, les « agences indépendantes », les juges. Ces derniers, du moins les cours supérieures, largement politisées, invoquent et interprètent des normes constitutionnelles ou conventionnelles floues, qu'elles imposent au législateur ; leur référence à la « prééminence du droit » sert moins à garantir vis-à-vis d'abus de pouvoir qu'à prévenir l'accession au pouvoir de tel courant politique, à empêcher tel courant politique au pouvoir d'appliquer son programme, voire à interdire le recours au référendum sur telle question ; le juge (« l'Etat de droit ») se retourne ainsi contre la démocratie, il décide qui peut se présenter aux élections et qui peut les gagner. Quant aux autorités, placées devant la contestation syndicale ou la censure judiciaire, elles deviennent impuissantes, si bien que, renonçant à gouverner ou à réformer, elles se contentent de gérer, ou de renvoyer à des comités d'experts, ou d'arbitrer entre les diverses revendications de diverses minorités agissantes complaisamment relayées par les *mass media*, et cela, devant la grande majorité du peuple consternée mais passive. Or, l'Etat de droit démocratique veut un pouvoir politique populaire

16 L'électeur devient un castor.

17 A été recréé le délit d'opinion, de plus en plus étendu.

et limité, pas un pouvoir paralysé ou évacué, d'autant que les fonctions publiques remplissent tout l'espace des rapports sociaux. D'où le paradoxe final : l'Etat tend à s'occuper de tout, mais de plus en plus lourd, il est de moins en moins efficace, cependant que le principe de l'autorité politique est partout ruiné.

6) Les élections libres

Quelle que soit l'importance de la vie démocratique hors élections, le c(h)œur de la démocratie est constitué par les élections, nationales ou locales, *instant décisif*. Seule l'élection libre, c'est-à-dire l'élection concurrentielle périodique, permet de légitimer, en démocratie, la délégation de pouvoir, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir par les uns, la toute petite minorité, au nom des autres, la très grande majorité – au niveau national, en France, pour 65 millions d'habitants, on compte un millier de dirigeants politiques, députés, sénateurs, secrétaires d'Etat, ministres, Premier ministre, Président de la République¹⁸. La démocratie suppose que la puissance publique procède de la volonté du peuple qui choisit, même si chaque citoyen n'a qu'une fraction infinitésimale du vote. Les candidats doivent séduire ou convaincre les citoyens ; c'est pourquoi l'exercice de la démocratie, au moins en campagne électorale, tend à se confondre avec la rhétorique et la démagogie (toujours promettre des droits et jamais n'exiger

de devoirs) ; celui qui sait communiquer ou débattre n'est pas nécessairement celui qui a les bonnes idées ou qui prend les bonnes décisions, celui qui sait gouverner, trancher, oser ; l'échange discursif (l'éloquence) n'en pas moins le trait central de la démocratie.

Le problème principal est de savoir comment se forme la volonté du peuple. Cela renvoie à l'organisation du système électoral et de la compétition politique¹⁹, outre la détermination de la citoyenneté.

A) L'organisation du système électoral

L'organisation du système électoral porte essentiellement 1) sur l'expression du suffrage : qui peut voter et dans quelles conditions ? 2) sur les modes de scrutin : quelles sont les modalités de comptabilisation des votes ? 1) Le suffrage démocratique est caractérisé par trois principes : l'universalité, l'égalité, la liberté. A) L'universalité signifie que l'ensemble des citoyens titulaires de leurs droits civiques détient le droit de voter, non pas l'ensemble des habitants de l'Etat. Ce droit repose sur une qualification politique : la nationalité ; sur une qualification juridique : ne pas être privé de ses droits civiques en raison d'une condamnation pénale ; sur une qualification personnelle : être un majeur responsable, c'est-à-dire avoir l'âge minimal requis et jouir de ses facultés mentales. Du fait

de ces trois qualités, *sont citoyens tous les nationaux majeurs responsables, hommes et femmes, titulaires de leurs droits civiques*. Sont contraires au principe d'universalité en vigueur les restrictions liées

18 Auxquels s'ajoutent le Secrétariat général de la Présidence de la République, le Secrétariat général du gouvernement, le Secrétariat général de la défense et de la sécurité nationale, le Secrétariat général des affaires européennes, les hauts fonctionnaires des cabinets ministériels, le corps préfectoral, les autorités administratives indépendantes, les juridictions supérieures. Tous ont bien sûr leurs employés, attachés, conseillers et stipendiés.

19 La démocratie comme lutte concurrentielle pour le pouvoir, observait Joseph Schumpeter.

au système masculin (le droit de vote réservé aux hommes), censitaire (le droit de vote acquis par un certain niveau de revenu), capacitaire (le droit de vote acquis par un certain niveau d'instruction) ou familial (le droit de vote en fonction du nombre d'enfants à charge). B) L'égalité signifie que chaque citoyen dispose d'une voix identique (un citoyen = un citoyen, sans différenciation sexuelle, censitaire, capacitaire, familiale). C) La liberté signifie que l'électeur puisse se déterminer en connaissance de cause, de manière authentique, sans crainte de pression ni de rétorsion. Ces trois conditions du vote libre impliquent respectivement l'accès équitable des candidats aux moyens de communication, le vote personnel (à l'exception du vote par procuration), le secret du vote.

2) Le suffrage s'exprime dans des scrutins qui sont organisés par les pouvoirs publics (les préfets en France). Il existe deux grandes modes de scrutin : majoritaire, proportionnel. Où voter et quand ? Quel lieu et quel jour ? Le dimanche en mairie ou dans les écoles (choix de la démocratie « bourgeoise », qui sous-représente la population active salariée), ou bien tel jour de semaine sur son lieu de travail (choix de la démocratie « prolétarienne », qui sur-représente la population active salariée) ? Il paraît normal d'opter pour des lieux publics et la journée de repos, ne serait-ce que pour ne pas perturber l'activité des entreprises ou des administrations.

B) Les controverses sur la détermination de la citoyenneté

La démocratie, c'est la loi du *nombre* : les ignorants et les indifférents ont la même voix que les savants et les intéressés. Mais pas seulement. Il y a du qualitatif dans le quantitatif. Le principe majoritaire

(est élu celui qui recueille la majorité des voix) ne peut s'appliquer valablement qu'aux membres d'une *communauté* (pas une somme d'individus ne songeant qu'à leurs « droits ») et qu'à une communauté dont les membres (conscients de leurs devoirs) ne contestent pas l'existence ; il est récusé lorsque le sentiment de communauté fait défaut ; or, il n'y a de communauté que s'il y a similitude substantielle ou allégeance commune. Sinon, démocratie rime avec démographie : c'est le groupe social, ethnique ou confessionnel le plus nombreux qui, via ses partis, a le pouvoir (« l'ethnomathématique »).

La première question est donc de savoir quelle sera la communauté de référence et qui en sera membre. Si l'on répond : la nation, le citoyen, la question devient : qui sera national, donc citoyen ? La nationalité s'acquiert par droit du sang (filiation, on est Français parce que fils de Français) et/ou droit du sol (naissance sur le territoire, on est Français parce qu'on est né en France, donc, on peut le supposer, qu'on a été à l'école française et qu'on s'est intégré au pays) et/ou volonté personnelle (on est Français parce qu'on a choisi d'être Français). Exigera-t-elle des critères raciaux, ethniques ou religieux, ou bien sera-t-elle purement civique, c'est-à-dire sans référence raciale, ethnique, religieuse ? Dans la première hypothèse, le peuple sera *ethnos*, soit une communauté ou homogénéité fermée, il y aura « ethnocratie » ; dans la seconde, le peuple sera *demos*, soit une communauté ou homogénéité ouverte, il y aura « démocratie ».

D'autres critères que la nationalité doivent-ils entrer en jeu pour déterminer la citoyenneté ? Les citoyens seraient-ils le plus grand nombre ou une sorte d'élite (comme chez les Grecs anciens) ?

La démocratie implique l'inclusion mais aussi l'autonomie des citoyens (éclairés, soucieux de l'intérêt général, pacifiques) qui votent en raison : c'est pourquoi des critères autres que la nationalité se trouvent requis. Le citoyen est le national, mais aussi l'individu autonome : ce ne sont pas les nationaux qui sont citoyens, ce sont les nationaux majeurs responsables titulaires de leurs droits civiques. Quel individu peut être autonome, donc libre citoyen ? Premier critère : l'âge. Il faut avoir un âge minimal : de nos jours 18 ans (pour être candidat à certains mandats, l'âge de la majorité est relevé à 21 ans pour les conseillers locaux, 23 ans pour les députés et le Président de la République, 30 ans pour les sénateurs). Deuxième critère : l'équilibre. Il faut avoir ses facultés mentales. Troisième critère : l'honnêteté. Il faut ne pas être déchu de ses droits civiques. Ce sont les trois critères en vigueur. Les trois suivants ont été abolis. Quatrième critère : le revenu, la propriété (sont libres ceux qui possèdent les moyens d'assurer leur subsistance) ou l'impôt (sont représentés ceux qui paient l'impôt), qui justifiait le suffrage censitaire. Cinquième critère : l'instruction (sont libres ou représentés ceux qui savent lire et écrire ou qui possèdent un diplôme), qui justifiait le suffrage capacitaire. Sixième critère : le sexe. Le fait que les femmes dépendaient civilement de leur mari ou de leur père expliquait pourquoi elles ne pouvaient être citoyennes. Dernier point : le communisme entendit fonder la citoyenneté sur le travail manuel salarié, soit un critère de classe. A l'époque du suffrage restreint, les droits civiques étaient associés à la « capacité politique » : on distinguait (on hiérarchisait) les citoyens passifs, c'est-à-dire les nationaux

non titulaires du droit de vote, et les citoyens actifs, c'est-à-dire les nationaux titulaires du droit de vote. Avec le suffrage universel, les droits civiques sont presque uniquement associés à « l'identité politique » : presque tous les nationaux majeurs responsables sont citoyens (ne manquent que les déchus des droits civiques). S'ajoutent, le cas échéant et pour certaines élections, les ressortissants des Etats membres de l'UE.

La communauté politique sur laquelle se fonde la démocratie est essentiellement la nation. Or, la construction européenne (« l'Etat maastrichtien ») oblige à concevoir la démocratie dans une structure politique non plus simplement étatique et nationale, mais multiétatique et multinationale : l'UE, Union de 27 Etats avec 23 langues officielles, plus l'anglais (28 Etats et 24 langues officielles avant le retrait de la Grande-Bretagne le 1er janvier 2021). Depuis l'entrée en vigueur du traité de Maastricht, il existe une citoyenneté européenne : « est citoyen de l'Union toute personne ayant la nationalité d'un Etat membre », si bien que les ressortissants des Etats membres ne sont plus « étrangers » les uns aux autres -du moins juridiquement- et qu'ils se différencient communément des ressortissants des Etats tiers. Soit un « nous » par rapport à un « eux ». Dans l'Union, l'identité européenne est subsidiaire par rapport à l'identité nationale ; dans une Fédération, l'identité européenne deviendrait pleinement politique (ou citoyenneté fédérale), et l'identité nationale ne serait plus que culturelle (ou nationalités fédérées) ; on passerait d'une superposition à une substitution politiques.

C) L'organisation de la compétition politique

L'organisation de la compétition politique porte essentiellement sur la structure, le rôle et le nombre des partis politiques. Que sont les partis, à quoi servent-ils et d'où procèdent-ils ?

1) Ce sont des groupements de militants²⁰, organisés et financés (de l'argent est indispensable aussi bien pour élaborer un programme que pour mener campagne) en vue de la compétition électorale (gagner des voix), de l'accès aux assemblées locales ou nationales (obtenir des sièges) et de la participation à l'exécutif local ou national (avoir des postes), afin d'y faire prévaloir les idées, le programme ou les projets du parti.

2) Les partis sont les forces politiques de la société civile se métamorphosant en acteurs législatifs via les sièges obtenus dans les assemblées représentatives et en acteurs gouvernementaux via les postes obtenus dans les ministères. Ainsi les partis se tiennent-ils à l'interface de la société civile et de l'appareil d'Etat. Le fait que les sièges et les postes soient occupés par des chefs ou des cadres de parti aboutit à une certaine confusion entre l'Etat et le ou les partis au pouvoir, d'autant que les agents supérieurs de l'Etat sont nommés par des autorités issues de partis politiques. Polémiquement, on en vient à qualifier la démocratie de « régime des partis ». Mais la prépondérance *-de facto*, pas *de jure*- des partis est limitée par les mécanismes de l'Etat de droit, la neutralité politique des agents publics, la liberté de la presse (pourvu qu'elle soit plura-

liste) et les élections concurrentielles périodiques, qui permettent l'alternance. Il y a certes une « prime aux sortants » ; d'un autre côté, l'opposition ne supporte pas les charges du pouvoir et elle n'est jugée que sur ses promesses, pas sur ses réalisations.

3) La création des partis est une conséquence de la procédure électorale : en démocratie, si l'on veut accéder au pouvoir, il faut gagner les élections, donc faire campagne pour rallier l'opinion, à l'aide d'associations militantes. Inversement, les citoyens doivent s'associer, pour que leurs intérêts ou leurs idéaux comptent dans l'espace public ou qu'ils soient écoutés par les représentants ou les gouvernants. Depuis le XXI^{ème} siècle, les partis sont très volatiles, formant des groupes de plus en plus restreints autour d'un *leader*. Ils dépendent des médias et des « réseaux sociaux », qui défendent ou attaquent tel candidat. Ils continuent de remplir des fonctions démocratiques : ils assurent une part de l'information politique des citoyens ; ils participent à la sélection des candidats en organisant le recrutement du personnel politique ; ils permettent l'expression d'une volonté politique en limitant quelque peu la personnalisation des opérations électorales (on ne vote pas que pour un individu, mais aussi pour un parti, un programme, des idées) ; ils exercent un contrôle sur les élus, en formant des groupes dans les assemblées et en veillant à la discipline de vote dans les assemblées.

Il n'y a donc pas de démocratie sans partis. Pourtant, la démocratie et les partis sont en situation paradoxale. L'une implique l'égalité et la communauté des citoyens, les autres, la hiérarchie et la division. 1) Favorisant la création d'une « classe

20 Des personnes morales de droit privé.

politique » liée à la « classe médiatique », les partis ajoutent leurs propres hiérarchies à celles de l'administration et de la société. 2) Les partis ajoutent également leurs clivages (de droite/gauche à souverainiste/européiste, national/multiculturel, *anywhere/somewhere*, populaire/élitaires, périphériques/métropolitains) à ceux des groupes sociaux, qu'ils tentent de contrôler et de structurer.

3) On en déduit que la démocratie suppose l'acceptation du conflit, dès lors qu'il reste *pacifique* (sans menace ni violence), au sein de la communauté politique. Aussi repose-t-elle sur un équilibre entre homogénéité *relative* et compétition *limitée*. Cet équilibre a pour traduction constitutionnelle le principe de libre et égale concurrence pour les partis *démocratiques* d'acquiescer la majorité et d'accéder au pouvoir. La libre et égale concurrence doit permettre aux partis d'obtenir une majorité électorale, mais aussi empêcher qu'une coalition majoritaire ne confisque le pouvoir. La démocratie donne à la majorité le droit de commander et impose à la minorité (à l'opposition) le devoir d'obéir. Mais, périodiquement, grâce aux élections, les partis majoritaires se retrouvent devant les électeurs et peuvent devenir minoritaires; les partis minoritaires (l'opposition) sont susceptibles, eux, de conquiescer la majorité, donc le pouvoir. *Est démocratique le régime politique qui organise des élections où l'opposition a une chance de gagner* (Robert Dahl). Le principe de la libre et égale concurrence est altéré par les phénomènes de domination idéologique entretenus par les grands médias ou par les préférences idéologiques diffusées par les grands médias, qui favorisent les uns, les « bons candidats », et défavorisent les autres, les « mauvais candidats » –

la compétition n'est certes pas à « armes égales ». Il a néanmoins pour conditions : l'acceptation des résultats électoraux, donc éventuellement celle de l'alternance (sans intimidation, ni menace, ni appel à la « résistance ») ; la limitation des enjeux de la lutte pour le pouvoir (le perdre ou ne pas le gagner ne doit pas signifier la perte de l'éligibilité, de la citoyenneté, de la liberté, de la vie) ; la tolérance et la confiance mutuelles des partis et des candidats²¹ ; l'unité nationale par-delà la diversité sociale. Autant de conditions qui garantissent le caractère paisible de la compétition électorale, qui l'empêchent de dégénérer en antagonisme politique. En ce cas, la démocratie céderait à la guerre civile ou bien, pour la prévenir ou la surmonter, à la dictature (à l'état d'exception).

Conclusion

Il n'y a pas de démocratie sans communauté de citoyens, autrement dit, sans *amitié civique*. C'est ce que met en péril la *triple hétérogénéisation* socio-économique (le creusement des inégalités de revenu ou de patrimoine), socio-culturelle (les disparités ethniques ou confessionnelles par défaut d'assimilation) et socio-idéologique (le fossé des valeurs ou des visions-du-monde). En Europe, ce n'est pas tant la démocratie qui disparaît que la cohésion nationale, celle-ci substrat de celle-là. A sa place apparaît, dans le cadre d'un « Etat de droit » dominé par le juge, une sorte de pluralisme catégoriel institué, animé par les médias, avec des élites qui vivent séparées

21 « On ne peut offrir une chance égale qu'à celui qui promet à son tour d'offrir cette chance aux autres » (Carl Schmitt).

du peuple et non plus au milieu du peuple. Le progrès a cédé au régrès²².

Sigles et acronymes

NEP : Nouvelle politique économique

OTAN : Organisation du traité de l'Atlantique Nord

PO : prélèvements obligatoires

UE : Union européenne

Bibliographie indicative

Jean Baechler : *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985

Alain de Benoist : *Démocratie : le problème*, Paris, Labyrinthe, 1985

Norberto Bobbio : *L'Etat et la démocratie internationale. De l'histoire des idées à la science politique* (recueil), Bruxelles, Complexe, 1998

Marcel Gauchet : *L'avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, 3 vol., vol.1 *La révolution moderne*, 2007, vol.2 *La crise du libéralisme, 1880-1914*, 2007, vol.3 *A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, 2010, vol.4 *Le nouveau monde*, 2017

Hans Kelsen : *La démocratie. Sa nature, sa valeur*, Paris, Economica, 1988 (1929)

Pierre Manent : *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006

Bertrand Mathieu : *Le droit contre la démocratie*, Paris, LGDJ, 2017

Jean-Claude Monod : *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ?* Paris, Seuil, 2012

Chantal Mouffe : *La politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, 1994

Antonio Negri : *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997 (1992)

Pierre Rosanvallon : *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard Folio, 1992, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, idem, 1998, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, idem, 2000, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, idem, 2008

Frédéric Rouvillois : *Le gouvernement des juges. Histoire d'un mythe politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2023

Giovanni Sartori : *Théorie de la démocratie*, Paris, A. Colin, 1973

Dominique Schnapper : *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002

Carl Schmitt : *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1993 (1928), préf. O. Beaud, *Parlementarisme et démocratie* (recueil), Paris, Seuil, 1988, préf. P. Pasquino

Joseph Schumpeter : *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1974 (1950)

Situations de la démocratie, Paris, Gallimard/Seuil, 1993

Emmanuel Todd : *Après la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008

*

*

*

²² Le fait général est que toute modification, si importante qu'elle soit, s'accomplit par adjonction au progrès de régrès correspondants. — (Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, volume 6, 1905-1908, p. 531)



Florian Montorio

DE LA COERCITION À L'ADHÉSION : LES CONDITIONS DE LA LÉGITIMITÉ JURIDIQUE DANS LA THÉORIE DISCURSIVE DE JÜRGEN HABERMAS

Par Jacques Maliandoto Wama¹ (Canada)



Résumé

Dans cet article nous analysons le rapport entre la légitimité (justesse morale/rationnelle) et la légalité (conformité au droit positif) qui sont co-originaires, et s'articulent *via* une démocratie délibérative où la loi n'est valide que si elle résulte d'un consensus issu d'une discussion publique, assurant ainsi la cohésion entre les droits individuels et la souveraineté populaire. En effet, chez Jürgen Habermas, le droit trouve son fondement dans l'agir communicationnel, réconciliant légalité et légitimité *via* la démocratie délibérative. La légitimité n'est plus transcendante, mais immanente : une norme juridique est légitime si elle résulte d'un processus de dis-

cussion publique (éthique du discours) où tous les citoyens participent, assurant ainsi la validité morale du droit positif. Le droit moderne n'est pas simplement imposé, il naît de l'intersubjectivité. La « raison communicationnelle » permet d'établir des normes partagées dans une société pluraliste. En d'autres termes, cet article met en lumière l'un des apports majeurs de l'œuvre *Droit et démocratie*. Le défi de la théorie habermassienne est de montrer que le droit positif ne tire pas sa validité d'une morale transcendante (le droit naturel) ni d'une simple obéissance institutionnelle (le positivisme juridique). Sa justesse dépend en réalité des conditions mêmes de sa création, à savoir un espace public de discussion où les citoyens sont à la fois destinataires et auteurs de la loi.

Selon Habermas, la réponse logique pour identifier légalité et légitimité en théorie démocratique repose

¹ Doctorant en philosophie politique (Canada). Ses recherches touchent les aspects politiques et éthiques de plusieurs questions, notamment l'agir communicationnel, l'éthique de discussion et la bonne gouvernance.

sur la « démocratie délibérative », où la légalité des lois dépend de leur légitimité issue d'un processus de discussion publique rationnel et inclusif. Une norme est légitime si tous les citoyens concernés pourraient, en théorie, y consentir à travers un débat libre et sans contrainte, dans lequel les arguments sont échangés publiquement pour former une volonté générale. La légalité d'une loi (sa conformité au droit existant) ne suffit pas ; sa légitimité (sa justification morale et politique) doit provenir d'une procédure démocratique qui assure que la loi est l'expression d'une volonté générale rationnellement formée.

Nous concluons par réévaluer le fondement discursif du droit chez Habermas qui, selon lui, **légalité et légitimité se réconcilient par la procédure** : une loi est légitime (juste) si elle est le produit d'un processus de légalité démocratique (délibérative). En d'autres termes, selon Habermas la légalité (conformité stricte aux lois) et la légitimité (justesse morale et acceptation) se réconcilient à travers la **procédure démocratique de délibération**. La légitimité d'une norme ne découle plus d'une morale transcendante, mais du processus même de sa création : une loi est juste si elle est issue d'une discussion inclusive où tous les citoyens, libres et égaux, ont pu participer à l'élaboration de la norme. C'est-à-dire, la légitimité naît de la force du meilleur argument et de la recherche d'une entente rationnelle, plutôt que de la simple confrontation d'intérêts stratégiques. Jürgen Habermas pose que seules sont valides les normes juridiques susceptibles de rencontrer l'assentiment de toutes les personnes concernées, dans le cadre d'une situation idéale de communication. C'est pourquoi, Il existe un lien interne indissociable entre autonomie privée

(les droits fondamentaux des individus) et autonomie publique (la souveraineté populaire). Les destinataires de la loi doivent pouvoir se considérer en même temps comme les auteurs de leurs propres droits.

Puisque les processus législatifs et juridiques institutionnalisent ces discussions et garantissent l'égalité de chaque voix dans l'espace public, la légalité devient le vecteur et le médium de la légitimité. La validité du droit moderne ne se fonde donc plus sur une croyance ou une autorité imposée, mais sur la conviction procédurale que les citoyens se sont auto-administrés une règle juste. Selon Jürgen Habermas, le droit moderne tire sa légitimité non pas d'une transcendance ou d'une autorité imposée, mais d'une **procédure démocratique délibérative**. Dans les sociétés modernes et pluralistes, la validité des lois repose sur la conviction que les citoyens, étant à la fois les auteurs et les destinataires de la loi, s'auto-administrent des règles justes issues d'une discussion rationnelle. En effet, la modernité se caractérise par la perte des fondements religieux et métaphysiques. Le droit ne peut plus s'appuyer sur la coutume, une croyance ou une autorité imposée par la force. La légitimité d'une norme ne dépend plus de son contenu moral dicté d'en haut, mais de sa **genèse procédurale**. Une règle est juste si elle est issue d'une discussion publique, ouverte et inclusive, où triomphe la force du meilleur argument. Dans cette optique de démocratie délibérative, les citoyens se reconnaissent dans le droit car ils ont la conviction d'en être les co-auteurs. En respectant la loi, ils obéissent en réalité aux règles qu'ils se sont eux-mêmes données collectivement.

Mots-clés : droit, légitimité, légalité, démocratie délibérative, norme, procédure,

raison communicationnelle, autonomie privée, autonomie publique.

Abstract

In this article, we analyze the relationship between legitimacy (moral/rational justice) and legality (conformity to positive law), which are co-original and articulated through a deliberative democracy where the law is valid only if it results from a consensus arising from public discussion, thus ensuring cohesion between individual rights and popular sovereignty. Indeed, for Jürgen Habermas, law finds its foundation in communicative action, reconciling legality and legitimacy through deliberative democracy. Legitimacy is no longer transcendent but immanent: a legal norm is legitimate if it results from a process of public discussion (ethics of discourse) in which all citizens participate, thus ensuring the moral validity of positive law. Modern law is not simply imposed; it arises from intersubjectivity. «Communicative reason» makes it possible to establish shared norms in a pluralistic society. In other words, this article highlights one of the major contributions of Habermas's work, *Law and Democracy*. The challenge of Habermas's theory is to show that positive law does not derive its validity from a transcendent morality (natural law) nor from mere institutional obedience (legal positivism). Its fairness actually depends on the very conditions of its creation, namely a public space for discussion where citizens are both the recipients and the authors of the law.

According to Habermas, the logical answer for identifying legality and legitimacy in democratic theory lies in «deliberative democracy,» where the legality of laws

depends on their legitimacy arising from a rational and inclusive process of public discussion. A norm is legitimate if all concerned citizens could, in theory, consent to it through a free and unconstrained debate, in which arguments are exchanged publicly to form a general will. The legality of a law (its conformity to existing law) is not sufficient; its legitimacy (its moral and political justification) must stem from a democratic procedure that ensures the law is the expression of a rationally formed general will.

We will conclude by re-evaluating Habermas's discursive foundation of law, which, according to him, reconciles legality and legitimacy through procedure: a law is legitimate (just) if it is the product of a democratic (deliberative) legal process. In other words, according to Habermas, legality (strict conformity to laws) and legitimacy (moral rightness and acceptance) are reconciled through the democratic process of deliberation. The legitimacy of a norm no longer stems from a transcendent morality, but from the very process of its creation: a law is just if it arises from an inclusive discussion in which all free and equal citizens have been able to participate in its development. That is to say, legitimacy arises from the strength of the best argument and the pursuit of a rational agreement, rather than from the mere confrontation of strategic interests. Jürgen Habermas posits that only legal norms capable of meeting the assent of all those concerned, within the framework of an ideal communication situation, are valid. This is why there is an inseparable internal link between private autonomy (the fundamental rights of individuals) and public autonomy (popular sovereignty). Those subject to the law must be able

to consider themselves at the same time as the authors of their own rights.

Since legislative and legal processes institutionalize these discussions and guarantee the equality of each voice in the public sphere, legality becomes the vehicle and medium of legitimacy. The validity of modern law is therefore no longer based on belief or imposed authority, but on the procedural conviction that citizens have self-administered a just rule. According to Jürgen Habermas, modern law derives its legitimacy not from transcendence or imposed authority, but from a deliberative democratic process. In modern, pluralistic societies, the validity of laws rests on the conviction that citizens, being both the authors and the recipients of the law, self-administer just rules resulting from rational discussion. Indeed, modernity is characterized by the loss of religious and metaphysical foundations. Law can no longer rely on custom, belief, or authority imposed by force. The legitimacy of a norm no longer depends on its moral content dictated from above, but on its procedural genesis. A rule is just if it emerges from a public, open, and inclusive discussion, where the strength of the best argument prevails. From this perspective of deliberative democracy, citizens recognize themselves in the law because they are convinced that they are its co-authors. By respecting the law, they are in fact obeying the rules they have collectively established for themselves.

Keywords: *law, legitimacy, legality, deliberative democracy, norm, procedure, communicative reason, private autonomy, public autonomy.*

Rapports légalité – légitimité dans la démocratie délibérative

La question sur le droit positif abordant la « légitimité » et la « légalité » chez Habermas est centrée sur la théorie du discours, où l'auteur propose que la légalité du droit positif trouve sa légitimité dans une *rationalité procédurale et communicationnelle*, plutôt que dans le seul respect de la loi. C'est-à-dire le droit, bien qu'étant un ensemble de normes positives (éditées par le législateur), peut et doit être fondé sur des principes de discussion et de justification rationnelle pour être accepté par les citoyens. En d'autres termes, selon Habermas, le droit doit être fondé sur des principes de discussion et de justification rationnelle pour être accepté par les citoyens car cela garantit à la fois l'efficacité du droit (par les sanctions et l'obligation) et sa légitimité (par l'adhésion volontaire des citoyens). Une norme ne peut pas s'appuyer uniquement sur la discussion, sous peine de n'avoir aucune force, ni uniquement sur des sanctions, sous peine de ne pas être perçue comme légitime et de ne pas susciter de loyauté.

En abordant la thématique de la *légitimité* et de la *légalité*, deux concepts pertinents qui demeurent au centre des réflexions contemporaines en philosophie du droit², Habermas cherche à renouveler notre compréhension exclusivement aux processus démocratiques. En effet, faisant de la légitimité et de la légalité le *Pile ou face* de la démocratie délibérative, sans hiérarchie et sans priorité entre

2 Bjarne Melkevik, « Légalité et légitimité : réflexions sur les leçons de Weimar selon David Dyzenhaus », *Les Cahiers de Droit*, vol. 40, 1999, pp. 459-477. Voir David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Herman Heller in Weimar, Oxford, Clarendon Press, 1997.

elles, Habermas cherche à réconcilier sans doute la pensée juridique perturbée par le positivisme juridique et sa mise entre parenthèses de toute référence à la légitimité³. À en croire, l'horizon de la légitimité part de cette façon en connivence avec la légalité, sans référence spécifique à la métaphysique et à l'éthique en œil tourné à l'élaboration moderne du droit qu'à l'intérieur d'une préoccupation démocratique. C'est pourquoi, Habermas fait le pari d'une modernité juridique ne mettant en exergue que l'autolégislation des sujets des droits. Dans cette philosophie purement wébérienne⁴, il cherche de cette manière à expliquer pourquoi le projet moderne du droit ne doit plus se marier avec la domination et la force, mais au contraire faire siennes l'autonomie et la communication démocratique des sujets de droit.

Pour y parvenir, la démocratie délibérative demeure le premier des principes clés de l'autolégislation car, le droit émerge de la discussion et du consensus entre citoyens, plutôt que d'être imposé par un contrat social hypothétique ou une autorité. De même, la raison communicationnelle comme deuxième principe clé, se fonde sur l'agir communicationnel, où l'objectif est d'atteindre un accord rationnel et un consensus, en opposition

à l'agir stratégique qui vise l'efficacité. Ensuite vient la Co-origine de la liberté, c'est-à-dire Habermas souligne la co-originalité de l'autonomie privée (liberté individuelle) et de l'autonomie publique (liberté politique). À cet effet, l'une ne peut exister sans l'autre, car les citoyens ont besoin de droits pour délibérer et de la libération pour acquérir leurs droits. Enfin, le dernier principe clé de l'autolégislation c'est la légitimité du droit. C'est-à-dire la légitimité d'une loi ne réside pas seulement dans sa légalité formelle, mais surtout dans sa légitimité procédurale. Les citoyens doivent pouvoir considérer que les normes auxquelles ils obéissent sont le résultat d'une formation démocratique de la volonté qui présuppose l'acceptabilité rationnelle.

À en croire, pour Habermas, l'émergence paradoxale de la légitimité à partir de la légalité réside dans la tension entre la « facticité » (la contrainte et l'application réelle des lois) et la « validité » (la légitimité fondée sur un accord rationnel et public). "Le droit, en devenant la loi de l'État moderne, perd ses ancrages traditionnels et doit se justifier par des processus de discussion publique, mais sa réalisation concrète (sa facticité) repose toujours sur la contrainte, créant ainsi un paradoxe. C'est cette tension fondamentale qui doit être gérée pour que le droit soit considéré comme légitime et non pas seulement comme l'expression de la force. Autrement dit, dans les sociétés modernes, le droit est le médium de la contrainte étatique ; il s'agit de l'ensemble des normes coercitives appliquées par le pouvoir. C'est la « facticité » du droit, son existence concrète et sa force d'application (**droit comme légalité**). De même, l'idée de légitimité, quant à elle, repose sur une justification

3 Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Neuchâtel, La Baconnière, 1988, 2^{ème} édition, p. 175 : « Il en résulte la complète impossibilité de légitimer l'État par le droit, car on ne saurait légitimer le droit par lui-même, à moins qu'il ne s'agisse de deux droits différents, le droit positif et le droit juste, ou la justice. La tentative de légitimer l'État en le présentant comme un État fondé sur le droit, comme un État de droit, un Rechtsstaat, se révèle entièrement vaine. Tout État est nécessairement fondé sur le droit, si l'on entend par là qu'il est un ordre juridique ». Cf. également la question de validité du droit chez Kelsen, idem, *Op. cit.*, pp. 121-130.

4 J. Habermas, *Droit et morale*, *Op. cit.*

rationnelle et une acceptation par les citoyens. Elle découle d'une discussion publique où les normes sont débattues et validées, idéalement selon le principe que « chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique », selon Habermas (**droit comme légitimité**).

Jürgen Habermas fonde la légitimité du droit dans la démocratie délibérative sur le principe que seules les lois issues d'un processus de discussion rationnelle, libre et inclusif, respectant l'égalité des citoyens, sont valides. La légitimité provient de la procédure délibérative (« rationalité communicationnelle ») plutôt que de principes préétablis, garantissant que les citoyens se considèrent comme les coauteurs des normes auxquelles ils obéissent. La légitimité naît de la qualité de l'argumentation. Les décisions doivent résulter d'un échange rationnel visant le consensus, où le meilleur argument l'emporte. Les citoyens ne sont libres que s'ils obéissent à des lois qu'ils ont eux-mêmes élaborées *via* la délibération publique. Le droit moderne se légitime par des procédures qui garantissent la participation égale de tous les citoyens et l'inclusion de tous les intérêts dans l'espace public.

Pour Jürgen Habermas, une norme est juste si elle résulte d'une délibération démocratique conforme aux règles de la communication rationnelle (éthique de la discussion), car **la légitimité provient de la procédure de justification et non du contenu seul**. La délibération garantit que tous les concernés ont pu donner leur assentiment libre de contraintes, assurant ainsi l'acceptabilité rationnelle et l'impartialité de la règle. Et elle n'est valide que si elle est susceptible de recueillir

l'assentiment de tous les intéressés dans le cadre d'une discussion pratique. Dans une société pluraliste, les valeurs sont multiples. La justice d'une norme ne dépend pas de son contenu moral préétabli, mais du processus de sa création. Si la procédure délibérative est **juste** (ouverte, transparente, rationnelle), le résultat est réputé **légitime**. La délibération rationnelle permet de dépasser les intérêts égoïstes pour atteindre un consensus basé sur le « meilleur argument ». Elle vise une entente mutuelle plutôt qu'une simple victoire. Pour que la discussion soit valide, elle doit respecter des règles : **égalité de participation**, **absence de contrainte**, et **sincérité des participants**. Pour Habermas, la justice d'une norme est **intersubjective** : elle est le produit d'une délibération démocratique qui assure que tous les citoyens sont à la fois auteurs et destinataires des lois.

Perspective habermassienne : la démocratie délibérative

Comme perspective d'avenir, Habermas résout ce paradoxe en insistant sur le caractère délibératif et procédural de la création des lois. Pour lui, la légitimité ne découle pas simplement de la conformité formelle à la procédure, mais de la qualité du processus de délibération démocratique qui produit la loi, à savoir :

- **Principe de discours** : Les normes sont légitimes si elles sont le résultat d'un discours libre et rationnel, où tous les citoyens concernés peuvent participer, exprimer leurs arguments et parvenir à un accord sur ce qui est dans l'intérêt général ;
- **Pouvoir communicatif** : La légitimité provient du « pouvoir communicatif » généré par l'espace public.

Les citoyens, par leurs discussions et leurs revendications, transforment leurs besoins en une autorité rationnelle, laquelle légitime les actions du système politique et administratif ;

- **Double rôle des citoyens** : Les citoyens sont à la fois les auteurs et les destinataires du droit. En tant qu'auteurs, ils participent au processus de délibération qui crée la loi. En tant que destinataires, ils sont soumis à ces mêmes lois. Cette auto-législation est au cœur de la légitimité du droit moderne.

Pour Habermas, l'émergence de la légitimité à partir de la légalité n'est donc pas une simple coïncidence, mais un processus dynamique. La légalité est la forme, *le contenant*. C'est le processus démocratique de délibération (*le contenu*) qui infuse la légalité d'un sens moral et éthique, la transformant en une source de légitimité. Le paradoxe est résolu par la démocratie elle-même : c'est parce que la procédure législative est démocratique, transparente et inclusive (*légale*) qu'elle produit des normes que les citoyens peuvent reconnaître comme justes et valides (*légitimes*). En l'absence de ce processus délibératif, comme dans les sociétés capitalistes avancées où les impératifs économiques dominent la sphère politique, Habermas identifie une « crise de légitimation ». Le système ne parvient plus à produire de la légitimité parce que la procédure formelle est vidée de son contenu délibératif. La simple légalité ne suffit plus, et le système risque de perdre la confiance de ses citoyens.

La légitimité procédurale du pouvoir : clé de voûte de la démocratie délibérative

Le problème de la légitimité est une des caractéristiques majeures des débats politiques aujourd'hui, non seulement sur la justice mais aussi sur la légitimité, est qu'ils ont tendance à être dominés par une perspective morale. Ainsi, la question est : « Qu'est-ce que la justice exige, moralement parlant ? » Et, de manière analogue : « Qu'est-ce que la légitimité exige, moralement parlant ? » Et cette approche du problème paraît toujours incomplète aux yeux des politiques. Cela nous renvoie sans doute à penser que la vie politique se caractérise notamment par l'incertitude à laquelle nous sommes confrontés lorsque nous essayons de prendre des décisions politiques, lorsque nous débattons dans un forum politique, dans des journaux, à l'agora sur ce que nous devons faire. Contrairement à ce qu'admet la perspective morale dominante sur la légitimité, qui repose sur ce que Fabienne Peter appelle dans son article des « conceptions de la légitimité politique fondées sur la volonté⁵ ». Les tenants de telles conceptions essaient de donner une réponse de nature morale à la question de savoir ce qu'exige la légitimité, en s'appuyant sur des valeurs telles que la liberté, l'égalité, la démocratie, etc. D'après la conception rawlsienne de la légitimité politique, par exemple, la légitimité politique exige que les décisions politiques soient justifiées sur la base de raisons que toutes les personnes,

5 Fabienne Peter, « The Grounds of Political Legitimacy », *Journal of the American Philosophical Association*, 2020, vol. 6, n° 3, pp. 372-390.

considérées comme des citoyens libres et égaux, peuvent partager⁶.

En effet, l'enjeu d'une prise de décision, en politique comme ailleurs, est en partie de prendre les bonnes décisions, et l'une des conditions de la légitimité politique est que la prise de décision ait lieu dans des circonstances épistémiques nous permettant de saisir ce que sont les bonnes décisions. Joseph Raz, pour qui la légitimité d'une autorité politique est fonction du service qu'elle nous rend, en offre un parfait exemple⁷. Raz soutient que la légitimité des décisions politiques dépend de la capacité de l'autorité qui les prend à identifier les bonnes décisions, c'est-à-dire à prendre des décisions qui permettent aux citoyens de mieux se conformer à ce qu'ils devraient faire de toute façon, soit indépendamment des décisions de l'autorité politique.

Pour Hegel, par exemple, l'opinion populaire est nécessaire à l'État en ce qu'elle permet d'élaborer et de cerner le bien commun: elle est *vox dei*. En effet, elle contient en soi « les principes substantiels éternels de la justice, le contenu véritable et le résultat de la constitution tout entière [...] ainsi que les besoins et tendances véritables de l'effectivité⁸ ». Cependant, si l'opinion publique a son importance, il ne faut pas occulter le fait qu'elle renferme également son contraire. En effet, tout en affirmant « l'universel en soi et pour soi⁹ », l'opinion publique ne correspond pas au peuple parlant d'une seule voix. En elle, les citoyens ne s'expriment

qu'individuellement. Ce n'est pas une volonté générale, commune ou de tous, qui y est affirmée, mais bien plutôt une foule de volontés individuelles et particulières, donc contingentes et arbitraires. C'est à cet effet, que Hegel ne lui accorde aucun véritable pouvoir dans l'élaboration de la loi, son rôle se limitant à celui d'un indicateur ou à un forum d'idées.

Selon Habermas, la légitimité du pouvoir politique est garante du bon fonctionnement d'une société démocratique en se fondant sur une procédure de « délibération publique » et « rationnelle ». Il soutient que les lois et les décisions sont légitimes si elles résultent d'un processus de discussion et de consensus qui s'appuie sur la force des meilleurs arguments et la participation des citoyens. En d'autres termes, le pouvoir politique est légitime si les citoyens peuvent se reconnaître dans les normes qui les régissent, car celles-ci sont le produit d'une délibération publique et rationnelle. La légitimité n'est donc pas un simple acte de volonté arbitraire, mais le résultat d'un processus de justification publique. Car, en effet, Habermas prône une théorie de la démocratie basée sur l'échange argumentatif et la justification politique. Une décision n'est légitime que si la discussion qui l'a précédée l'était également. Car, la discussion publique est un rempart contre l'arbitraire, permettant aux citoyens d'obéir aux normes non par intérêt, mais par conviction. La légitimité, issue de ce processus délibératif, garantit le bon fonctionnement de la société démocratique de plusieurs manières, à savoir :

- *Acceptation des décisions* : Les citoyens sont plus penchés à accepter et à obéir aux lois et aux décisions politiques

6 John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr. Catherine Audard, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2016.

7 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

8 Hegel, G.W.F., *Les principes de la philosophie du droit*, §317, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003.

9 *Ibid.*, §316.

s'ils les considèrent comme justes et légitimes, car issues d'un processus auquel ils (ou leurs représentants dans une sphère publique fonctionnelle) ont potentiellement participé.

- *Intégration sociale et solidarité* : La communication et la recherche d'un consensus renforcent sans doute le tissu social et la solidarité entre les membres de la société, favorisant la coopération plutôt que le conflit.
- *Correction des erreurs* : Le débat critique continu permet d'identifier et de corriger les faiblesses des politiques publiques, assurant une meilleure adaptabilité et efficacité du système politique dans son ensemble.

Selon la conception habermassienne, la légitimité d'un pouvoir ne repose plus sur la tradition ou le charisme, comme pensait Weber mais plutôt sur la *force rationnelle* issue d'une *sphère publique démocratique et délibérative*. Cette conception s'oppose aux légitimations basées sur des raisons « historiques » ou « personnelles » ; au lieu de cela, une décision est légitime si la discussion qui a mené à cette décision a été rationnelle et ouverte à tous. C'est pourquoi, Habermas considère que la *légitimité traditionnelle* (fondée sur les coutumes) et la *légitimité charismatique* (basée sur la personnalité d'un leader) sont insuffisantes pour les sociétés modernes. Elles n'assurent pas l'adhésion volontaire et réflexive des citoyens. La légitimité découle du fait que des normes et des décisions peuvent être défendues et justifiées par des arguments rationnels dans un espace public libre. En plus, l'efficacité du pouvoir ne vient pas de la force brute ou de l'autorité d'un individu, mais de la capacité à convaincre et à obtenir un consensus par la discussion.

La procédure comme fondement de la légitimité

Héritier incontournable de la deuxième génération de l'École de Francfort, Habermas occupe, depuis son ouvrage *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1997), une place tout à fait centrale dans la philosophie politique contemporaine. À se confrontant argument à argument aux penseurs présents et passés, Habermas refonde la théorie du droit dans le but de réhabiliter la *démocratie délibérative* qui serait aux yeux de ses pères Adorno, Horkheimer, et plus récemment de Marcuse, le carrefour de toutes les oppressions et le moyen par excellence de les dissimuler. En effet, Habermas explicite les potentialités pertinentes à l'activité communicationnelle dans le but de reconstruire la théorie du droit moderne, qui a la double caractéristique d'être positif et effectivement normatif du point de vue des acteurs. La question qui nous frise les cheveux est celle de savoir de quelle manière s'articulent légalité et légitimité du droit, de façon à conférer au système juridique un guide effectivement normatif, qui rassemble la dimension d'obligation (de l'extérieur) par les sujets et de reconnaissance (de l'intérieur) par les citoyens.

À la suite de cette impasse, Habermas prend l'initiative de refonder le système des droits, en s'appuyant sans doute sur la critique des doctrines weberienne et kantienne. Très spécialement, c'est à partir de la discussion du concept kantien d'« autonomie », et plus concrètement de la tension qui apparaît entre *autonomie privée* d'une part, permettant de dégager de manière rationnelle un conglomerat de droits subjectifs fondamentaux (les droits de l'homme) et *autonomie*

publique d'autre part, qui fait apparaître l'importance de la « souveraineté populaire » dans la légitimation des normes, qu'il est possible de mobiliser le paradigme de la communication pour soutenir la thèse d'une cooriginarité, en lieu et place d'une concurrence, entre les deux types d'autonomie.

Étant donné que le droit tirerait sans doute sa légitimité de la rationalité des procédures qui président à la formation de ses normes, procédures dans lesquelles des arguments de principes moraux peuvent être discutés publiquement. En effet, la légitimité du droit repose sur un arrangement communicationnel, au sens de l'éthique de la discussion, qui prend ici la forme du principe démocratique. Partant du concept procédural de raison et de démocratie délibérative, l'édiction légitime des normes juridiques dépend du respect des conditions procédurales et communicationnelles assurant la participation égale de chacun à ce processus d'institution du droit.

« Dans les conditions d'une conception postmétaphysique du monde, n'est considéré comme légitime que le droit issu de la formation de l'opinion et de la volonté au moyen de la discussion entre citoyens égaux en droit »¹⁰.

C'est pourquoi, Habermas s'est beaucoup intéressé à la politique législative, dans le but de mieux comprendre cette politique législative constitutive de légitimité, afin de la situer dans le cadre du contrôle que les cours constitutionnelles

doivent en faire dans une démocratie délibérative.

Il est impératif de savoir que l'activité communicationnelle permet de donner corps à cette rationalité plus générale, capable de subsumer les dimensions formelles et matérielles du droit, de sorte que l'on ne puisse plus les opposer. La légitimité du droit ne provient pas de sa rationalité formelle, mais des *procédures institutionnalisées* à travers lesquelles il est produit et qui mobilisent la puissance normative de la discussion argumentée sous les idéalizations contrefactuelles sémantiques et pragmatiques. C'est au cœur de ces procédures que le système juridique acquiert du point de vue des sujets la véritable normativité qui lui manquait dans la conception du droit selon Weber. À cet effet, deux conclusions pertinentes, à savoir :

- La légitimité n'est plus soudée comme dans la conception libérale, à une forme spécifique de loi. C'est-à-dire, si la rationalité procédurale de l'activité communicationnelle est effectivement à l'œuvre, elle peut tout à fait accréditer la partie matérielle du droit positif. Les interventions en faveur de l'État-Providence, décrites par les libéraux, sont susceptibles d'être légitimées par cette conception élargie de la rationalité juridique ;
- La partie formelle du droit, celle qui concerne les libertés subjectives, ne peut plus être considérée comme le domaine réservé des spécialistes du système juridique, c'est-à-dire de juges édictant des arrêts de jurisprudence. Elle doit, elle aussi, passer sous le prisme de la discussion et des procédures de législation (sous l'égide de la rationalité communicationnelle),

10 Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 1997, p. 436.

afin d'acquérir la légitimité qui lui faisait défaut dans une conception trop systématique et technique du droit.

Pour nous replonger dans la perspective qui est ici la nôtre, en somme, la légitimité de la légalité ne peut venir d'une rationalité purement formelle du droit, car le droit n'est légitime que dans la mesure où il porte en lui une dimension morale. Cette légitimité n'est donc possible qu'à travers des *procédures juridiquement institutionnalisées* d'édiction des lois, qui permettent la discussion argumentée entre citoyens qui se considèrent comme mutuellement responsables ; ces procédures mobilisent la force normative propre à l'activité communicationnelle, à cause des présuppositions pragmatiques qu'elle implique sur l'attitude des acteurs vis-à-vis d'eux-mêmes, d'autrui, et de la valeur qu'ils confèrent à leurs actes de parole. Weber s'est donc égaré en coupant le droit de sa dimension morale. Substituer à la rationalité formelle du droit sa rationalité procédurale permet simultanément de saisir pourquoi le droit formel est effectivement considéré comme légitime, et pourquoi l'État-Providence peut l'être également.

Le droit : Substitut de l'agir communicationnel

Ici, nous voulons analyser comment, dans les sociétés complexes, le droit remplace l'agir communicationnel pour coordonner les actions, tout en nécessitant une adhésion rationnelle de la part des citoyens pour maintenir sa légitimité. C'est pourquoi, pour souligner la contribution de la philosophie du droit et de la communication, notre objectif serait plutôt de comprendre ce que pourrait bien recouvrir la question pertinente celle

de savoir : le progrès du droit conduit-il à plus de l'agir communicationnel ? La vision pertinente de Habermas réside dans l'idée de modifier notre façon de penser l'État de droit moderne. C'est-à-dire, il ne s'agit plus de penser l'État de droit selon le modèle de l'exercice institutionnel du pouvoir, mais plus spécifiquement de dissocier le pouvoir et le droit. En d'autres termes, l'État de droit, comme le droit, ne doit plus être pensé et agencé sur le mode de la domination. C'est pourquoi, la légitimation du pouvoir ne s'incarne plus dans une conception de la légalité, mais s'établit sans doute comme un dialogue communicationnel toujours ouvert avec le pouvoir institutionnel et légal. Pour Habermas, le dialogue communicationnel et la participation effective remplacent le pouvoir et la domination comme organisation et mode de présence de l'État de droit.

Eu égard à ce qui précède, pour Habermas, le dialogue communicationnel et la participation effective remplacent le pouvoir et la domination parce que l'État de droit repose sur la **légitimité issue du consensus rationnel**, plutôt que sur la seule force. Le **dialogue communicationnel** permet de construire des normes et des décisions à travers une discussion rationnelle où chacun a la possibilité de participer et de justifier ses arguments, tandis que la **participation effective** garantit que la légitimité des règles émane d'un processus de discussion publique ouvert et inclusif.

1. Remplacement de la domination par le dialogue

- *Légitimité par le consensus*

L'État de droit chez Habermas ne tire pas sa légitimité de la simple force

ou de la domination, mais de la capacité des citoyens à former des consensus rationnels à travers le dialogue. La loi est légitime si le processus de délibération qui y a mené est lui-même légitime.

- *Rationalité communicationnelle*

La « rationalité communicationnelle » est au cœur de ce processus. Elle repose sur la volonté de parvenir à un accord mutuel par la discussion rationnelle, en s'opposant à une approche monologique ou autoritaire.

- *Espace public*

La théorie habermassienne de l' « espace public » est l'arène où ce dialogue se déroule. C'est là que les citoyens peuvent critiquer et discuter de manière publique pour influencer la formation de la volonté politique.

2. Remplacement de la force par la participation

- *Démocratie délibérative*

Habermas défend une « démocratie délibérative » où les décisions sont légitimes si elles sont le résultat de discussions publiques rationnelles et inclusives.

- *Participation effective*

Le concept de « participation effective » est crucial pour que cette délibération soit démocratique. Il s'agit de s'assurer que tous les citoyens, et pas seulement les élites, peuvent participer à cette discussion publique et influencer sur les décisions.

- *Contre la « colonisation du monde vécu »*

Cette vision s'oppose à ce que Habermas appelle la « colonisation du monde vécu », c'est-à-dire quand les logiques du système

(pouvoir et argent) finissent par envahir la sphère publique et le dialogue entre les citoyens, sans laisser de place à la discussion rationnelle et au consensus.

Dans son ouvrage intitulé *Faktizität und Geltung* (Facticité et validité), dans son chapitre sur les principes et les paradigmes d'un État de droit communicationnel¹¹ y compris les articles explicatifs et d'approfondissement qui s'y ajoutent. Ledit ouvrage se concentre sans doute sur le projet de réaménagement communicationnel de l'État de droit et introduit en outre une précision vis-à-vis de la conception habermassienne du droit¹². En effet, le modèle communicationnel de l'État de droit constitue sans doute un défi à relever dans la mesure où il repose sur la possibilité d'une société composée sur la raison discursive. C'est pourquoi, Habermas introduit une nouvelle manière de concevoir la légitimité qui constitue la pierre d'édifice de tout État de droit. C'est-à-dire, pour Habermas la légitimité ne peut provenir que de la souveraineté communicationnelle et le pouvoir doit être communicationnel.

En effet, la manière de concevoir le droit nous conduit à une conception où le *monde vécu* s'apparente à un réservoir de normativité et de solidarité concrète dans lequel peut puiser le discours du droit. Pour l'homme de l'*agir commu-*

11 Jürgen Habermas, « Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtssatzes », Frankfurt, 1992, chapitre IV « Zur rekonstruktion des rechts (2) : Die Prinzipien des Rechtsstaates » ; trad. fr. Habermas, Jürgen. « Droit et démocratie. Entre faits et normes », Paris, Gallimard, 1997 ; chapitre IV « Reconstruction du droit. 2. Les principes de l'État de droit », pp. 150-213.

12 Bjarne Melkevik, « Le modèle communicationnel en science juridique : Habermas et le droit », (1990) 31 *C. de D.*, pp. 901-915 ; idem, « Transformation du droit : le point de vue du modèle communicationnel », (1992) *C. de D.* 33, pp. 115-139.

nicationnel, le concept de « monde vécu » joue rôle pertinent dans le modèle communicationnel du droit car, il clarifie les exigences communes qui sous-tendent les interactions sociales contemporaines. Ces actions communicationnelles ont pour passerelle des données culturelles, des institutions ou régimes légitimes ainsi que l'identité personnelle des gouvernants.

Contrat social modernisé

Partant de la souveraineté émanant de la communication pratique dans l'espace public, fruit potentiel de l'argumentation publique qui constitue la passerelle de la souveraineté, Habermas décrit cette dernière comme entièrement partagée dans des formes de communication. C'est-à-dire, c'est dans la communication en tant que phénomène social que réside la souveraineté moderne et faisant ainsi la fierté inconditionnelle de légitimité de droit. En d'autres termes, la souveraineté tire son origine sur l'utilisation publique de la raison comme force sociale. En effet, l'État, ne peut se référer à une légitimité politique du de droit, que d'après les prémisses spécifiques. C'est-à-dire, l'État de droit ne peut être légitime que lorsque les citoyens peuvent, entre autres, se considérer dans leur ensemble comme étant auteurs rationnels des normes qui les régissent. C'est pourquoi, Habermas vend une nouvelle conception du droit pour ainsi soutenir l'État de droit¹³. La conception du droit que vend Jürgen Habermas n'est autre que celle soutenue dans *La Théorie*

de l'agir communicationnel¹⁴. À cet effet, le droit, dans le contexte actuel sert de passerelle grâce auquel le pouvoir communicationnel se transforme lui-même en pouvoir administratif sous l'emprise économique et solidarité¹⁵.

Selon Habermas, l'exigence de solidarité, qui relie le « monde vécu » (les interactions sociales informelles) par l'agir communicationnel, doit pouvoir s'accorder avec les exigences systémiques (le droit et le pouvoir) afin que le droit soit légitime et efficace. La solidarité seule ne suffit pas car elle a besoin de la légitimation de normes par le droit pour garantir leur respect, tout comme le système ne peut fonctionner sans l'intégration et le sens que le monde vécu, ancré dans la solidarité, leur confère. End'autres termes, dans une société démocratique, les normes et les décisions du système ne sont légitimes que si elles peuvent être justifiées par une discussion rationnelle au sein du monde vécu. La solidarité et les valeurs communes du monde vécu sont donc nécessaires pour légitimer le droit et le pouvoir. C'est pourquoi, une norme qui serait uniquement basée sur la discussion rationnelle serait inefficace si elle n'est pas soutenue par le pouvoir et le droit. Inversement, le droit et l'économie ne peuvent pas fonctionner sans la solidarité et les valeurs transmises par la culture

13 Sur la relation entre l'État de droit (Rechtsstaat) et « rule of law » (le règne par législation politique/du droit) voir : Daniel Mockle, « L'État de droit la théorie de rule of law », dans (1994) 35, *Les Cahiers de Droit*, pp. 823-904.

14 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, Tome 1 *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, p. 401 s. Voir Bjarne Melkevik, « Le modèle communicationnel en science juridique : Habermas et le droit », Op. cit., et idem., « Transformation du droit : le point de vue du modèle communicationnel », Op. cit.

15 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Op. cit., p. 187. (Traduction française, idem, *Droit et démocratie. Entre faits et norms*, Op. cit., p. 169.). Cfr. Idem., « *Morality, Society and Ethics – An Interview with Tøben Hviid Nielsen* », *Acta Sociologica*, vol. 33, fasc. 2, 1990, p. 106.

et l'éducation, qui font partie du monde vécu.

À cet effet, le droit, selon Habermas, doit être tourné à la fois vers les citoyens (monde vécu) et vers l'efficacité du système (administration, économie). Ce qui veut dire que cette double exigence pertinente qui permet de concilier l'agir communicationnel et l'agir stratégique. L'individu obéit à une norme parce qu'il la reconnaît comme légitime (via l'agir communicationnel) et parce qu'il s'expose à des sanctions si elle est transgressée (via l'agir stratégique). En d'autres termes, dans une société démocratique, selon Habermas, le concept *droit* a un « visage de Janus » qui veut dire que le droit possède une double nature. Donc, le droit est à la fois un instrument *politique/économique* au service d'intérêts systémiques et un *outil de légitimation morale* capable d'être amélioré par des procédures de raisonnement rationnel.

L'activité communicationnelle apparaît aux yeux de Habermas comme un potentiel de rationalité, propre à la modernité, qu'il est possible de mettre à jour en désenclavant la conception weberienne de la rationalité et de la rationalisation du monde de son cadre étroit, et en s'intéressant aux modalités de coordination des acteurs alternatives à la mobilisation de l'agir rationnel en finalité. Car, l'agir communicationnel peut être compris comme une tentative de généralisation du travail opéré par les théoriciens de la connaissance pour déplacer le champ transcendantal, constitutif de l'idée de vérité, du sujet autonome cartésien (mais aussi kantien et husserlien) vers les modalités pragmatiques et intersubjectives de la discussion scientifique. C'est pourquoi, la rivalité qu'existe entre validité

et factualité qui est propre aux contextes de discussion rationnelle permettant de mobiliser celle-ci, ainsi que les idéalisation contrefactuelles qu'elle suppose, dans la perspective d'une reconstruction de l'articulation entre légalité et légitimité du droit ; cette articulation peut être conçue comme le déplacement vers le système juridique de cette tension fondamentale, qui apparaît très fortement dans l'ensemble de la philosophie politique moderne (et encore aujourd'hui) à travers l'apparente contradiction entre approches hétéronomes de l'objectivation sociologisante d'une part, et de la déduction rationnelle du droit sous l'égide de la morale d'autre part.

Du point de vue de la *légitimité*, le système juridique est censé tirer celle-ci de son formalisme, c'est-à-dire de sa mise en forme systématique par des experts garantissant non seulement une parfaite cohérence du droit, mais surtout s'assurant que les lois restent totalement indépendantes à la fois du contexte et des individus. C'est de cette façon que les partisans du droit formel entendent l'égalité devant la loi, sous la forme d'une parfaite « cécité » du droit prévenant toute discrimination. Selon cette conception, qui peut être qualifiée de « libérale », le droit tire sa légitimité du fait de sa garantie indiscriminée des droits subjectifs, sans jamais chercher à atteindre des fins particulières ou à servir des individus et des groupes d'individus spécifiés à l'avance. La solidarité doit pouvoir s'imposer légitimement : l'argent et le pouvoir administratif comme deux médiums fondamentaux des systèmes, sont appelés à un changement radical de notre compréhension de l'État de droit et de lois, ce qui serait sans doute un nouvel équilibre entre la force

d'intégration de la société démocratique et la solidarité.

Le droit comme socle de l'autonomie privée et publique

Pour Habermas, le droit est le socle de l'autonomie privée et publique car il permet la **stabilisation des attentes sociales** et crée les **conditions de la légitimité démocratique**. Il concilie l'autonomie privée (libertés individuelles garanties par des droits fondamentaux) et l'autonomie publique (participation des citoyens aux décisions politiques) en leur donnant une base commune et interdépendante. Le droit, en tant que système normatif, rend les droits subjectifs exigibles et, par la procédure de la délibération, assure la légitimité des lois que les citoyens se donnent à eux-mêmes. Contrairement aux normes morales qui peuvent être subjectives, le droit stabilise les comportements grâce à des règles objectives et applicables. C'est-à-dire, le droit fonde les droits de l'homme en garantissant l'autonomie privée des individus, leur assurant ainsi une sphère d'indépendance et de liberté.

Partant de concept de droit, Habermas affirme qu'il existe une tension entre l'autonomie privée, matérialisée par les droits de la personne et les droits fondamentaux ou l'autorité des lois, d'un côté, et l'autonomie publique ou le principe de la souveraineté populaire, de l'autre. Le principe de l'autonomie publique ou de la souveraineté populaire se traduit par les droits de communication et de participation qui assurent au citoyen son autonomie publique. Le droit se conçoit dès lors légitimement comme un moyen de garantir équitablement l'autonomie privée et l'autonomie publique.

Ces deux formes d'autonomie ont une origine commune. Alors que l'autonomie politique des citoyens doit s'incarner dans l'auto-organisation d'une communauté qui, par l'entremise de la volonté souveraine du peuple, se donne à elle-même ses lois, l'autonomie privée des citoyens doit se concrétiser par des droits fondamentaux qui garantissent l'autorité anonyme des lois. Alors que, dans le système républicain, Rousseau privilégie l'autonomie ou la souveraineté populaire, le libéralisme à la Locke défend l'autonomie privée.

La seule fonction qui revient à la formation de la volonté politique est de légitimer l'exercice du pouvoir politique sur la base de résultats électoraux, pouvoir qui assujettit le gouvernement à des mécanismes de contrôle et à rendre régulièrement compte¹⁶. La souveraineté populaires'épuisedèslorsuniquementdans la gestion transparente de la somme des intérêts des particuliers en concurrence. En un mot, et pour reprendre les expressions de Habermas, l'autodétermination individuelle demeure l'objectif principal que doit garantir l'autodétermination politique. Formé par l'ensemble des citoyens, le gouvernement n'agit pas seulement sous l'œil vigilant de citoyens soucieux de protéger une sphère privée déjà constituée et de poursuivre dans ce cadre leurs intérêts, mais il fait partie de la communauté politique elle-même et n'en est nullement le sommet ; car le peuple est le « sujet d'une souveraineté qui, par principe, ne peut pas être déléguée [...] dans sa qualité de souverain, le peuple ne saurait être représenté.

16 Jürgen. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Op. cit., p. 324.

Le pouvoir constituant se fonde dans la pratique d'autodétermination des citoyens, non dans celle de leurs représentants ». À la lumière d'une telle pensée, la question de la légitimité du pouvoir se déplace de la gestion des intérêts communs vers la mise en œuvre d'un programme politique et de sa concrétisation. Il existe deux modèles théoriques politiques qui, d'après Habermas, pèchent soit par défaut, comme dans le libéralisme, soit par excès, comme dans le républicanisme. Dans l'un, la formation de la volonté politique se limite à une simple protection d'intérêts particuliers et la liberté du citoyen est caractérisée négativement. Dans l'autre, la société se transforme dans son entier et devient une communauté politique, une seule et même volonté constituée. Si dans le libéralisme nous pouvons déplorer jusqu'à l'absence de la politique elle-même, voire sa perte de sens, le républicanisme absorbe entièrement le sujet individuel et le réduit à son rôle de citoyen. La société se métamorphose en État où elle disparaît entièrement.

Conclusion

Il a été question dans cet article de démontrer comment chez Jürgen Habermas, le droit est fondé sur une théorie communicationnelle où *légitimité* et *légalité* s'articulent *via* la démocratie délibérative. La légitimité découle de procédures d'argumentation publique (éthique de la discussion), garantissant que les normes ne sont valides que si tous les citoyens peuvent y consentir librement, réconciliant ainsi l'autonomie privée et publique. Le droit moderne ne repose pas sur une morale imposée, mais sur la raison communicationnelle, où l'intercompréhension et l'usage du lan-

gage établissent des règles communes. La légitimité n'est plus transcendante mais immanente. Une loi est légitime si elle résulte d'un processus démocratique et délibératif. La légitimité est issue de l'éthique du discours, où la discussion publique et l'argumentation permettent de valider les normes.

La légalité ne fonde pas seule la légitimité. La légitimité est assurée par la procéduralisation, garantissant que les procédures d'édiction des lois sont rationnelles et inclusives. Le droit tire sa légitimité de l'usage critique et public de la raison dans un espace public démocratique. Le droit habermassien sert de pont entre la politique et la morale, en s'appuyant sur la participation des citoyens dans la production des normes. Dans l'ouvrage *Morale et communication*, Habermas dégage deux principes qui fondent la moralité d'une norme, c'est-à-dire pour le dire rapidement d'un principe à suivre pour être moral. Habermas dégage donc un premier principe appelé *Principe D* (principe de discussion). C'est-à-dire, une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord ou pourraient l'être en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. C'est pourquoi, le Principe D constitue selon Habermas une condition nécessaire voire pertinente pour dire qu'une norme est morale. Avec le Principe D, la morale se trouve définitivement ancrée dans la discussion pratique. L'accord sur la validité de la norme doit alors se fonder sur la force du meilleur argument. Il faut établir en ce sens un second principe qui soit un critère universel permettant de dégager l'argument décisif, et c'est le *Principe U* (principe d'universalisation) : Toute norme

valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences qui proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout à chacun, peuvent être acceptées par toutes les personnes concernées.

Bibliographie

Bjarne Melkevik, « Légalité et légitimité : réflexions sur les leçons de Weimar selon David Dyzenhaus », *Les Cahiers de Droit*, vol. 40, 1999.

Christian Bouchindhomme, *Le Vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002.

Daniel Mockle, « L'État de droit la théorie de rule of law », dans (1994) 35, *Les Cahiers de Droit*.

David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Herman Heller in Weimar*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Fabienne Peter, « The Grounds of Political Legitimacy », *Journal of the American Philosophical Association*, 2020, vol. 6, n° 3.

Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Neuchâtel, La Baconnière, 1988, 2^{ème} édition.

Hegel, G.W.F., *Les principes de la philosophie du droit*, §317, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003.

John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr. Catherine Audard, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2016.

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 1997.

Jürgen Habermas, *Droit et Morale*, trad : Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1988.

Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad : Rainer Rochlitz, Paris, PUF, 2005.

Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, trad : J. M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

Karl-Otto Appel, « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale », trad : Jean-François Kervégan, *Les études philosophiques*, n° 1, 2001.

Kervégan Jean-François, « Quelques réflexions critiques sur Dworkin et Habermas », dans H. Benthouami, N. Grangé, A. Kupiec, J. Saada (dir.), *Le souci du droit : où en est la théorie critique?* Paris, Sens & Tonka, 2010.

Kervégan, Jean-François, « Quel est le sens de l'autonomie du droit ? A propos du débat Habermas/Luhmann » in E. Renault et Y. Sintomer, *Où en est la théorie critique?* Paris, La Découverte, 2003.

Sophie Druffin-Bricca, Laurence-Caroline Henry, *Introduction générale au droit*, Paris, Gualino Éditeur, 2009.

*

* *



Des peines « fermes » très théoriques

- Peine encourue dans le code pénal
- Durée moyenne de l'emprisonnement ferme prononcé par les tribunaux

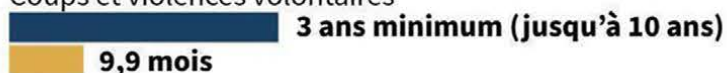
% emprisonnement ferme dans total des peines prononcées

ATTEINTE À LA PERSONNE

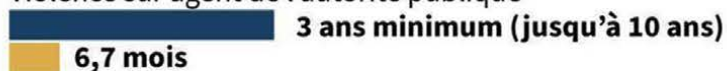
Homicides Involontaires



Coups et violences volontaires*



Violence sur agent de l'autorité publique



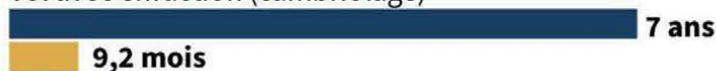
Agression sexuelle



Vol simple

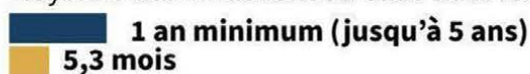


Vol avec effraction (cambriolage)

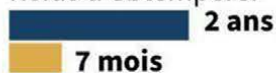


CIRCULATION ROUTIÈRE

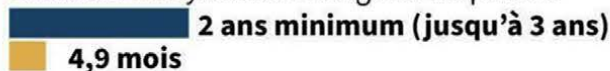
Moyenne des infractions au code de la route



Refus d'obtempérer



Conduite en ayant fait l'usage de stupéfiant



* moyenne des infractions

Source : Calculs Institut pour la justice sur des données du casier judiciaire national



RECENSION DE LES 3 SOUFFLES. DIALOGUE SUR L'ESPRIT SAINT

Par Thomas Petruzzella¹

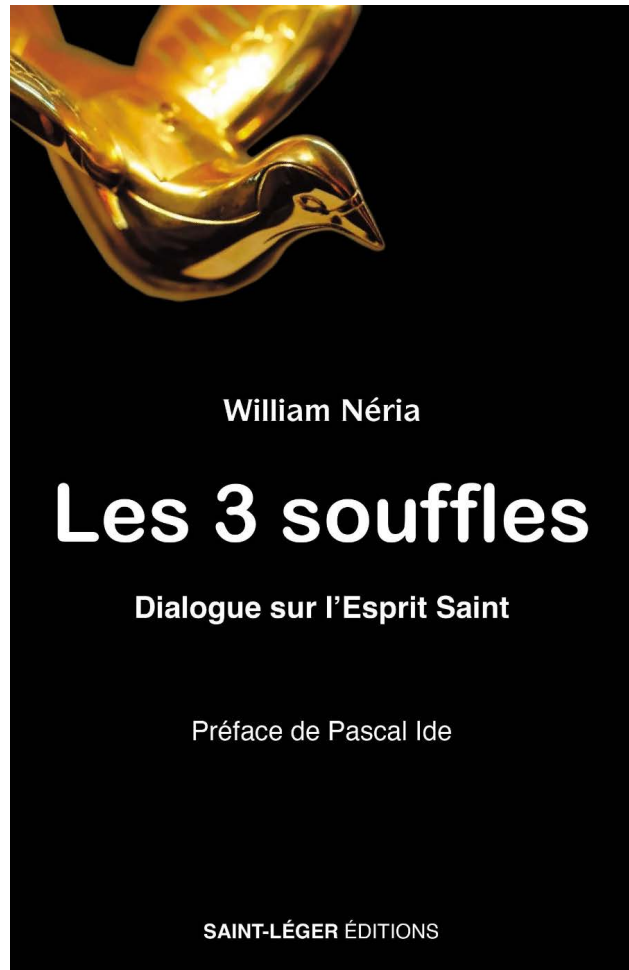
thomas_5735@hotmail.fr



Premier du genre en philosophie, ce dialogue sur l'Esprit Saint entre Louis de Florac, « le philosophe » et Michel de Pelvoux, « le jésuite », suit une trame agréable pour toute personne souhaitant en savoir davantage sur l'Esprit : une conversation entre deux amis, d'ailleurs bons vivants – comme en témoignent le tabac et les gâteaux qui abondent leur discussion –, qui cherchent à accueillir Dieu, sans illusion et sans faux-semblants ; par des promenades, des recueils, des spéculations, nous suivons un dialogue dynamique et stimulant où importent la nature et le corps, ce qui est original pour une quête sur l'Esprit de Dieu.

En effet, c'est en séjournant dans différentes régions de France que les deux amis iront méditer sur l'Esprit Saint. L'histoire

se déroule d'abord à l'Abbaye Saint-Louis-du-Temple de Vauhallan, pour interroger le terme d' « Esprit Saint », ensuite à Paris,



¹ D'abord psychologue, puis enseignant dans le secondaire, Thomas Petruzzella réalise actuellement sa thèse en théologie et en philosophie (Metz et Cologne), qui porte sur la fluidité du sujet chez Maître Eckhart.

en vue de poser les principales problématiques de leur enquête, enfin, à Pelvoux, pour essayer d'y répondre. Ce voyage spirituel en France propose de belles images : sa gastronomie, ses paysages, ses monuments, ses traditions régionales, qui ancrent leurs réflexions dans le réel, évitant un dialogue trop cérébral. Ainsi, la lecture de l'ouvrage est plus agréable, avec cette atmosphère conviviale, et même festive, qui facilite certains passages plus spéculatifs, davantage orientés vers la théologie et la philosophie.

Pour en venir au cœur du livre, le dialogue est structuré en trois parties distinctes, centrées sur la notion de souffle, qui est le concept fondamental de ce livre, et qui permet d'appréhender d'une certaine façon l'Esprit Saint : la première partie envisage le souffle du vent, la seconde le souffle corporel, et la dernière, le souffle de vie. Cette tripartition a pour objectif de rendre compte de la relation entre l'homme et le mystère de l'Esprit, toutefois accessible. En effet, l'auteur de l'ouvrage propose une voie pleinement chrétienne, qui est étrangère à l'ésotérisme, et pour ce faire, deux méthodes sont employées : la première est la voie analogique, qui constitue à elle seule la majeure partie du dialogue, la seconde est la dialectique qui cherche à dépasser l'analogie pour connaître Dieu dans son intimité et son originalité. Principalement conduit par Louis, ce dialogue trouve en général d'innombrables analogies sur l'Esprit de Dieu dans les choses de la nature et de l'art, par exemple : « Tout dépend de son aérodynamisme ! Heureusement que ta pipe n'affronte pas l'impétueux souffle de l'Esprit, car, telle une tempête, en s'abattant sur l'épaisse forêt des images, il les courbe toutes sur son

passage » (p.75) ; « L'Esprit opère comme le professeur Vahdat dit 'le Perse', chirurgien en cardiologie à Toulouse : tout d'abord, il anesthésie son patient, lui ouvre la cage thoracique, puis le cœur, et après l'intervention, referme le tout. Mais l'opération du Saint-Esprit échappe à tout pronostic, car il se polarise sur telle image pour l'affaiblir, peu après, sur tel groupe d'images et ensuite revient sur la précédente ou en aborde une nouvelle, la *direction* et l'*intensité* de son souffle déterminant la *temporalité* et la *nature* de son opération » (p.82-83) ; « Quand l'Orchestre National du Capitole de Toulouse donne une représentation à la Halle aux Grains, les violons débutant la partition sont rapidement secondés par les trompettes qui ouvrent la danse et les clarinettes qui viennent à la rescousse. Mais si une harpe s'immisçait par surprise dans ce jeu musical, elle se ferait remarquer. De même, le bruit de l'irruption de l'Esprit, se mêlant au chœur des disciples du Christ, se faufila à travers leur brouhaha en ajoutant sa note singulière » (p.95).

Avec ces analogies, le lecteur trouve un point d'ancrage sur le mystère de Dieu, autrement dit, il trouve matière à discernement, et cet apport laisse au lecteur la capacité de faire lui-même la part des choses sur l'Esprit Saint qu'il accueille en lui. Ce travail de discernement est d'ailleurs en résonance avec la compagnie de Jésus à laquelle Michel appartient. Alliant foi et raison, en donnant beaucoup d'images suggestives sur l'Esprit, le dialogue nous donne accès à une certaine connaissance de Dieu, ce qui fait pour moi la force de ce livre.

Avec la dialectique, il en va autrement. Afin de répondre aux questions de Michel, et plus tard par Myriam, dame mystérieuse

« apparaissant » à la fin du livre, Louis « le philosophe » propose une autre voie, que l'on devine héritière de Platon, compte tenu de la formation de l'auteur, mais aussi de Jean de la Croix (voir page 76), voire même de maître Eckhart, qui est cité une fois (voir page 79). Cette méthode n'est pas sans difficulté, par exemple : « Soufflant, tel un maître verrier dans une masse de verre en fusion, le Sans-image paraisonne tout paraître. Si bien que, sémantiquement parlant, le paraître découle du repli de la préposition 'sans' qui aboutit à ne considérer que l'image » (p.78) ;

Pénétrée des Écritures, cette dialectique s'appuie aussi sur une stricte voie négative, pour en venir au détachement des images, d'ailleurs souvent chanté par Louis au travers de poèmes :

« [Désédifiées et apatrides / les images sombres en l'abîme de l'insuffle / origine sans origine, s'abîmant en lui. Ni lieu ni non-lieu / au-delà de tout lieu. / Ni dedans ni au-dehors / en ce royaume tout d'or / image et souffle, tout dort. » (p.184).

Autrement dit, cette voie de connaissance vise à la transformation, par exemple :

« En tout état de cause, si Dieu souffle fort, l'Esprit met toute image à terre, afin que le cœur de l'homme soit conforme à la non imagéité de Dieu » (p.76) ;

« Neutralisant tout mouvement en l'image, elle [la circonvolution de l'Esprit] abolit toute différence entre l'image et le Sans-image. Et une fois que l'image a été réifiée en la non ima-

géité de Dieu, la circonvolution stoppe net ! » (p.128).

Explicitée tout au long du dialogue, cette transformation caractérise finalement le principal sujet de conversation entre Louis et Michel, dans la mesure où l'homme est appelé à changer son regard sur la vie par la venue de l'Esprit Saint. Ainsi, le baptême me semble être l'un des thèmes majeurs de cet ouvrage.

Notre seule réserve sur cet ouvrage est la suivante : comment envisager l'Esprit Saint sans parler de la Trinité, que l'auteur développe très peu ? Et comment rendre compte de la relation de l'homme avec l'Esprit sans tenir compte de la filiation divine ? En centrant ses propos autour de la métaphore du « souffle », l'auteur ne développe ni le mystère de la vie trinitaire ni celui de la filiation adoptive, qui sont importants pour la pneumatologie et l'anthropologie. Mais force est de reconnaître que cet ouvrage apporte à la philosophie, qui, comme l'a noté Pascal Ide dans la préface, s'inscrit pleinement dans le *pneumatic turn* que l'Église souhaite.

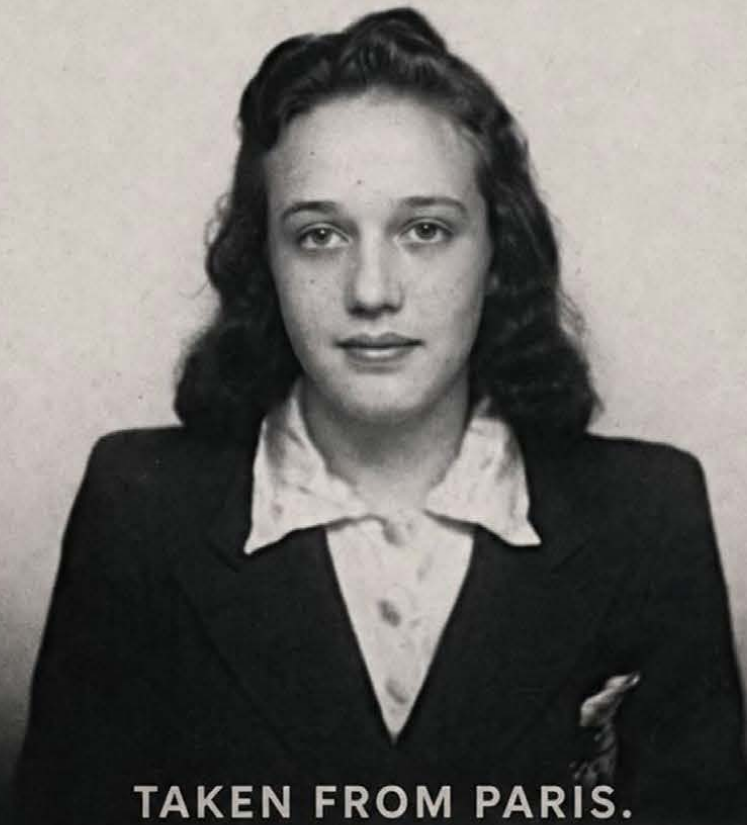
*

*

*

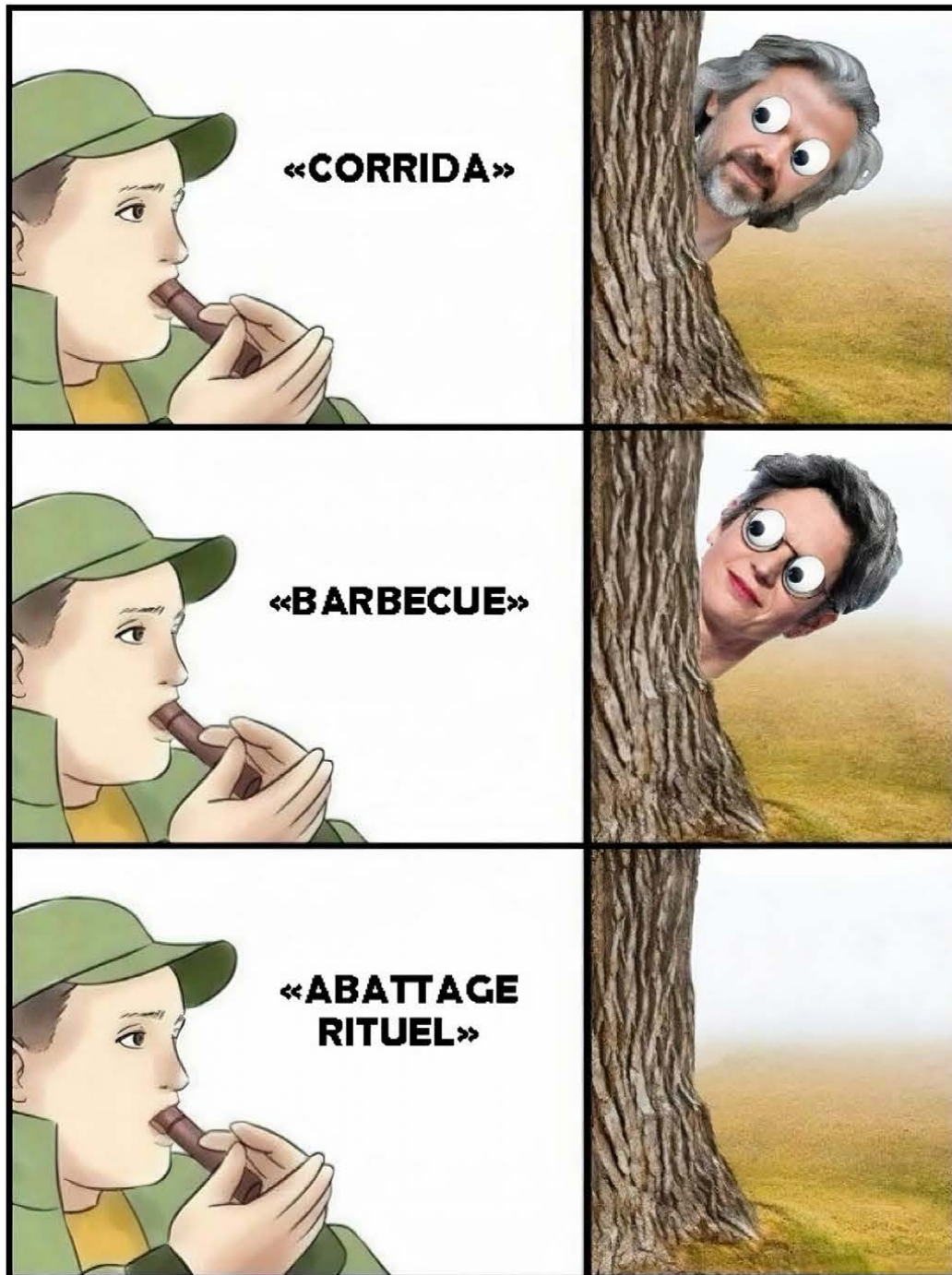
LEA BURSTEIN

— 15 YEARS OLD —



TAKEN FROM PARIS.
DRANCY.
AUSCHWITZ.
NEVER FORGOTTEN.





Idéologie nihiliste

LA BÊTISE INTELLIGENTE : CRITIQUE DE LA RAISON SUFFISANTE CHEZ ROBERT MUSIL

Par Robert Tirvaudey¹

tirvaudey.r@gmail.com



Résumé

Pour Robert Musil, la bêtise intelligente n'est pas un manque d'intelligence, mais la rigidification de l'esprit cultivé, qui confond cohérence et vérité. Elle naît de la spécialisation excessive, de la systématisation et de l'incapacité à saisir la complexité. Jacques Bouveresse et d'autres commentateurs soulignent qu'elle transforme la compétence en aveuglement. Cette forme de bêtise n'est pas seulement individuelle : elle reflète les pathologies de la modernité, où rationalisation et bureaucratisation produisent des systèmes performants mais aveugles à leurs propres limites. La bêtise intelligente devient ainsi une menace spécifique de l'esprit moderne, préparant le terrain aux dérives politiques et sociales.

Mots clefs : Musil, bêtise intelligente, modernité européenne, rationalisation, totalitarisme, faillibilité humaine, anthropologie philosophique.

Introduction

En 1937, Robert Musil se situe au cœur de la modernité européenne, dans un moment où la littérature, la philosophie et la critique culturelle se confrontent à la crise de la rationalité et aux fractures de la société. L'Europe est marquée par la montée des idéologies totalitaires et par la polarisation des opinions, et Musil s'efforce, à travers son œuvre romanesque et ses essais, de penser les transformations profondes de l'esprit contemporain². Dans ce contexte, sa conférence prononcée à Vienne sur la bêtise, intitulée *Über die Dummheit*, apparaît comme un geste intellectuel majeur, bien que consacré à un objet en apparence mineur³.

La bêtise, pour Musil, n'est pas un simple défaut cognitif ni un objet de satire sociale : elle constitue un phénomène central

¹ Professeur émérite de philosophie, Lycée Voillaume, Aulnay-sous-bois

² Robert Musil, *Essais*, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1984, p. 5562.

³ Robert Musil, « *Über die Dummheit* », dans *Gesammelte Werke*, éd. Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1978, p. 142148.

de la vie spirituelle moderne. Comme le souligne Jacques Bouveresse, « la bêtise la plus inquiétante n'est pas celle des ignorants, mais celle des esprits assurés de leur lucidité »⁴. Cette approche situe Musil à la croisée de la littérature et de la philosophie : il ne s'agit plus seulement de décrire des personnages ou des sociétés, mais d'élaborer une véritable anthropologie de la faillibilité, où l'esprit humain, lorsqu'il cherche la cohérence et la systématisme, risque de transformer ses outils en absolus.

La conférence de 1937 se comprend alors comme un moment charnière de sa réflexion sur la modernité. Elle intervient après des décennies de production romanesque dans *L'Homme sans qualités*, où l'Empire austro-hongrois finissant est représenté comme un laboratoire de rationalités détraquées et de morales contradictoires⁵. La bêtise n'y est plus la sottise triviale, mais la manifestation d'une rationalité qui a perdu la mesure des proportions et se croit lucide. Magris souligne que « l'Empire musilien illustre la fragilité des systèmes rationnels lorsqu'ils s'affranchissent de la complexité du réel »⁶.

Dans ce cadre, il s'agit de se demander comment Musil parvient à conceptualiser la bêtise non comme simple déficit intellectuel, mais comme une possibilité interne à toute activité de l'esprit moderne. La problématique peut se formuler ainsi : en quoi la bêtise, comprise comme ri-

gidification de la raison, permet-elle de penser les dérèglements de la modernité européenne et la vulnérabilité de l'esprit humain face aux idéologies ?

Pour répondre à cette question, l'article s'organisera en trois parties. La première analysera la distinction musilienne entre bêtise simple et bêtise intelligente, essentielle pour comprendre la portée structurelle de ce phénomène. La seconde examinera la dimension critique de cette conceptualisation dans le contexte de la rationalisation sociale et de la montée des idéologies. La troisième partie s'intéressera à la portée anthropologique et éthique de cette réflexion, mettant en évidence la vigilance intellectuelle et le « sens des possibilités » que Musil propose comme antidote à la fermeture dogmatique.

I. La distinction fondamentale : deux formes de bêtise

A. La bêtise simple : limitation naturelle de l'esprit

La première originalité de la conférence de 1937 tient à la distinction opérée par Robert Musil entre deux formes de bêtise. Avant d'aborder la figure inquiétante de la « bêtise intelligente », Musil prend soin de définir une bêtise plus ordinaire, qu'il qualifie parfois de « simple ». Celle-ci ne relève ni de la perversité ni du dogmatisme : elle correspond à une insuffisance cognitive inhérente à la condition humaine. Dans « *Über die Dummheit* », il souligne que la bêtise peut être « une faiblesse de l'entendement », une difficulté à saisir des rapports complexes ou à évaluer correctement une situation⁷.

4 Jacques Bouveresse, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil, 2001, p. 225.

5 Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1956/1995, vol. I, p. 1535.

6 Claudio Magris, *L'Anneau de Clarisse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 112.

7 Robert Musil, « *Über die Dummheit* », op. cit., p. (143), 56.

Elle n'est pas encore rigidification, mais limitation.

Cette première forme renvoie à la finitude constitutive de l'esprit humain. Toute pensée simplifie, schématise, isole des éléments pour les rendre intelligibles. Or, cette réduction est à la fois nécessaire et risquée. Musil insiste sur le fait que nul ne peut prétendre à une lucidité absolue :

« Nul n'échappe totalement aux zones d'aveuglement »⁸.

Il ne s'agit pas d'une faute morale, mais d'une condition structurelle : penser, c'est toujours réduire la complexité du réel. En ce sens, la bêtise simple est presque inséparable de l'activité intellectuelle elle-même.

Jean-Pierre Cometti a montré que cette dimension « ordinaire » de la bêtise interdit toute interprétation psychologisante ou méprisante : elle désigne « la part inévitable de simplification sans laquelle aucune pensée ne serait possible »⁹. La bêtise simple correspond à la naïveté, à l'erreur spontanée, à la difficulté d'articuler des médiations complexes. Elle peut être corrigée par l'apprentissage, l'expérience ou la confrontation à autrui. Elle ne constitue pas une menace structurelle pour la vie collective, mais un trait universel de la condition humaine.

Musil refuse ainsi toute posture élitiste. Il ne s'agit pas d'opposer une minorité éclairée à une masse ignorante. La bêtise simple n'est pas le privilège des « autres » ; elle traverse chacun. Comme le remarque Jacques Bouveresse, l'analyse musilienne « ne vise pas à distribuer des brevets d'intel-

ligence, mais à rappeler que la limitation est constitutive de toute activité de l'esprit »¹⁰. Loin de flatter l'orgueil intellectuel, Musil souligne au contraire la vulnérabilité commune des sujets pensants.

Cette dimension presque innocente de la bêtise apparaît également dans le traitement romanesque qu'en donne Musil dans *L'Homme sans qualités*. Certains personnages manifestent une naïveté ou une étroitesse d'horizon qui relèvent moins de la malveillance que de la limitation ordinaire. L'erreur, l'approximation, la simplification excessive font partie de la texture même de l'existence. Comme l'a noté Claudio Magris, le roman musilien ne met pas en scène une humanité divisée entre intelligents et sots, mais « une humanité fragile, exposée aux malentendus et aux réductions nécessaires de l'expérience »¹¹.

La bêtise simple doit ainsi être comprise en rapport avec la finitude. L'esprit humain ne peut embrasser la totalité du réel ; il procède par perspectives partielles. Cette limitation n'est pas un scandale, mais une donnée ontologique. Musil se situe ici à distance d'une critique morale de la bêtise : il ne s'agit pas d'accuser, mais de comprendre. La naïveté, l'erreur, la simplification relèvent d'une économie cognitive sans laquelle aucune action ne serait possible.

C'est pourquoi cette première forme de bêtise conserve une dimension presque innocente. Elle peut prêter à sourire, susciter l'agacement, mais elle ne possède pas en elle-même la gravité qui caractérisera la « bêtise intelligente ». Elle est liée à l'apprentissage et peut être dépassée.

8 *Ibid.*, p. (140), 58.

9 Jean-Pierre Cometti, *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, Paris, PUF, 1985, p. 102.

10 Jacques Bouveresse, *op. cit.*, p. 228.

11 Claudio Magris, *op. cit.*, p. 115.

En ce sens, elle témoigne moins d'un défaut moral que d'une fragilité anthropologique.

Herbert Schnädelbach a souligné que la réflexion de Musil s'inscrit dans une interrogation plus large sur les limites de la raison moderne : reconnaître la finitude n'implique pas de renoncer à la rationalité, mais de l'inscrire dans une conscience de ses propres bornes¹². La bêtise simple participe de cette reconnaissance : elle rappelle que toute prétention à la maîtrise totale est illusoire.

Ainsi comprise, la bêtise simple constitue le point de départ nécessaire de l'analyse musilienne. Elle permet d'éviter toute confusion entre ignorance et dogmatisme, entre naïveté et rigidité. En refusant de la condamner moralement, Musil prépare le terrain pour une critique plus exigeante : celle d'une bêtise qui ne procède plus de l'insuffisance, mais de l'excès de confiance dans les pouvoirs de l'esprit. La distinction inaugurale ne hiérarchise pas les individus ; elle éclaire les conditions mêmes de l'exercice intellectuel.

B. La bêtise intelligente : la forme supérieure et dangereuse

Si la bêtise simple relève d'une limitation ordinaire de l'esprit, la bêtise « intelligente » identifiée par Musil est infiniment plus redoutable. Dans sa conférence de 1937, il écrit qu'« il existe une bêtise qui n'est nullement un manque d'intelligence, mais une déformation de celle-ci »¹³. Cette forme

concerne l'esprit cultivé, méthodique et compétent qui se fige et perd le sens des proportions².

Jacques Bouveresse souligne que « la bêtise que vise Musil est celle qui se nourrit de raisons, qui s'appuie sur des arguments, et qui tire sa force de la cohérence apparente de ses principes »¹⁴. Elle naît de la systématisation excessive : l'intelligence cesse d'être souple et filtre l'expérience pour la conformer à ses schèmes. La spécialisation des savoirs accentue cette fermeture disciplinaire, chaque domaine développant ses critères sans dialoguer avec les autres. Dans *L'Homme sans qualités*, Musil montre une société saturée d'experts et de commissions, incapables de saisir l'ensemble.

La perte du sens des proportions et l'intolérance à l'ambiguïté renforcent cette bêtise. Jean-Pierre Cometti note que la critique musilienne vise « l'oubli du caractère instrumental et provisoire de la rationalité »¹⁵, tandis qu'Herbert Schnädelbach souligne que la rationalité spécialisée devient performante mais aveugle à ses présupposés¹⁶. La bêtise intelligente naît de la réduction du réel à un système clos : dès qu'un cadre prétend épuiser ce qu'il décrit, la pensée se fige.

Cette forme de bêtise dépasse la finitude universelle : elle est le symptôme d'une modernité rationalisée, bureaucratisée et idéologisée. Comme le note Bouveresse, la conférence de 1937 « dépasse la psychologie morale pour atteindre une critique des formes contemporaines de la certitude »¹⁷. Elle montre que cohérence apparente et efficacité ne garantissent pas

12 Herbert Schnädelbach, *Philosophie der Moderne*, Munich, Beck, 1992, p. 210-212.

13 Robert Musil, « *Über die Dummheit* », op. cit., p. (147), 59.

14 Jacques Bouveresse, op. cit., p. 236.

15 Jean-Pierre Cometti, op. cit., p. 107.

16 Herbert Schnädelbach, op. cit., p. 214-222.

17 Jacques Bouveresse, op. cit., p. 237.

la justesse, ouvrant sur ses conséquences politiques et sociales.

II. Bêtise et modernité : pathologie de la rationalisation

A. Le contexte austro-hongrois et la satire de la société

La distinction entre bêtise simple et bêtise intelligente prend toute sa portée dans le contexte historique et social de Musil, tel que mis en scène dans *L'Homme sans qualités*. Loin de se limiter à une analyse psychologique, Musil inscrit sa réflexion dans une critique de la modernité européenne finissante, et plus précisément de l'Empire austro-hongrois à la veille de la Première Guerre mondiale. Ce cadre fonctionne comme un laboratoire où s'expérimentent les formes institutionnelles de la rationalité moderne — et leurs dérives.

La « *Parallelaktion* »¹⁸, dans *L'Homme sans qualités*, illustre cette pathologie : initiative patriotique visant à célébrer le jubilé de l'empereur, elle concentre réunions, comités et discours creux, mais sans produire de décisions réellement significatives. La bêtise n'y prend pas la forme d'une ignorance grossière, mais celle d'une prolifération organisée de paroles vides, révélant une incapacité collective à reconnaître la vacuité des concepts mobilisés. Claudio Magris souligne que l'Empire musilien est « hyperconscient de lui-même, saturé de réflexions, mais privé d'un centre vivant »¹⁹.

La bureaucratie est un autre vecteur : les procédures et rapports se substituent

aux fins, incarnant la dérive de la rationalisation. Dans la conférence de 1937, Musil avertit que l'esprit peut confondre ses instruments avec des absolus. Jacques Bouveresse note que la critique musilienne « ne vise pas la raison, mais son usage non réfléchi »²⁰. La juxtaposition de rationalités partielles, l'absence de point de vue synthétique et l'inflation du sérieux préparent le terrain à la bêtise collective, comme l'a analysé Jean-Pierre Cometti.

Herbert Schnädelbach rappelle que la différenciation fonctionnelle croissante caractérise la modernité : l'efficacité locale se paie par une perte de vision globale. La satire musilienne dépasse le jeu littéraire : elle montre que la bêtise intelligente est produite institutionnellement, que la rationalisation et la spécialisation peuvent générer une fermeture cognitive et morale. Ainsi, la conférence de 1937 et le roman convergent : la bêtise n'est pas accidentelle, elle est immanente aux structures de la modernité.

Après avoir montré comment la société moderne engendre institutionnellement la bêtise, il devient nécessaire d'examiner sa dimension politique, car la rationalisation des systèmes peut aisément se transformer en idéologie et en instrument de domination.

B. Bêtise et moralisation excessive

La bêtise intelligente, chez Musil, ne se limite pas à l'inadéquation cognitive : elle se manifeste surtout dans la confusion entre conviction morale et vérité objective. Dans un contexte où le sérieux devient un impératif social, la pensée cesse de douter de ses propres certitudes, et l'adhésion aux normes morales remplace la réflexion

¹⁸ Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, op. cit., p. 128-137

¹⁹ Claudio Magris, op. cit., p. 128.

²⁰ Jacques Bouveresse, op. cit., p. 130.

critique. Cette pathologie du sérieux transforme la bonne volonté en rigidité et le devoir en dogme.

Musil illustre ce mécanisme dans *L'Homme sans qualités* : les personnages, pourtant cultivés et attentifs, multiplient les jugements moraux sans les interroger. Les débats patriotiques et éthiques, saturés de rhétorique et de formules abstraites, créent un espace où l'intelligence se fixe sur ses propres règles plutôt que sur la réalité. La bêtise intelligente s'alimente de cette inflation normative et de cette incapacité à suspendre le jugement, illustrant que l'esprit peut être brillant et néanmoins rigide.

Jacques Bouveresse remarque que Musil déplace ainsi la critique de la bêtise du simple défaut intellectuel vers un problème structurel : l'usage non réfléchi de la raison, sa systématisation en dogme²¹. Jean-Pierre Cometti, quant à lui, souligne que le sérieux, lorsqu'il exclut l'ironie et la remise en question, devient un facteur de fermeture cognitive et morale²². L'inflation des valeurs, le recours constant à des idéaux universels, produit une saturation symbolique qui empêche l'examen critique et la relativisation nécessaire.

Musil anticipe ainsi certains traits que l'on observera plus tard dans les sociétés totalitaires, sans toutefois tomber dans l'anachronisme : la croyance aveugle dans la moralité des systèmes, la certitude de la supériorité des principes et la rigidité des institutions sont les signes précurseurs de mécanismes idéologiques. La bêtise intelligente n'est plus seulement individuelle : elle se diffuse collectivement lorsque le sérieux excessif et la moralisation enva-

hissent les interactions sociales, façonnant une opinion incapable de nuance.

L'analyse musilienne nous rappelle que l'esprit humain, même cultivé, doit cultiver l'auto-critique et la capacité à suspendre ses jugements. L'excès de moralisation, loin de renforcer la lucidité, en constitue l'ennemi principal. La bêtise intelligente n'est donc pas l'apanage des ignorants, mais le risque permanent de toute rationalité qui s'absolutise.

III. Actualité de la pensée musilienne

A. Technocratie et hyperspécialisation

La réflexion de Musil sur la bêtise intelligente dépasse le cadre austro-hongrois et les années 1930, et éclaire les formes contemporaines de rationalité technocratique. Dans sa conférence de 1937, il notait déjà que la bêtise pouvait se développer au sein des compétences les plus raffinées, lorsque l'intelligence « se met au service d'un ordre partiel qu'elle absolutise »²³. Cette intuition est particulièrement pertinente à l'heure de l'hyperspécialisation des savoirs.

Dans *L'Homme sans qualités*, Musil décrit une société saturée d'experts et de spécialistes. Chaque domaine — ingénierie, droit, économie, morale — fonctionne avec cohérence interne, mais aucune synthèse n'émerge. La cohérence locale ne garantit aucune intelligibilité globale. Musil ne critique pas la spécialisation en soi, mais la réduction du monde à une grille étroite de connaissances. Claudio Magris observe que la modernité musi-

21 Jacques Bouveresse, op. cit., p. 238.

22 Jean-Pierre Cometti, op. cit., p. 108-109.

23 Robert Musil, « *Über die Dummheit* », op. cit., p. (140), 61.

lienne se caractérise par « la fragmentation des sphères de rationalité »²⁴, situation paradoxale où l'intelligence technique atteint son maximum, mais la compréhension du sens commun de l'action collective reste fragile.

La spécialisation excessive produit une perte du sens des proportions. Dans sa conférence sur la bêtise, Musil précise que l'erreur la plus grave ne réside pas dans l'ignorance, mais dans l'incapacité à situer son savoir dans un horizon plus large. Jacques Bouveresse interprète cette critique comme un avertissement contre « la suffisance des rationalités partielles »²⁵ : la technocratie, loin d'être irrationnelle, applique des modèles efficaces tout en ignorant ce qui dépasse leurs paramètres. La rigidification des modèles — économiques, administratifs, scientifiques — devient une forme moderne de bêtise intelligente.

Le problème ne réside pas seulement dans la technicité des savoirs, mais dans la certitude qui les accompagne. L'expert sûr de lui risque de confondre validité méthodologique et vérité exhaustive. Musil insiste sur le « sens des possibilités » : toute construction intellectuelle doit rester ouverte à l'examen de ses limites et de ses présupposés. Sans cette vigilance, la rationalité devient un système clos.

Herbert Schnädelbach souligne que la modernité tardive accentue l'auto-référentialité des systèmes²⁶ : chaque discipline développe ses critères internes de validité, souvent indépendants d'une discussion plus large sur les finalités. La pensée musilienne rappelle que l'intelligence ne se mesure pas seulement à l'efficacité

d'un modèle, mais à sa capacité à intégrer la pluralité des perspectives.

Ainsi, l'actualité de Musil ne réside pas dans une critique nostalgique du progrès, mais dans une exigence de réflexivité. Face à la technocratie, il ne s'agit pas d'opposer irrationnel et science, mais de maintenir une mobilité critique au sein même de la rationalité. La spécialisation est inévitable, sa rigidification ne l'est pas. La bêtise intelligente demeure une possibilité structurelle : elle émerge lorsque l'expertise se ferme à la contestation, lorsque le modèle se substitue au réel, lorsque la compétence technique dispense de la réflexion éthique et politique. Musil n'offre pas de solution institutionnelle, mais propose une attitude : conserver l'ouverture au possible et situer chaque rationalité partielle dans un cadre plus large.

B. Opinion publique et simplification

L'actualité de la pensée de Musil apparaît tout aussi nettement lorsqu'on considère les transformations de l'opinion publique. Si la technocratie manifeste une forme institutionnelle de la bêtise intelligente, l'espace public en révèle une modalité diffuse : la simplification polémique, la polarisation des positions et la substitution de la certitude morale à l'examen nuancé des situations.

Dans la conférence de 1937, Musil souligne que la bêtise la plus dangereuse n'est pas le manque d'intelligence, mais « l'assurance intérieure »²⁷ qui accompagne certaines convictions. Cette assurance peut se diffuser collectivement. Elle ne procède pas nécessairement d'une ignorance,

24 Claudio Magris, op. cit., p. 130.

25 Jacques Bouveresse, op. cit., p. 237.

26 Herbert Schnädelbach, op. cit., p. 213-215.

27 Robert Musil, « *Über die Dummheit* », op. cit., p. (162), 67.

mais d'une adhésion affective à des formules générales, à des schémas explicatifs qui dispensent de l'effort de complexité. La bêtise intelligente se manifeste alors sous la forme d'une rhétorique simplificatrice, où la clarté apparente tient lieu de profondeur.

Dans *L'Homme sans qualités*, la « *Parallelaktion* » offre un exemple frappant de cette dynamique. Les discours patriotiques et moralisateurs s'y multiplient, chacun cherchant à capter l'opinion par des slogans élevés, mais rarement interrogés. La surenchère verbale produit un effet paradoxal : plus les déclarations sont solennelles, moins elles sont examinées. La rhétorique morale, détachée d'une réflexion critique, devient un vecteur de rigidification.

Claudio Magris a montré que cette inflation discursive révèle une crise de la médiation symbolique²⁸ : le langage, saturé d'intentions morales, perd sa capacité à articuler la complexité des situations. La polarisation s'installe lorsque les positions s'organisent en oppositions binaires, excluant les nuances intermédiaires. La simplification devient alors un facteur d'efficacité polémique, mais aussi un symptôme de régression intellectuelle.

Musil ne condamne pas l'engagement moral en tant que tel. Il met en garde contre sa transformation en dogme. La confusion entre conviction morale et vérité absolue constitue, selon lui, l'un des mécanismes essentiels de la bêtise intelligente. Lorsque la certitude subjective se substitue à l'examen des arguments, le débat public se fige. La discussion cesse d'être recherche partagée pour devenir affirmation identitaire.

Jacques Bouveresse souligne que la lucidité musilienne consiste précisément à distinguer entre la force d'une conviction et la validité de ses raisons²⁹. Cette distinction est fragile dans l'espace public, où l'intensité émotionnelle tend à fusionner avec l'argumentation. La simplification s'alimente de cette fusion : plus l'émotion est forte, plus la structure argumentative se resserre autour de prémisses non examinées.

Jean-Pierre Cometti note que le roman musilien fonctionne comme un antidote à cette fermeture³⁰. En multipliant les perspectives, en donnant voix à des positions contradictoires, il met en scène la complexité irréductible du réel social. Cette pluralité narrative empêche l'identification immédiate à une seule grille d'interprétation. Elle constitue une pédagogie implicite de la nuance.

Herbert Schnädelbach, quant à lui, a décrit la modernité comme un processus de différenciation croissante³¹. Or, cette différenciation peut susciter une réaction compensatoire : le désir de simplifier, de ramener la pluralité à des oppositions claires. La polarisation répond ainsi à une angoisse de complexité. Musil anticipe ce mécanisme en montrant que la bêtise intelligente prospère lorsque la pensée renonce à soutenir la tension du multiple.

La certitude sans complexité devient alors une force historique. Elle structure l'opinion, oriente les décisions collectives, légitime des exclusions. La simplification n'est pas seulement un défaut cognitif ; elle est une puissance sociale. Musil invite à reconnaître cette puissance afin de lui opposer une éthique de la vigilance :

28 Claudio Magris, op. cit., p. 130.

29 Jacques Bouveresse, op. cit., p. 237-241.

30 Jean-Pierre Cometti, op. cit., p. 110-120.

31 Herbert Schnädelbach, op. cit., p. 231-140.

maintenir ouvertes les alternatives, distinguer l'intensité morale de la validité rationnelle, refuser la réduction du réel à des schémas binaires.

Ainsi, la critique musilienne de la bêtise intelligente éclaire les dérives contemporaines de l'opinion publique. Elle ne propose pas une neutralité tiède, mais une exigence : soutenir la complexité contre la tentation de la simplification, préserver la nuance contre la polarisation, et rappeler que la certitude la plus affirmée n'est pas nécessairement la plus lucide.

Conclusion : vigilance, éthique et pensée musilienne

L'ensemble de cette analyse montre que Musil n'a jamais traité la bêtise comme un simple défaut intellectuel ou un sujet de satire anecdotique. Au contraire, elle constitue pour lui une catégorie critique, un instrument d'auto-analyse et un moyen de comprendre les pathologies spécifiques de la modernité. La distinction entre bêtise simple et bêtise intelligente, que nous avons exposée, révèle que la fermeture de l'esprit ne dépend ni du niveau de culture ni de l'étendue des savoirs, mais de la rigidité de l'intelligence et de l'incapacité à maintenir vivante la mobilité intérieure.

Dans la modernité européenne de Musil, le surgissement de la bêtise intelligente s'accompagne de la rationalisation excessive des sociétés, de l'hyperspécialisation des savoirs et de la montée des idéologies totalitaires. L'opinion publique, comme nous l'avons analysé, participe de ce processus : la polarisation, la simplification morale et la certitude sans nuance sont des manifestations collectives de la bêtise. Le roman musilien, en mettant en scène l'inflation bureaucratique et la culture du

sérieux vide, fonctionne comme une mise en garde anticipatrice : il n'existe pas de remède extérieur suffisant ; seule la vigilance individuelle peut limiter les effets destructeurs de ces processus.

L'originalité de Musil tient à la dimension éthique de cette vigilance. Il ne propose pas une élite intellectuelle isolée, mais un art de penser accessible à tout sujet capable de se reconnaître faille. L'ironie et la suspension critique, comme nous l'avons détaillé, constituent des outils de lucidité. Elles permettent de maintenir un écart réflexif entre les certitudes provisoires et la complexité du réel, de différencier la force morale d'une conviction de la validité rationnelle de ses arguments, et de préserver ainsi le sens des possibles. Comme l'a souligné Jacques Bouveresse, Musil déplace la bêtise du domaine moral vers celui de la structure de la rationalité, faisant de l'analyse des rigidités intellectuelles une exigence universelle.

Dans le contexte contemporain, la pensée musilienne conserve une actualité frappante. La technocratie, l'hyperspécialisation et la fragmentation de l'opinion publique sont autant de formes modernes de la bêtise intelligente. La certitude idéologique et la simplification, lorsqu'elles se diffusent collectivement, deviennent des forces historiques à part entière. Face à ces tendances, Musil n'offre pas de protocole institutionnel, mais une méthode d'attention : l'auto-critique permanente, l'ouverture au possible, la suspension du jugement dogmatique et l'ironie comme moyen de réflexivité.

Cette éthique de la vigilance intellectuelle est au cœur de ce que l'on pourrait appeler la modernité musilienne. Elle enseigne que la véritable intelligence

ne se mesure pas à l'efficacité, à la compétence ou à la maîtrise technique, mais à la capacité de maintenir le mouvement de l'esprit, d'accepter la complexité, et de reconnaître la faillibilité inhérente à toute pensée. Musil nous rappelle que la bêtise, loin d'être une fatalité, peut devenir un instrument de discernement si elle est reconnue et analysée avec lucidité.

La leçon musilienne dépasse la critique culturelle ou romanesque : elle constitue une anthropologie de la pensée moderne et une éthique du possible. Cultiver le sens des possibilités, l'ironie et la vigilance critique demeure une condition essentielle pour résister aux séductions de la certitude et à la fermeture intellectuelle. Dans un monde où la complexité augmente et les certitudes s'imposent avec force, Musil reste un guide indispensable pour penser, avec lucidité et responsabilité, les défis de notre époque.

Bibliographie

Bouveresse, Jacques, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Seuil, 2001.

Cometti, Jean-Pierre, *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, Paris, PUF, 1985.

Magris, Claudio, *L'Anneau de Clarisse*, Paris, Gallimard, 1984.

Musil, Robert, *Essais*, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1984.

Musil, Robert, *Gesammelte Werke*, éd. Adolf Frisé, Rowohlt, 1978.

Musil, Robert, « *Über die Dummheit* », dans *Gesammelte Werke*, éd. Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1978.

Musil, Robert, *L'Homme sans qualités*, vol. I, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1956–1995.

Schnädelbach, Herbert, *Philosophie der Moderne*, Munich, Beck, 1992.



The world's TOP executioner



1,639 EXECUTIONS.

In one Year (2025)

The Islamic Republic just had its deadliest killing spree since 1989, and the world barely flinched.

48 of those killed were women.

This is not justice.
This is a death machine."



GOUVERNEMENT

Liberté
Égalité
Fraternité

RESPECTONS LES TRANSPORTS EN COMMUN

 Dans les transports, nous sommes à vos côtés. Contre les violences sexistes et sexuelles, retrouvez notre guide.

toutes
et tous
égaux



Propagande anti-blanche

UNE ESTHÉTIQUE SANS ESTHÉTIQUE ?

Ordre, rationalité et subjectivation du sensible

chez Descartes

Par Robert Tirvaudey¹

tirvaudey.r@gmail.com



Résumé

Cet article interroge la possibilité de penser une esthétique chez Descartes en l'absence de toute théorie explicite du beau. À partir d'une analyse croisée de la physique mécaniste, de la théorie des passions et de l'idéal de clarté et de distinction, il montre que le cartésianisme ne constitue pas une esthétique constituée, mais produit néanmoins les conditions conceptuelles de son émergence ultérieure. La réduction des qualités sensibles à des effets de mouvement, la subjectivation de la perception et la hiérarchisation des facultés empêchent toute objectivité esthétique, tout en ouvrant un espace où le beau devient dépendant du sujet percevant. L'article met ainsi en évidence une « esthétique en creux », indirecte mais structurée, qui éclaire la généalogie de l'esthétique moderne. Il propose enfin une relecture du rationalisme carté-

sien comme matrice de transformations décisives pour la pensée du sensible au XVIII^e siècle.

Mots clés : Descartes, esthétique, sensible, passions, rationalisme, subjectivation, qualité secondaire, clarté et distinction.

Abstract

This article examines whether an aesthetics can be attributed to Descartes in the absence of any explicit theory of beauty. Through an analysis of Cartesian mechanistic physics, the theory of passions, and the ideals of clarity and distinctness, it argues that Cartesian philosophy does not constitute aesthetics proper, but nevertheless establishes the conceptual conditions for its later emergence. The reduction of sensible qualities to mechanical effects, the subjectivation of perception, and the hierarchical structure of the faculties rule out any objective conception of beauty, while simultaneously relocating aesthetic experience within the perceiving

¹ Professeur émérite de philosophie, Lycée Voillaume, Aulnay-Sous-Bois

subject. The paper thus identifies an implicit, indirect yet structured “aesthetics in the background,” which sheds light on the genealogy of modern aesthetics. It ultimately reinterprets Cartesian rationalism as a foundational matrix for the transformation of sensibility in eighteenth-century thought.

Keywords: Descartes, aesthetics, sensibility, passions, rationalism, subjectivity, secondary qualities, clarity and distinctness.

Introduction

L'œuvre de René Descartes ne comporte, à première vue, aucune théorie explicite de l'esthétique. À la différence des penseurs du XVIII^e siècle, il ne propose ni définition systématique du beau, ni théorie du jugement de goût, ni réflexion autonome sur les arts. Ce constat a longtemps orienté la réception historiographique du cartésianisme : l'esthétique y serait absente, sinon marginale, en raison de la primauté accordée à l'entendement et à la certitude rationnelle. Dans une philosophie qui fonde la vérité sur la clarté et la distinction des idées, le sensible semble en effet relégué au rang de simple occasion d'erreur. Toutefois, une telle lecture apparaît aujourd'hui réductrice. Elle tend à ignorer la présence diffuse, mais constante, de problématiques liées au sensible, à l'affectivité et à la forme dans l'ensemble de l'œuvre cartésienne. Dès lors, plutôt que de conclure à une absence pure et simple, il convient de s'interroger sur les modalités d'une pensée esthétique implicite chez Descartes.

Cette difficulté renvoie à un problème historiographique plus large, tenant à la définition même de l'esthétique. Comme on le sait, l'esthétique en tant que

discipline philosophique autonome émerge au XVIII^e siècle, notamment avec Alexander Gottlieb Baumgarten, qui la définit comme une *scientia cognitionis sensitivae*, c'est-à-dire une science de la connaissance sensible¹. Une telle définition suppose la reconnaissance d'un domaine spécifique, doté de ses propres normes et irréductible à la logique ou à la métaphysique. Or, une telle configuration conceptuelle est absente au XVII^e siècle. Par conséquent, parler d'« esthétique cartésienne » expose au risque d'anachronisme. Comme l'a souligné Jean-Luc Marion, il importe de restituer la pensée cartésienne dans son économie propre.² Toutefois, ce risque ne doit pas conduire à renoncer à toute enquête : il invite plutôt à adopter une démarche indirecte, attentive aux conditions de possibilité de l'esthétique avant sa formalisation disciplinaire.

Dans cette perspective, la philosophie cartésienne apparaît comme traversée par une tension constitutive entre rationalisme et expérience sensible. D'un côté, les *Méditations métaphysiques* instaurent une défiance radicale à l'égard des sens.³ Le doute méthodique conduit à suspendre la validité des données sensibles afin de fonder la connaissance sur des évidences intellectuelles. Cette primauté de l'entendement semble exclure toute valorisation du sensible comme tel. Ferdinand Alquié a ainsi montré que le cartésianisme opère une rupture décisive avec la tradition aristotélicienne.⁴ Dans ces conditions, la possibilité même

2 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica* (Francfort-sur-l'Oder, 1750), § 1.

3 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT VII, éd. Charles Adam et Paul Tannery (Paris : Vrin/CNRS, 1964–1976), 78–81.

4 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris : PUF, 1950), 45–52.

d'un jugement esthétique, traditionnellement fondé sur la perception et le plaisir, paraît compromise.

Cependant, cette interprétation mérite d'être nuancée. D'une part, la critique des sens ne conduit pas à leur élimination, mais à leur reconfiguration dans le cadre d'une physique mécaniste. Les qualités sensibles ne sont pas niées, mais expliquées en termes de mouvements et de configurations matérielles. Comme l'a montré Daniel Garber, la philosophie naturelle cartésienne propose une théorie cohérente du sensible, qui, bien qu'elle en transforme profondément le statut, en maintient la réalité phénoménale.⁵ D'autre part, les écrits tardifs, en particulier *Les Passions de l'âme*, accordent une place centrale aux affects.⁶ Jean-Marie Beyssade souligne ainsi que la théorie cartésienne des passions constitue une véritable anthropologie philosophique, et non une simple annexe morale.⁷

En outre, plusieurs travaux contemporains ont mis en évidence la dimension formelle de certaines normes cartésiennes. La clarté, la distinction, la simplicité ou encore l'ordre ne sont pas seulement des critères de vérité : ils orientent également une certaine expérience de la pensée, qui n'est pas sans analogie avec des critères esthétiques. Denis Kambouchner insiste sur ces structures de l'apparaître, tandis que Stephen Gaukroger montre que la révolution scientifique du XVII^e siècle implique une transformation du rapport

au monde sensible.⁸ Ces analyses invitent à reconsidérer le statut du sensible chez Descartes, non plus seulement comme objet de méfiance, mais comme lieu de reconfiguration conceptuelle.

Dans ce contexte, l'idée d'une « esthétique sans esthétique » prend tout son sens. Il ne s'agit pas de reconstruire artificiellement une théorie absente, mais de mettre au jour un ensemble de problématiques dispersées, qui, sans constituer une discipline autonome, n'en dessinent pas moins les contours. Comme l'a montré Paul Guyer, l'esthétique moderne ne surgit pas ex nihilo au XVIII^e siècle, mais s'enracine dans des transformations antérieures du rapport au sensible et à la connaissance.⁹ De ce point de vue, le cartésianisme occupe une position charnière : en disqualifiant certaines conceptions traditionnelles du beau, il contribue paradoxalement à redéfinir le champ dans lequel l'esthétique pourra se constituer.

L'absence d'une théorie explicite du beau chez Descartes ne doit donc pas être interprétée comme un simple manque, mais comme le symptôme d'une transformation plus profonde du statut du sensible. Comme le souligne Martial Gueroult, la cohérence systématique du cartésianisme impose de penser ensemble ses dimensions métaphysiques, physiques et morales.¹⁰ Or, c'est précisément à l'intersection de ces trois registres

5 Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago : University of Chicago Press, 1992), 22–31.

6 René Descartes, *Les Passions de l'âme*, AT XI, éd. Charles Adam et Paul Tannery (Paris : Vrin/CNRS, 1964–1976), 89–90.

7 Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes* (Paris : Flammarion, 1979), 87–92.

8 Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale* (Paris : Hermann, 1995), 45–52 ; Stephen Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 58–62.

9 Paul Guyer, *A History of Modern Aesthetics* (Cambridge : Cambridge University Press, 2014), 73–77.

10 Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol. (Paris : Aubier, 1953), 36–42.

que peut se dessiner une forme d'esthétique implicite : la métaphysique définit les conditions de la vérité et de la clarté, la physique explique les mécanismes de la perception, et la théorie des passions rend compte de l'expérience affective du sensible.

Dans ce cadre, la problématique peut être formulée de la manière suivante : comment penser une esthétique cartésienne en l'absence d'une théorie explicite du beau, et dans quelle mesure la rationalité, la théorie des passions et la physique du sensible permettent-elles d'en reconstruire les fondements ? Pour y répondre, on montrera d'abord que le statut du sensible semble exclure toute objectivité esthétique, puis que certaines normes du rationalisme peuvent être interprétées comme des critères esthétiques implicites, avant d'examiner le rôle des passions dans la constitution d'une expérience affective du beau, ouvrant la voie à une subjectivation du jugement esthétique.

A. La défiance envers les sens : fondement épistémologique

La philosophie de René Descartes s'ouvre sur une remise en cause méthodique et systématique de la confiance accordée aux sens. Dans les *Méditations métaphysiques*, cette critique n'est pas marginale mais structurelle : elle constitue le point de départ de la recherche d'un fondement absolument certain pour la connaissance. Dès la Première Méditation, Descartes affirme que les sens nous ont parfois trompés, et que cette simple constatation suffit à justifier une suspension générale du jugement à leur égard.¹¹

11 Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première Méditation, 78–81.

Il ne s'agit pas d'un scepticisme empirique limité à quelques illusions perceptives, mais d'une mise en doute radicale de la fiabilité du sensible comme tel.

Cette radicalisation du doute s'inscrit dans le projet méthodologique global de Descartes. Comme l'a montré Ferdinand Alquié, le doute cartésien ne vise pas à installer une incertitude permanente, mais à purifier l'esprit de toutes les opinions mal fondées afin de faire émerger une vérité indubitable.¹² Dans cette perspective, les sens apparaissent comme des sources de connaissance fondamentalement instables, car dépendantes des conditions corporelles et des variations de la perception. Ce n'est donc pas seulement leur erreur occasionnelle qui est en cause, mais leur incapacité structurelle à fournir une connaissance nécessaire et universelle.

Descartes procède néanmoins à une gradation dans sa critique. Il reconnaît que certaines perceptions sensibles semblent plus fiables que d'autres. Toutefois, cette fiabilité apparente est rapidement mise en question par l'argument du rêve. Dans la Première Méditation, il souligne que les expériences oniriques peuvent reproduire avec une intensité équivalente les perceptions de l'état de veille.¹³ Il devient alors impossible de distinguer, par les seuls sens, entre perception réelle et illusion.

L'argument du rêve joue ainsi un rôle décisif : il montre qu'il n'existe aucun critère interne aux sens permettant de garantir leur véracité. Cette incertitude est ensuite radicalisée par l'hypothèse du malin génie, qui introduit la possibilité d'une

12 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris : PUF, 1950), 123–141.

13 Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première Méditation, 58.

tromperie universelle. Toutefois, cette radicalisation ne doit pas être interprétée comme une négation pure et simple des sens. Comme le souligne Martial Gueroult, la méthode cartésienne distingue l'ordre de la connaissance et celui de la pratique.¹⁴ Les sens demeurent indispensables pour la vie, bien qu'ils soient inadéquats pour fonder la vérité scientifique.

C'est dans ce cadre que s'impose la primauté de l'entendement. Dans la Deuxième Méditation, l'analyse du morceau de cire constitue un moment décisif : les qualités sensibles varient, mais la substance demeure.¹⁵ Cette permanence ne peut être saisie que par l'entendement. Comme l'a montré Jean-Luc Marion, cette analyse transforme le statut de l'objet, désormais constitué par l'acte intellectuel.¹⁶ Le sensible devient secondaire par rapport à l'intelligible.

L'imagination occupe une position intermédiaire. Dans la Sixième Méditation, Descartes reconnaît qu'elle dépend du corps et qu'elle ne permet pas d'accéder à des vérités nécessaires⁷. Elle produit des images contingentes et ne peut fonder la connaissance scientifique.

Cette hiérarchie — sens, imagination, entendement — organise l'ensemble de l'épistémologie cartésienne. Comme l'a montré Daniel Garber, elle s'inscrit dans une conception mécaniste où les qualités sensibles sont ramenées à des effets de mouvement.¹⁷ Les sensations deviennent des modifications du sujet, et non des propriétés des choses.

Il faut toutefois souligner que cette dévaluation du sensible ne conduit pas à sa disparition. Elle en transforme le statut : le sensible n'est plus un fondement de vérité, mais un objet d'explication. Cette distinction est essentielle pour éviter une lecture simplificatrice du cartésianisme.

En définitive, la défiance cartésienne envers les sens repose sur une exigence de certitude qui impose leur subordination à l'entendement. Seul celui-ci garantit la nécessité et la stabilité des vérités. Cette hiérarchie constitue le socle à partir duquel peut être interrogée la place du sensible dans une possible lecture esthétique du cartésianisme.

B. La réduction mécaniste des qualités sensibles

La critique cartésienne des sens ne se limite pas à une remise en cause épistémologique de leur fiabilité ; elle engage une transformation profonde du statut ontologique des qualités sensibles chez René Descartes. Dans la physique mécaniste, les propriétés sensibles (couleurs, sons, odeurs, saveurs) ne sont plus des attributs des choses, mais des effets produits dans le sujet percevant.¹⁸

Cette redéfinition repose sur la distinction entre qualités premières et qualités secondes. Les premières — étendue, figure, mouvement — sont objectives et mathématisables ; les secondes — couleur, goût, son — ne sont que des effets de l'interaction entre corps et organes sensoriels. Ainsi, le « rouge » ou le « chaud » ne désignent pas

14 Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, 58–62.

15 Descartes, *Méditations métaphysiques*, Deuxième Méditation, 42–45.

16 Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1981), 147–152.

17 Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 25–27.

18 René Descartes, *Principes de la philosophie*, II, §63–64, 74–76.

des propriétés des choses, mais des modifications du sujet.

Comme l'a montré Daniel Garber, cette distinction s'inscrit dans un projet plus large de réduction mécaniste du monde à des configurations de matière en mouvement.¹⁹ Les qualités sensibles ne sont donc pas des entités réelles, mais des effets dérivés de processus physiques.

Dans ce cadre, la perception n'est pas réception passive, mais transmission causale : les objets agissent sur les organes des sens, produisant des mouvements corporels ensuite interprétés par l'âme comme sensations. La perception devient ainsi un processus médiatisé.

Les nerfs et les « esprits animaux » jouent un rôle central dans cette chaîne causale, assurant la communication entre corps et âme. Ce dispositif permet une naturalisation complète du sensible, intégré dans une physique unifiée.

Cependant, cette naturalisation implique une transformation radicale : ce que nous percevons n'est plus une propriété des choses, mais une modification interne du sujet. Comme le souligne Jean-Luc Marion, cela entraîne une dissociation entre l'être et l'apparaître du monde.²⁰

Cette dissociation est manifeste dans la théorie de la lumière des *Principes de la philosophie* : la lumière n'est pas une qualité, mais un mouvement transmis produisant en nous la sensation de luminosité.

Le sensible apparaît dès lors comme un effet secondaire de processus mécaniques. Comme l'a montré Martial Gueroult, cette réduction garantit la cohérence du système

en éliminant toute dualité qualitative dans la nature.²¹

Toutefois, il ne s'agit pas d'une suppression du sensible, mais d'une reconfiguration : il devient un effet produit dans l'âme. La perception est ainsi une représentation, non un accès direct au réel. Comme le souligne Denis Kambouchner, cela substitue une théorie des modes d'apparition à une ontologie des qualités.²²

Il en résulte une conséquence décisive : le sensible ne donne plus accès à la réalité en soi, mais dépend des conditions corporelles du sujet. Dès lors, si les qualités sensibles sont de simples effets, le beau ne peut être situé dans les objets eux-mêmes.

La réduction mécaniste produit ainsi un double mouvement : naturalisation de la perception et subjectivation du sensible. Ce geste fonde l'un des cadres essentiels de la philosophie cartésienne et prépare indirectement l'émergence d'une réflexion moderne sur la subjectivité esthétique.

C. Conséquences pour le beau : disparition d'une objectivité esthétique

La réduction cartésienne des qualités sensibles à de simples effets de mouvement et la hiérarchisation stricte des facultés cognitives ont une conséquence directe sur le statut du beau : elles rendent impossible toute conception d'une objectivité esthétique intrinsèque. Dans le cadre du système de René Descartes, le beau ne peut plus être conçu comme une propriété des choses elles-mêmes, ni comme une forme inscrite dans la structure du réel. Il est au contraire déplacé

19 Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 90–115.

20 Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 60–75.

21 Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, 120–140.

22 Kambouchner, *L'homme des passions*, t. I, 210–225.

vers le sujet percevant, ou plus exactement dissous dans les conditions psychophysiologiques de la perception et de l'affectivité.

Cette conséquence découle logiquement de la distinction entre qualités premières et qualités secondes. Puisque les qualités sensibles — couleurs, sons, saveurs — ne sont que des effets produits dans l'âme par des mouvements corporels, il devient impossible de leur attribuer une valeur ontologique indépendante.²³ Or, le beau, dans les traditions antiques et médiévales, était précisément pensé comme une propriété objective des formes sensibles, liée à l'harmonie, à la proportion ou à l'ordre des parties. En dissolvant les qualités sensibles dans un mécanisme causal, Descartes retire au beau toute assise ontologique stable.

Comme l'a montré Daniel Garber, cette transformation s'inscrit dans un processus plus large de naturalisation des phénomènes sensibles, caractéristique de la physique moderne.²⁴ Le monde n'est plus porteur de qualités intrinsèques dotées d'une valeur qualitative, mais un ensemble de configurations quantitatives de matière en mouvement. Dans ce cadre, il n'existe plus de place pour des propriétés esthétiques objectives, car celles-ci supposaient une ontologie des formes qualitatives désormais rejetée.

La conséquence est une relativisation radicale du beau. Ce que nous appelons « beau » ne correspond plus à une structure objective du monde, mais à une manière dont certaines configurations sensibles affectent un sujet donné. Le plai-

sir esthétique devient ainsi dépendant des dispositions corporelles et psychiques de l'individu. Comme le souligne Jean-Marie Beyssade, la philosophie cartésienne tend à psychologiser les affects, en les rendant dépendants de l'union de l'âme et du corps plutôt que de propriétés externes aux choses.²⁵

Dans cette perspective, le beau ne peut plus être défini comme une qualité universelle, mais comme un effet variable selon les sujets et les circonstances. Cette relativisation ne conduit pas à un relativisme absolu au sens contemporain, mais elle interdit toute universalité objective du jugement esthétique. Ce qui est agréable ou plaisant dépend des configurations particulières du corps et des habitudes de perception, et non d'une structure stable du réel.

Cette dissolution de l'objectivité esthétique marque une rupture profonde avec la tradition aristotélicienne et néoplatonicienne. Dans ces traditions, le beau était conçu comme une propriété ontologique des formes, liée à l'ordre, à la proportion et à la finalité interne des êtres. Chez Aristote, la beauté est souvent associée à la *symmetria* et à l'unité dans la diversité, tandis que la tradition néoplatonicienne en fait l'expression sensible d'un ordre intelligible supérieur.²⁶ Cette conception repose sur une continuité entre l'ordre du monde et l'expérience esthétique.

Le cartésianisme rompt avec cette continuité. En substituant une ontologie mécaniste à une ontologie des formes, Descartes détruit les conditions mêmes d'une objectivité esthétique. Le monde n'est plus

23 Descartes, *Principes de la philosophie*, II, §63–64, 74–76.

24 Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago : University of Chicago Press), 90–115.

25 Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, 210–230.

26 Aristote, *Métaphysique*, livre XIII, trad. Tricot (Paris : Vrin, 2000), 305–320.

structuré par des finalités ou des formes qualitatives, mais par des lois de mouvement universelles et quantitatives. Comme l'a souligné Martial Gueroult, cette transformation implique une recomposition complète du rapport entre substance, qualité et perception.²⁷

Cette rupture est particulièrement visible dans la manière dont Descartes traite les notions d'ordre et d'harmonie. Là où la tradition classique voyait dans l'harmonie une propriété du beau, Descartes la reconduit à une structure rationnelle de la nature, indépendante de toute appréciation sensible. L'harmonie devient un effet de la cohérence des lois naturelles, et non une qualité esthétique des objets.

Par ailleurs, la disparition de l'objectivité esthétique entraîne une transformation du statut du jugement. Dans les cadres aristotéliens, le jugement esthétique pouvait être pensé comme une reconnaissance d'une propriété réelle des choses. Dans le cartésianisme, il devient une opération interne au sujet, dépendante de ses états corporels et de ses perceptions. Comme l'a montré Denis Kambouchner, cette subjectivation du jugement est une conséquence directe de la séparation entre l'ordre de l'intelligible et celui du sensible.²⁸

Il convient toutefois de souligner que cette subjectivation ne conduit pas encore à une théorie moderne du goût. Chez Descartes, il n'existe pas de faculté autonome du jugement esthétique. Les jugements relatifs au plaisir ou au déplaisir restent intégrés à la théorie des passions, et donc à une anthropologie générale. Le beau

n'est pas encore un objet de réflexion autonome, mais un effet secondaire de la relation entre le corps et l'âme.

C'est précisément cette absence d'autonomie qui marque la limite du cartésianisme en matière esthétique. En supprimant les qualités sensibles objectives, Descartes rend impossible toute fondation ontologique du beau. Mais en même temps, il ouvre la voie à une conception subjectivée de l'expérience esthétique, où le plaisir dépend des dispositions du sujet plutôt que des propriétés des choses. Comme le note Stephen Gaukroger, cette transformation s'inscrit dans un processus plus large de redéfinition de la sensibilité à l'âge classique.²⁹

Ainsi, la conséquence majeure de la philosophie cartésienne pour le beau est double : elle entraîne la disparition de toute objectivité esthétique, tout en déplaçant l'expérience du beau vers le sujet percevant. Ce déplacement ne constitue pas encore une théorie esthétique, mais il en modifie profondément les conditions de possibilité. En détruisant les fondements ontologiques du beau traditionnel, le cartésianisme prépare indirectement l'émergence ultérieure d'une esthétique centrée sur la subjectivité.

II. Ordre, clarté et harmonie : vers une normativité esthétique implicite

A. La clarté et la distinction comme critères quasi-esthétiques

Dans la philosophie de Descartes, la clarté et la distinction occupent une place centrale en tant que critères de vérité. Elles ne relèvent pas à proprement

27 Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, 140–160.

28 Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, 240–255.

29 Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, 180–200.

parler d'une théorie esthétique, mais elles possèdent une dimension formelle qui a conduit plusieurs commentateurs à y voir des analogies structurelles avec certaines catégories du jugement esthétique. En effet, bien qu'elles soient explicitement définies dans un cadre épistémologique, ces notions impliquent une certaine expérience de l'évidence et de la forme qui excède la seule logique démonstrative. Dans ce contexte, il devient pertinent de se demander si la rationalité cartésienne ne contient pas, en creux, une forme de normativité sensible ou quasi-esthétique.

La clarté et la distinction sont introduites comme critères de vérité dans les *Principia philosophiae* et déjà mises en œuvre dans les *Méditations métaphysiques*. Une idée est dite claire lorsqu'elle est présente et manifeste à un esprit attentif, et distincte lorsqu'elle est suffisamment séparée de toutes les autres pour ne contenir que ce qui lui appartient proprement.³⁰ Ces critères ne relèvent pas d'une correspondance empirique avec les objets, mais d'une manière dont les idées se donnent à l'esprit. Comme l'a souligné Martial Gueroult, il s'agit d'une théorie de l'évidence interne, où la vérité est définie par la structure même de l'apparition des idées à la conscience.³¹

Ce point est décisif : la clarté et la distinction ne sont pas de simples instruments logiques, mais des modes de donation des idées. Elles décrivent une certaine manière dont le contenu intellectuel se manifeste au sujet. En ce sens, elles comportent une dimension phénoménale, qui n'est pas

sans analogie avec certaines descriptions de l'expérience esthétique. Dans les deux cas, il s'agit moins de démontrer que de reconnaître une forme de présence immédiate, caractérisée par son évidence et sa cohérence interne.

Jean-Luc Marion a insisté sur ce déplacement du centre de gravité épistémologique chez Descartes : la vérité n'est plus seulement adéquation, mais donation claire de l'idée à l'esprit.³² Cette transformation ouvre un espace où la dimension formelle de la pensée devient essentielle. La clarté n'est pas seulement absence de confusion, mais structuration positive de l'expérience intellectuelle. Elle implique une certaine organisation interne du contenu représenté, qui le rend immédiatement saisissable.

C'est précisément cette dimension formelle qui permet d'établir une analogie avec le jugement esthétique. Dans la tradition esthétique moderne, notamment à partir de Emmanuel Kant, le jugement de goût est défini comme une expérience de forme, indépendante des concepts déterminés, mais fondée sur une satisfaction liée à la cohérence interne de la représentation. Sans anticiper anachroniquement Kant, il est possible de noter que chez Descartes déjà, la vérité intellectuelle comporte une dimension de satisfaction liée à la transparence de l'idée.

Cette analogie reste toutefois limitée. La clarté cartésienne n'est pas un sentiment, mais un critère normatif de vérité. Elle ne relève pas du plaisir, mais de l'évidence rationnelle. Pourtant, plusieurs commentateurs ont souligné que cette évidence possède une dimension quasi-affective. Comme le note Denis Kambouchner, l'évidence cartésienne engage une forme

30 Descartes, *Principes de la philosophie*, I, §45–46, 21–23.

31 Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 110–125.

32 Ibid., p. 110–125.

d'adhésion de l'esprit, qui n'est pas purement déductive mais aussi intuitive.³³ Cette adhésion peut être comprise comme une expérience de reconnaissance immédiate, qui n'est pas sans rappeler certaines formes de saisie esthétique.

Dans cette perspective, la question d'une « beauté intellectuelle » chez Descartes a parfois été posée. Il ne s'agit évidemment pas d'attribuer au cartésianisme une esthétique du beau au sens classique, mais de s'interroger sur la possibilité d'une valorisation formelle de la pensée elle-même. La simplicité des démonstrations mathématiques, l'élégance des enchaînements rationnels ou la transparence des idées claires semblent produire une forme de satisfaction intellectuelle qui dépasse la simple fonction cognitive.

Stephen Gaukroger a montré que la révolution scientifique du XVII^e siècle s'accompagne d'une transformation des critères de rationalité, dans laquelle la simplicité et l'économie des hypothèses deviennent des valeurs centrales.³⁴ Cette évolution introduit une dimension formelle dans la science, où la validité d'une explication est également liée à sa structure. Dans ce contexte, la clarté et la distinction ne sont pas seulement des conditions de vérité, mais aussi des qualités de présentation du savoir.

Il est important de souligner que cette dimension formelle ne constitue pas une esthétique autonome. Chez Descartes, elle reste intégrée à une théorie de la connaissance. Toutefois, elle ouvre un espace où la rationalité est également évaluée en fonction de ses formes de présentation.

Cela permet de comprendre pourquoi certains commentateurs ont pu parler d'une « esthétique de la rationalité » ou d'une « beauté des idées », sans pour autant attribuer à Descartes une théorie explicite du beau.

Daniel Garber a insisté sur le fait que la philosophie cartésienne ne sépare jamais entièrement contenu et forme dans la constitution du savoir.³⁵ La manière dont une idée se donne est indissociable de sa valeur épistémique. Cette indissociabilité contribue à conférer à la clarté et à la distinction une dimension qui dépasse la simple logique formelle, en les inscrivant dans une économie générale de l'évidence.

Cependant, il convient de ne pas confondre cette dimension avec une véritable esthétique. Le plaisir éventuellement associé à la compréhension claire d'une idée n'est pas thématiquement tel par Descartes. Il ne fait pas l'objet d'une analyse autonome, contrairement à ce que l'on trouvera plus tard chez les empiristes ou les penseurs du goût. Chez Descartes, il demeure subordonné à la fonction cognitive de la vérité.

Ainsi, la clarté et la distinction peuvent être considérées comme des critères quasi-esthétiques uniquement dans la mesure où elles engagent une expérience de la forme et de l'évidence qui dépasse la simple fonction instrumentale. Elles introduisent une dimension de visibilité intellectuelle qui structure la pensée elle-même. Mais cette dimension reste intégrée au cadre épistémologique du cartésianisme.

En définitive, si l'on peut parler d'une analogie entre clarté cartésienne

33 Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, 160–180.

34 Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, 95–120.

35 Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 140–160.

et expérience esthétique, celle-ci doit être comprise comme structurale et non substantielle. Elle ne fonde pas une esthétique chez Descartes, mais elle révèle que la rationalité classique comporte déjà une sensibilité à la forme, qui constituera l'un des terrains sur lesquels pourra ultérieurement se développer l'esthétique moderne.

B. L'ordre mathématique et l'idéal de simplicité

Dans la philosophie de René Descartes, l'ordre mathématique dépasse largement le cadre des sciences formelles. Il constitue le modèle général de l'intelligibilité, à travers l'idée de *mathesis universalis*, science unifiée de l'ordre et de la mesure.³⁶ Cette ambition exprime la conviction que les structures mathématiques fournissent le paradigme de toute connaissance certaine.

Comme l'a montré Martial Gueroult, cette *mathesis universalis* vise à réduire la complexité des phénomènes à des chaînes de raisons parfaitement ordonnées.³⁷ L'ordre n'est donc pas seulement méthodologique, mais constitutif de la vérité elle-même.

Cet ordre implique un idéal de simplicité. Dans le *Discours de la méthode*, Descartes insiste sur la nécessité de diviser les difficultés en éléments simples afin de mieux les résoudre.³⁸ La vérité se manifeste ainsi dans la réduction des phénomènes à des principes clairs et économiques.

Stephen Gaukroger a montré que cette valorisation de la simplicité constitue un trait central de la rationalité moderne

naissante³⁹ : une explication est d'autant plus scientifique qu'elle mobilise peu de principes pour rendre compte de nombreux phénomènes.

Cette exigence se retrouve dans la pratique mathématique, notamment dans la *Géométrie*, où les problèmes complexes sont réduits à des relations quantitatives simples. Cette réduction produit un effet de transparence intellectuelle, où la solution apparaît nécessaire et immédiatement intelligible.

Comme le note Jean-Luc Marion, cette intelligibilité relève d'une économie de l'évidence : la vérité se donne dans la pure visibilité de son ordre.⁴⁰

La méthode analytique accentue cette dimension en privilégiant des démonstrations linéaires et épurées, opposées aux constructions scolastiques jugées obscures. Cette forme de raisonnement manifeste une attention à la structure même de l'exposition.

On peut ainsi parler, de manière indirecte, d'une « esthétique de la rationalité » : non pas une esthétique explicite, mais une valorisation des qualités formelles du raisonnement — simplicité, clarté, continuité, économie.

Daniel Garber a montré que la cohérence du système cartésien dépend autant de la forme des explications que de leur contenu.⁴¹

Cette dimension formelle apparaît également dans l'idéal d'unité du savoir : la *mathesis universalis* suppose que tous les domaines soient intégrés dans

36 René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IV, AT X, 373–380.

37 Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, 30–55.

38 Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 18–21.

39 Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, 60–85.

40 Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris : PUF, 1981), 130–145.

41 Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 160–180.

un même ordre de raisons, produisant une homogénéité structurelle du réel.

Denis Kambouchner a souligné que cette exigence d'ordre traduit une vision harmonique de la rationalité, où la cohérence du système prend une valeur quasi esthétique.⁴²

Toutefois, cette dimension reste strictement subordonnée à la finalité épistémologique : il ne s'agit jamais de produire du « beau », mais du vrai. L'élégance des démonstrations n'est qu'un signe indirect de leur validité.

Ainsi, l'ordre mathématique et la simplicité chez Descartes ne constituent pas une esthétique autonome, mais introduisent une dimension formelle de la rationalité qui confère à la pensée une cohérence et une lisibilité globale. C'est dans cette tension entre vérité et forme que se dessine une esthétique implicite

de la rationalité cartésienne.

C. Vers une subjectivation du beau

Si la philosophie de Descartes exclut toute objectivité esthétique en dissolvant les qualités sensibles dans un mécanisme causal, elle ne conduit pas pour autant à la disparition de l'expérience du beau. Elle en opère plutôt un déplacement : le beau cesse d'être une propriété des choses pour devenir un effet produit dans l'âme, dépendant des dispositions corporelles et des configurations psychiques individuelles. Ce mouvement de subjectivation, encore non thématiqué comme tel, constitue l'une des conséquences les plus significatives du cartésianisme pour une histoire de l'esthétique.

La première conséquence de cette transformation est la relativisation des jugements esthétiques. Dans le cadre cartésien, les qualités sensibles ne sont pas des propriétés objectives des objets, mais des effets produits par l'interaction entre les corps et les organes des sens. Dès lors, ce que nous appelons « beau » ne peut être rapporté à une structure stable du réel, mais à une manière dont un objet affecte un sujet déterminé. Comme le souligne Jean-Marie Beyssade, la théorie des passions conduit à une individualisation des affects, dépendant de l'union singulière de l'âme et du corps.⁴³

Cette individualisation implique que les jugements de plaisir et de déplaisir ne peuvent être universalisés strictement. Ce qui plaît à un individu peut ne pas plaire à un autre, selon ses dispositions corporelles ou son tempérament. Ainsi, la beauté n'est plus une propriété de l'objet, mais une relation variable entre objet et sujet. Cette relativisation ne constitue pas encore un relativisme esthétique, mais elle en prépare les conditions conceptuelles.

Dans cette perspective, le goût peut être compris comme une disposition à être affecté de certaines manières par les objets sensibles. Sans théorie explicite du goût chez Descartes, la doctrine des passions permet néanmoins de penser une variabilité des réactions affectives face aux mêmes stimuli. Les passions étant des modifications de l'âme liées à l'état du corps, elles dépendent de configurations physiologiques particulières, d'où une diversité des expériences sensibles.⁴⁴

42 Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale* (Paris : Hermann, 1995), 180–200.

43 Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, 260–275.

44 René Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 27–30, AT XI, 350–360.

Comme le montre Denis Kambouchner, cette anthropologie des passions introduit une singularisation de l'expérience humaine : chaque individu possède une manière propre d'être affecté par le monde.⁴⁵ Cette singularité concerne aussi bien les émotions fortes que les réactions diffuses comme l'agrément ou le désagrément, qui constituent un substrat possible du goût.

Cette subjectivation du beau s'accompagne d'un déplacement du critère de valeur : ce n'est plus la structure de l'objet qui fonde l'appréciation, mais la manière dont il affecte le sujet. Le plaisir devient un indicateur central de l'expérience sensible, bien qu'il reste intégré à une économie des passions orientée vers la conservation de l'union corps-esprit.

Daniel Garber a ainsi montré que la réduction des qualités sensibles à des effets internes ouvre une conception de la perception comme construction du sujet.⁴⁶ Le monde sensible n'est plus donné immédiatement, mais reconstruit à partir de médiations corporelles et psychiques, introduisant une distance entre objet et apparition.

Cette variabilité des expériences permet d'esquisser une continuité indirecte avec les théories modernes du goût. Chez Hume, le jugement esthétique repose sur une sensibilité différenciée mais empirique du sujet ; chez Kant, il devient un jugement réfléchissant fondé sur un plaisir subjectivement universalis-

sable.⁴⁷ Chez Descartes, toutefois, cette subjectivation reste incomplète : elle n'est pas détachée d'une anthropologie des passions ni d'une finalité fonctionnelle.

Jean-Luc Marion souligne que cette structure doit être comprise comme une modalité de la donation de l'expérience, et non comme un domaine autonome de valeurs.⁴⁸ Ce qui importe n'est pas la qualité esthétique des objets, mais leur manière d'affecter un sujet incarné.

Ainsi, la subjectivation du beau chez Descartes est un effet indirect de la physique mécaniste et de la théorie des passions. Elle ne constitue pas une esthétique, mais elle en transforme les conditions de possibilité en déplaçant l'accent de l'objet vers le sujet. En ce sens, elle ouvre un espace conceptuel où les variations du sensible deviennent pensables.

En définitive, si Descartes ne propose aucune théorie du goût, sa philosophie contribue néanmoins à en préparer indirectement l'émergence, en dissolvant l'objectivité des qualités sensibles et en inscrivant l'expérience esthétique dans une anthropologie de la relation corps-âme.

IV. Limites et portée d'une esthétique cartésienne

A. L'impossibilité d'une autonomie de l'esthétique

La tentative de reconstitution d'une esthétique implicite chez René Descartes atteint rapidement ses limites lorsqu'on

45 Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale* (Paris : Hermann, 1995), 260–280.

46 Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago : University of Chicago Press, 1992), 180–200.

47 David Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. M. Malherbe (Paris : Vrin, 2001), 289–306 ; Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut (Paris : Flammarion, 2000), §1–9.

48 Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 150–165.

considère la structure générale de son système philosophique. Même si certains éléments — théorie des passions, physique du sensible, idéal de clarté — peuvent être relus dans une perspective esthétique, ils demeurent strictement subordonnés à deux finalités majeures : la vérité et le bien. Cette double subordination empêche toute autonomisation du domaine esthétique.

La première limite tient à la subordination du sensible au régime de la vérité. Dans l'économie cartésienne, la vérité est définie par la clarté et la distinction, critères strictement intellectuels. Comme l'a montré Martial Gueroult, le système repose sur une hiérarchie des connaissances où l'entendement domine les facultés sensibles.⁴⁹ Toute forme d'appréciation non fondée sur l'évidence intellectuelle est ainsi épistémologiquement secondaire.

Dès lors, si les perceptions sensibles ne fournissent pas de vérité en elles-mêmes, elles ne peuvent fonder un jugement autonome de valeur. Le beau, lié à la perception et au plaisir, est immédiatement exclu du champ de la connaissance vraie.

La seconde limite tient à la subordination des passions au domaine du bien. Dans *Les Passions de l'âme*, les affects sont définis en fonction de leur utilité pour l'union de l'âme et du corps.⁵⁰ Le plaisir, l'admiration ou l'amour orientent l'action sans constituer des valeurs autonomes. Comme le souligne Jean-Marie Beyssade, la morale cartésienne demeure téléologique, même internalisée dans la subjectivité.⁵¹

Ainsi, le beau ne peut être pensé indépendamment du bien : toute évaluation passe par les critères de vérité ou d'utilité. Il n'existe donc pas de sphère esthétique autonome.

Une troisième limite réside dans l'absence de faculté esthétique spécifique. Chez Descartes, l'âme distingue entendement, volonté, imagination et sensibilité, mais aucune faculté n'est dédiée au jugement du beau. Le jugement relève de l'entendement pour la vérité et de la volonté pour l'action.

Comme l'a montré Denis Kambouchner, cette architecture empêche toute spécialisation du jugement esthétique⁵² : il n'existe pas d'équivalent cartésien d'une faculté du goût. L'expérience du beau est toujours redistribuée entre plusieurs fonctions psychiques.

Cette absence entraîne une conséquence décisive : il n'existe pas de normativité esthétique autonome. Toute norme dérive soit de la vérité, soit de la morale. Aucun troisième registre normatif n'est possible.

Stephen Gaukroger a montré que la rationalité cartésienne est unifiée autour de la vérité scientifique et de la maîtrise morale de l'existence,⁵³ excluant toute zone intermédiaire de valeur non cognitive.

Les éléments susceptibles d'être interprétés comme esthétiques — clarté, harmonie, plaisir intellectuel — ne forment donc jamais un domaine autonome. Ils sont toujours absorbés dans des finalités extérieures : la clarté sert la vérité, l'harmonie exprime l'ordre divin, le plaisir accompagne la bonne disposition de l'âme.

49 Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, 35–55.

50 Descartes, *Les Passions de l'âme*, 430–445.

51 Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, 260–275.

52 Kambouchner, *L'homme des passions*, t. I, 180–200.

53 Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, 45–53.

Jean-Luc Marion a résumé cette structure en soulignant que la pensée cartésienne est une pensée de la vérité et non de la valeur sensible autonome.⁵⁴

Ainsi, l'impossibilité d'une esthétique autonome chez Descartes ne tient pas à une absence thématique, mais à une structure systématique : subordination du sensible au vrai et au bien, absence de faculté esthétique, absence de normativité propre. C'est cette impossibilité même qui donne sens à l'idée d'une « esthétique sans esthétique » : une configuration où les conditions de possibilité de l'esthétique sont simultanément produites et neutralisées.

A. L'impossibilité d'une autonomie de l'esthétique

La tentative de reconstitution d'une esthétique implicite chez René Descartes atteint rapidement ses limites lorsqu'on considère la structure générale de son système philosophique. Même si l'on peut repérer, dans la théorie des passions, la physique du sensible ou l'idéal de clarté, des éléments susceptibles d'être interprétés dans une perspective esthétique, ces éléments restent strictement subordonnés à deux finalités majeures : la vérité et le bien. Cette double subordination empêche toute autonomisation du domaine esthétique.

La première limite tient à la subordination du sensible au régime de la vérité. Dans l'économie cartésienne, la vérité est définie en termes de clarté et de distinction, c'est-à-dire selon des critères intellectuels. Comme l'a montré Martial Gueroult, la structure du cartésianisme repose sur une hiérarchie des ordres de connaissance

où l'entendement occupe une position souveraine.⁵⁵ Toute appréciation non fondée sur l'évidence intellectuelle est ainsi épistémologiquement secondaire.

Cette hiérarchie a des conséquences directes : si les perceptions sensibles ne fournissent pas de vérité en elles-mêmes, elles ne peuvent fonder un jugement autonome de valeur. Le beau, lié à la perception et au plaisir, se trouve dès lors relégué hors du champ de la connaissance véritable.

La seconde limite tient à la subordination des passions au domaine du bien. Dans *Les Passions de l'âme*, les affects sont définis en fonction de leur utilité pour l'union de l'âme et du corps⁵⁶. Plaisir, admiration et amour orientent l'action sans constituer des valeurs autonomes. Comme le souligne Jean-Marie Beyssade, la morale cartésienne demeure téléologique, bien qu'internalisée dans la subjectivité.⁵⁷

Il en résulte que le beau ne peut être pensé indépendamment du bien. Toute évaluation passe par les critères de vérité ou d'utilité, ce qui exclut toute autonomie axiologique du domaine esthétique.

Une troisième limite réside dans l'absence de faculté esthétique spécifique. Chez Descartes, l'âme comprend l'entendement, la volonté, l'imagination et les sens, mais aucune faculté n'est dédiée au jugement du beau. Le jugement relève de l'entendement pour la vérité et de la volonté pour l'action.

Comme l'a montré Denis Kambouchner, cette structure empêche toute spécialisation du jugement esthétique.⁵⁸

⁵⁴ Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 58–62.

⁵⁵ Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, 35–55.

⁵⁶ Descartes, *Les Passions de l'âme*, 430–445.

⁵⁷ Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, 260–275.

⁵⁸ Kambouchner, *L'homme des passions*, t. I, 180–200.

Il n'existe pas d'équivalent cartésien d'une faculté du goût.

Cette absence entraîne une conséquence décisive : il n'existe pas de normativité esthétique autonome. Toute norme dérive soit de la vérité, soit de la morale. Il n'existe pas de troisième registre normatif.

Stephen Gaukroger a montré que la rationalité cartésienne est unifiée autour de la vérité scientifique et de la maîtrise morale de l'existence.⁵⁹ Cette unification exclut toute zone intermédiaire de valeur non cognitive.

Les éléments susceptibles d'être interprétés comme esthétiques — clarté, harmonie, plaisir intellectuel — ne forment donc jamais un domaine autonome. Ils sont toujours absorbés dans des finalités extérieures : la clarté sert la vérité, l'harmonie exprime l'ordre divin, le plaisir accompagne la bonne disposition de l'âme.

Jean-Luc Marion a résumé cette structure en soulignant que la pensée cartésienne est une pensée de la vérité et non de la valeur sensible autonome.⁶⁰ L'essentiel n'est pas la qualité des apparitions, mais leur capacité à manifester l'évidence du vrai.

Ainsi, l'impossibilité d'une esthétique autonome chez Descartes ne tient pas à une absence accidentelle, mais à une structure systématique : subordination du sensible au vrai et au bien, absence de faculté esthétique, absence de normativité propre.

C'est cette impossibilité même qui donne sens à l'idée d'une « esthétique sans esthétique » : non une esthétique inachevée, mais une configuration philosophique

où les conditions de possibilité de l'esthétique sont simultanément produites et empêchées.

B. Héritage et postérité

Si la philosophie de Descartes ne constitue pas une esthétique au sens strict, son influence sur la constitution de l'esthétique moderne est néanmoins décisive, bien que largement indirecte. Elle ne s'exerce pas par la transmission d'une théorie du beau, inexistante chez lui, mais par une transformation profonde des conditions épistémologiques et ontologiques dans lesquelles le sensible, le jugement et l'affectivité seront ultérieurement pensés. Le cartésianisme opère ainsi un déplacement conceptuel majeur : il ne fonde pas l'esthétique, mais contribue à en reconfigurer le champ de possibilité.

L'un des apports essentiels de Descartes réside dans la subjectivation du sensible. En réduisant les qualités sensibles à des effets produits dans le sujet percevant, il rompt avec toute conception réaliste des propriétés esthétiques. Comme l'a montré Daniel Garber, cette transformation s'inscrit dans le cadre d'une physique mécaniste où les qualités secondes ne sont plus des attributs des choses, mais des effets causaux internes à l'expérience perceptive.⁶¹ Cette dissociation entre l'être des choses et leur apparaître ouvre un espace conceptuel où l'expérience sensible devient structurellement dépendante du sujet.

Ce déplacement joue un rôle décisif dans l'émergence ultérieure de l'esthétique empiriste. Chez David Hume, le jugement de goût est explicitement fondé sur le sentiment et non sur une propriété objective des objets. Dans *Of the Standard of Taste*,

59 Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, 220–240.

60 Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 150–165.

61 Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 180–200.

Hume reconnaît la diversité irréductible des jugements esthétiques, tout en cherchant à en réguler les variations par des critères internes à l'expérience humaine.⁶² Cette position suppose la disparition préalable des qualités esthétiques objectives, disparition à laquelle la physique cartésienne contribue indirectement.

De manière différente, la philosophie critique de Emmanuel Kant systématise cette subjectivation en définissant le jugement de goût comme un jugement réfléchissant fondé sur un plaisir désintéressé, mais revendiquant une validité universelle subjective. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant élabore une théorie autonome du jugement esthétique qui repose sur la structure des facultés du sujet.⁶³ Bien que Kant critique le rationalisme classique, il hérite d'un cadre conceptuel dans lequel le sensible n'est plus porteur de propriétés objectives du beau, mais devient le lieu d'une expérience subjective structurée.

Dans cette perspective, l'héritage cartésien doit être compris comme structural plutôt que doctrinal. Il ne s'agit pas d'une influence directe sur les théories esthétiques modernes, mais d'un ensemble de transformations conceptuelles : réduction des qualités sensibles à des effets, séparation du sujet et de l'objet, et redéfinition de la perception comme médiation. Jean-Luc Marion a ainsi montré que le cartésianisme inaugure une pensée de la représentation dans

laquelle l'apparition des objets dépend de structures internes au sujet percevant.⁶⁴

Par ailleurs, la théorie cartésienne des passions joue un rôle important dans cette généalogie indirecte. En articulant étroitement corps et âme, Descartes propose une analyse de l'affectivité qui, sans constituer une esthétique, en modifie les conditions de possibilité. Comme le souligne Denis Kambouchner, cette anthropologie des passions introduit une compréhension nouvelle des affects comme phénomènes psychophysiologiques intégrés, ce qui permet ultérieurement leur interprétation en termes de sentiment esthétique.⁶⁵

Ainsi, l'influence du cartésianisme sur l'esthétique moderne ne réside pas dans la formulation d'une théorie du beau, mais dans la transformation des cadres dans lesquels cette théorie deviendra possible : subjectivation du sensible, mécanisation des qualités et redéfinition de l'affectivité. C'est à partir de ces déplacements que l'esthétique pourra s'autonomiser au XVIII^e siècle.

C. Une esthétique en creux : fécondité philosophique

L'ensemble de l'analyse conduite jusqu'ici permet de dégager une conclusion paradoxale : s'il n'existe pas d'esthétique chez Descartes au sens d'une théorie constituée du beau, son système produit néanmoins les conditions d'une esthétique « en creux », c'est-à-dire d'un ensemble de déplacements conceptuels qui rendent pensable, a posteriori, la constitution même de l'esthétique moderne. Cette esthétique

62 David Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. Michel Malherbe (Paris : Vrin, 2001), 289–306.

63 Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut (Paris : Flammarion, coll. « GF », 2000), §1–9, 73–110.

64 Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 190–205.

65 Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, 300–315.

implicite ne doit pas être comprise comme une doctrine cachée, mais comme un effet structurel du rationalisme cartésien sur le statut du sensible, de l'affect et de la forme.

En premier lieu, cette esthétique en creux fonctionne comme un modèle alternatif de pensée du sensible. Là où les traditions aristotéliennes et néoplatoniciennes concevaient le beau comme une propriété objective des formes, Descartes opère une dissociation radicale entre qualités sensibles et structure du réel. Cette dissociation, analysée par Daniel Garber comme une conséquence de la physique mécaniste,⁶⁶ conduit à déplacer le beau du côté de l'effet subjectif plutôt que de la structure ontologique. Ce déplacement ouvre un espace théorique où l'expérience esthétique peut être pensée comme relation plutôt que comme propriété.

En second lieu, cette configuration présente un intérêt majeur pour la philosophie contemporaine de l'esthétique. En mettant en évidence la dépendance du sensible à l'égard de structures cognitives et corporelles, le cartésianisme anticipe certaines problématiques centrales des théories modernes de la perception et de l'expérience esthétique. Comme le souligne Jean-Luc Marion, la modernité philosophique hérite de Descartes une conception de l'apparition comme événement structuré par le sujet,⁶⁷ ce qui rend possible une réflexion sur les conditions de possibilité de l'expérience esthétique indépendamment de toute ontologie du beau.

Enfin, cette esthétique implicite permet de repenser la généalogie de l'esthétique elle-même. Loin de surgir ex nihilo au XVIII^e siècle avec Alexander Gottlieb Baumgarten, l'esthétique s'inscrit dans un ensemble de transformations plus profondes du rapport au sensible, dont le cartésianisme constitue un moment décisif. En ce sens, l'intérêt contemporain pour Descartes ne réside pas dans une lecture esthétique anachronique, mais dans la possibilité de comprendre comment une philosophie du vrai a pu produire, indirectement, les conditions d'une philosophie du beau.

Ainsi, l'esthétique cartésienne en creux n'est pas une esthétique manquante, mais une structure de pensée qui rend visible la dépendance de toute esthétique à l'égard de choix métaphysiques et épistémologiques fondamentaux. Elle montre que la question du beau ne peut être séparée de celle du sujet, de la perception et de la vérité. C'est en ce sens que le cartésianisme conserve une fécondité philosophique durable pour la réflexion esthétique contemporaine.

Conclusion

Au terme de cette étude, il apparaît que la question d'une esthétique chez René Descartes ne peut recevoir de réponse simple ni univoque. En l'absence de toute théorie explicite du beau, de toute faculté spécifique du jugement esthétique et de toute autonomisation du sensible comme domaine de valeur, le cartésianisme semble a priori étranger à une esthétique constituée. Pourtant, une analyse attentive de ses principes fondamentaux — physique mécaniste, théorie des passions, hiérarchie des facultés et idéal de clarté et de distinction —

66 Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 180-195.

67 Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 200-210.

révèle l'existence d'une configuration conceptuelle indirecte, fragmentée mais néanmoins cohérente, qui conditionne l'émergence ultérieure de l'esthétique moderne.⁶⁸

Un premier bilan s'impose : ce que l'on peut appeler une « esthétique cartésienne » n'existe pas comme doctrine, mais comme effet de système. Elle se manifeste dans la recomposition du statut du sensible, désormais réduit à des effets produits dans le sujet percevant, et non à des propriétés objectives des choses¹. Comme l'a montré Daniel Garber, la physique cartésienne opère une transformation radicale des qualités sensibles en les intégrant dans un modèle explicatif strictement mécaniste.⁶⁹ Ce déplacement entraîne une subjectivation du sensible qui constitue l'une des conditions de possibilité majeures de l'esthétique moderne.

À cette première transformation s'ajoute la théorie des passions, qui joue un rôle décisif dans la médiation entre corps et âme. Dans *Les Passions de l'âme*, Descartes analyse les affects comme des modifications de l'union psychophysique, produites par les mouvements des esprits animaux.⁷⁰ Cette conception introduit une variabilité constitutive de l'expérience affective : les réactions sensibles ne dépendent pas seulement des objets, mais des dispositions internes du sujet. Comme le souligne Denis Kambouchner, cette anthropologie contribue à individualiser l'expérience, ouvrant ainsi un espace conceptuel dans lequel la diversité des jugements devient intelligible.⁷¹ Une telle variabilité constitue un élément

essentiel pour comprendre la future problématisation du goût.

Par ailleurs, l'idéal de clarté et de distinction, ainsi que la valorisation de l'ordre mathématique, introduisent une dimension formelle de la rationalité qui, sans relever directement de l'esthétique, en préfigure certains traits. L'expérience de l'évidence intellectuelle, la simplicité des démonstrations et la cohérence des enchaînements rationnels produisent une forme de satisfaction liée à la forme elle-même. Comme l'a noté Jean-Luc Marion, l'évidence cartésienne implique une modalité de donation où la vérité se manifeste dans la transparence de son apparition.⁷² Cette dimension formelle, bien que non thématifiée comme telle, esquisse une possible analogie avec l'expérience esthétique.

Ainsi, l'ensemble du système cartésien peut être interprété comme une esthétique indirecte : non pas une théorie du beau, mais une transformation des conditions dans lesquelles le beau pourra être pensé. Cette esthétique est fragmentée, car elle ne constitue pas un domaine autonome ; elle est indirecte, car elle ne vise jamais explicitement la question du beau ; mais elle demeure cohérente, en ce qu'elle repose sur un ensemble stable de principes : mécanisation du monde, subjectivation de la perception et hiérarchisation des facultés.

La réponse à la problématique peut dès lors être formulée ainsi : il est possible de penser une esthétique cartésienne à condition de la définir non comme une théorie du beau, mais comme une

68 Descartes, *Principes de la philosophie*, IV, 123-132.

69 Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 145-152.

70 Descartes, *Les Passions de l'âme*, 152-161.

71 Kambouchner, *L'homme des passions*, t. I, 79-87.

72 Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 145-152.

reconstruction des conditions de possibilité de l'expérience esthétique à partir d'un système qui en exclut explicitement la constitution. L'esthétique chez Descartes n'est donc ni absente ni pleinement présente, mais latente, en tant qu'effet secondaire de son architecture métaphysique et épistémologique.

Cette lecture permet également de réévaluer le statut du rationalisme cartésien dans l'histoire de la sensibilité moderne. Loin de se réduire à une dévaluation du sensible, le cartésianisme contribue paradoxalement à sa reconfiguration. En dissolvant l'objectivité des qualités sensibles, il ouvre la voie à une compréhension du sensible comme phénomène subjectif, conditionné par des structures internes au sujet. Ce déplacement constitue un point de départ décisif pour la pensée esthétique moderne.

C'est pourquoi la naissance de l'esthétique comme discipline autonome au XVIII^e siècle, notamment avec Alexander Gottlieb Baumgarten, doit être comprise non comme une rupture absolue, mais comme l'aboutissement de transformations conceptuelles amorcées au siècle précédent. En définissant l'esthétique comme science de la connaissance sensible, Baumgarten institutionnalise un domaine que le cartésianisme avait contribué à rendre pensable, bien qu'en le subordonnant encore à la connaissance intellectuelle.⁷³

De ce point de vue, le passage du rationalisme classique à l'esthétique moderne ne relève pas d'une opposition simple, mais d'une reconfiguration progressive des rapports entre raison, sensibilité et jugement. Le cartésianisme apparaît comme

un moment charnière : en affirmant la primauté de l'entendement et en redéfinissant le sensible comme effet, il prépare indirectement la possibilité d'une autonomisation de l'expérience esthétique.

En définitive, la fécondité philosophique de cette lecture réside dans sa capacité à montrer que l'esthétique ne naît pas d'une simple théorie du beau, mais d'une transformation globale des cadres de la rationalité. Le cas de Descartes illustre comment une philosophie centrée sur la vérité peut contribuer, sans le vouloir, à l'émergence d'un domaine autonome de la sensibilité. L'esthétique cartésienne apparaît ainsi moins comme une doctrine manquante que comme une matrice silencieuse, dont la postérité s'est déployée bien au-delà des intentions de son auteur.

Bibliographie

Alquié, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : PUF, 1950.

Aristote. *Métaphysique*, livre XIII, trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 2000.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Aesthetica*. Francfort-sur-l'Oder, 1750.

Beyssade, Jean-Marie. *La philosophie première de Descartes*. Paris : Flammarion, 1979.

Descartes, René. *Discours de la méthode*. AT VI. Paris : Vrin/CNRS, 1964-1976.

Descartes, René. *Les Passions de l'âme*. AT XI. Paris : Vrin/CNRS, 1964-1976.

Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. AT VII. Paris : Vrin/CNRS, 1964-1976.

Descartes, René. *Principes de la philosophie*. AT VIII-1. Paris : Vrin/CNRS, 1964-1976.

73 Baumgarten, *Aesthetica* (1750), 45-52.

Descartes, René. *Règles pour la direction de l'esprit*. AT X. Paris : Vrin/CNRS, 1964–1976.

Gaukroger, Stephen. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Garber, Daniel. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago : University of Chicago Press, 1992.

Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vol. Paris : Aubier, 1953.

Guyer, Paul. *A History of Modern Aesthetics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

Hume, David. *Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. Michel Malherbe (1re éd. 1741–1777). Paris : Vrin, 2001.

Kambouchner, Denis. *Descartes et la philosophie morale*. Paris : Hermann, 1995.

Kambouchner, Denis. *L'homme des passions*, t. I. Paris : Hermann.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut (1re éd. 1790). Paris : Flammarion, coll. « GF », 2000.

Marion, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1981.



Ici
aux éditions
YMCA-PRESS
fut publié le 28 décembre 1973
L'Archipel du Goulag
d'Alexandre SOLJÉNITSYNE
1918 - 2008
Écrivain russe
Prix Nobel de littérature en 1970
Grande figure
de la résistance au totalitarisme



Hélène Banoun
@BanounHelene



[Show translation](#)

DNC en France depuis juin 2025
~115 foyers, mais seulement
115 bovins symptomatiques (1 par foyer en moyenne)
Sur ~1,1 million de bovins dans les zones touchées
Morbidity 0,009583%
Mortality naturelle : 0,00008%



10:36 PM · Dec 27, 2025 · **9,235** Views



50



1K



1.3K



59



Hystérie hygiéniste



REMEMBER THE FARHUD

נזכור את הפרהוד תזכרוו הפרהוד

MASSACRE OF IRAQI JEWS, JUNE 1-2 1941



Kim Damt, irlando-israélienne, originaire du comté de Laois,
a été massacrée lors du pogrom du Hamas le 7 octobre



Oriana Fallaci



Simone Cantarini — Sofonisba

SÉTIF 1945 : RECENSION DE L'OUVRAGE DE ROGER VÉTILLARD

Par Dr. Lucien Samir Oulahbib

Lucien.oulahbib@free.fr



Ce captivant car si bien informé livre de Roger Vétillard¹ confirme, jusqu'aux menus détails, plusieurs travaux et précieux témoignages, dont ceux recueillis par le cinéaste Jean-Pierre Lledo², sur le *fait* que tout aura été prémédité, afin d'éviter, à nouveau, le rapprochement des Communautés autochtones et récemment natives³ (ce dont parle aussi Lledo dans

1 <https://www.amazon.fr/S%C3%A9tif-Insurrection-Alg%C3%A9rie-Mythes-r%C3%A9alit%C3%A9/dp/3932711866>, https://radio2lhers.fr/wp-content/uploads/2025/05/Entretien_avec_roger_Vetillard.pdf
2 Voir son film « Un rêve algérien » : <https://www.youtube.com/watch?v=ADkdRLY-IRU> et également ses analyses critiques de certains « historiens » comme Benjamin Stora adeptes du détournement des faits (par exemple dans Dogma : <https://dogma.lu/edition-30-printemps-2025/>)

3 À nouveau, parce que par exemple le sénatus-consulte de 1865 avait individuellement ouvert la nationalité française aux autochtones malgré certaines réticences ; ils étaient sujets français depuis 1834 (<https://histoirecoloniale.net/francais-juifs-musulmans-en/>) mais non citoyens ; ce qui aura pu alors jouer comme prétexte pour certains Oulémas afin d'accroître le fossé entre Communautés six ans plus tard (au-delà donc de la question du Décret Crémieux de 1870 qui permit plus aisément aux Juifs l'accès à la citoyenneté française) lors des troubles majeurs



de 1871 que relate Farida Aït Ferroukh dans son *Cheikh Mohand, Le souffle fécond* : elle fait par exemple état des réponses de Cheikh Aheddad aux siens : « – Vous le saviez, Maître, que les Français nous battraient ? Pourquoi avoir envoyé la population au carnage ? C'était pour délimiter un mur entre les Français et nous. Le sang a coulé. J'ai semé

ses films livres et articles) par des forces djihadistes bien organisées dont celles de Messali Hadj comme l'indique l'auteur⁴, le « préféré » de l'orientaliste⁵ trotskiste Benjamin Stora qui a écrit un livre élogieux sur lui⁶, mais dont son MNA fut ensuite évincé, massacré (tel le massacre de Mélouza fomenté par « un ancien agent nazi »⁷ pour le compte du FLN) ; un MNA également attaqué au Congrès

de la Soummam⁸ ; mais, à l'époque, dans les années 30-50, ces forces djihadistes étaient surtout alimentées par l'étranger wahhabite et pour une part pronazi (à l'instar du Mufti de Jérusalem ayant fait alliance avec Hitler⁹ puis par les forces émergentes du « nationalisme arabe » qui donna à partir des années 52 le nassérisme égyptien puis dans les années 63 et 68 le baathisme¹⁰, existant depuis 40, en Syrie et en Irak¹¹).

Les représailles tant décriées surgirent à la suite du massacre d'une centaine d'Européens (dans les 5000 morts en réalité et non pas 45 000) massacre à nouveau sciemment pensé (voir note 3) tel le fait qu'un instituteur communiste ait vu ses deux mains sciées¹², et ce bien avant parfois le début de manifestation de ce 8 mai 1945 comme le relate l'auteur (p. 321) ; elles auront été, comme dans la région de Guelma, « sommaires » (p.315) ; elles furent cependant « l'exception » et non pas la règle comme l'analyse à plusieurs reprises Roger Vétillard dans son livre ; mais la propagande FLN et ses compagnons de route des « porteurs de valise » sut habilement alimenter l'idée que cela avait été le contraire, en l'occurrence une provocation organisée par quelques ultras anti-assimilationnistes français en vue d'élargir encore plus le fossé entre les Communautés alors que dernier avait tendance à se rétrécir malgré les manœuvres diverses opérées (note 3).

la haine entre eux et nous (pour des générations) (...) » (Bruxelles, Éditions Volubilis, 2003, p. 30). Ce genre de stratégie, susciter des représailles parfois d'ampleur en les provoquant par des massacres prémédités, a été appliqué à plusieurs reprises, par exemple en 1955 à El Halia puis... le 11 septembre 2001 aux USA, le 7 janvier et 15 novembre 2015 en France et le 7 octobre 2023 en Israël...Seul ce dernier a pour l'instant relevé le gant, l'Occident bottant en touche ou abandonnant le combat comme en Afghanistan aujourd'hui au Liban et en Iran...

4 « Ce 8 mai 1945, il s'agissait d'une tentative de soulèvement général qui a échoué. Il était organisé par le PPA sous l'impulsion de Lamine Debaghine. Le but était de mettre en place dans la propriété de Dar Maïza, située à 20 km au nord-est de Sétif, un gouvernement provisoire algérien dirigé par Messali Hadj. Ce dernier était en résidence surveillée à Reibell. Il a tenté de s'évader, mais repris ; il est transféré à El Goléa, puis à Brazzaville. Ce projet, dont personne ne parle, est parfaitement documenté (...) » page 314. Voir également pages 321 et suivantes s'agissant du déroulé exact de ce qui s'est réellement passé ce 8 mai 1945... : « les événements du 8 mai 1945 avaient été la conséquence d'une insurrection préparée plusieurs mois à l'avance et qu'elle n'avait donc pas été une réponse à l'empêchement de manifester avec des drapeaux algériens (...) il y avait eu à Sétif, en ce 8 mai 1945, deux groupes de manifestants : l'un « plus pacifique »

5 L'orientalisme désigne cette sorte d'anthropomorphie et d'anachronisme plaquant projetant sur des situations et des personnages des fantasmes et des utopies provenant d'insatisfactions vécues projetées, ainsi celui de Théophile Gautier sur les délices orientaux, et aussi des idéologues comme Fanon et Saïd voyant uniquement dans « l'Occident » le parangon et lie de l'Humanité voyant ainsi la paille oubliant la poutre celle du « génocide voilé » (exposé par Tidiane N'Diaye) de la traite arabo-musulmane, et des conquêtes djihadistes de l'Égypte et de l'Inde qui ont fait des centaines de milliers de morts.

6 <https://archive.org/details/fr101algeria12>

7 <https://imagesdefense.gouv.fr/fr/decouverte-du-massacre-perpetre-a-mechta-kasbah-par-le-fln.html>

8 https://fr.wikisource.org/wiki/Congr%C3%A8s_de_La_Soummam

9 https://www.youtube.com/watch?v=A-PwqTF_9A8

10 <https://thucydide.com/realisations/comprendre/actu/USA-Irak-2003/irak/baas.htm>

11 <https://www.dogma.lu/pdf/LSO-Nationalisme.pdf>

12 <https://www.resiliencetv.fr/2026/05/08/ce-qui-sest-reellement-passe-a-setif-le-8-mai-1945/>

Ce qui frappe alors dans cet ouvrage de Roger Vétillard, si objectif malgré l'ampleur de la désinformation opérée depuis des décennies, est bien le travail méticuleux de l'auteur allant vérifier le moindre détail dans les archives, entrecoupant les sources, n'en négligeant aucune, y compris les plus hostiles à la présence française, ou allant dans le sens du gouvernement installé aujourd'hui à Alger et qui d'ailleurs tend, année après année, d'alourdir les chiffres ; ceux-ci étant ainsi insérés de plus en plus dans la dénotation « génocidaire » aujourd'hui à la mode et par là même galvaudée tant il convient pour certains à Alger comme à Paris et Téhéran d'agiter sans cesse les braises afin de masquer les impérities d'un pays qui ayant eu en 62 des bases de départ bien plus avantageuses que la Corée du Sud à la même époque (et par ailleurs meurtrie par une occupation japonaise sans concession¹³) se situe toujours sinon à des années-lumière du moins bien loin des standards retenus en matière de développement¹⁴.

Et le plus poignant dans le livre de Roger Vétillard (tout comme dans celui de Pierre Goinard « *l'Algérie, une œuvre française* »¹⁵) consiste à entrevoir comment le pays était administrativement (pour le meilleur et pour le pire, surtout en 1945¹⁶) devenu un prolonge-

ment charnel de la Métropole avec ses mairies, préfets, gendarmes, ses lieux-dits, ses monuments aux morts, ses écoles communales dans lesquelles cohabitaient (encore mieux qu'actuellement et ce en France même...) les autochtones amazigh arabisés à divers degrés et les autochtones juifs et les natifs français, européens, et ce au-delà des conflits permanents et tentatives ségrégationnistes à la Lyauté (un ethno-différentialisme¹⁷ sévissant toujours là-bas comme ici en 2026) visant à écarter les autochtones francophones (en bourrant les urnes à plusieurs reprises lors des élections du Second Collège¹⁸) et arabophones mais laïcs ; c'est-à-dire refusant que le religieux prime sur le politique imposé, ironie de l'histoire, par des cadres FLN

Ils ne peuvent pas s'appuyer sur les cadres de la fonction publique nommés le plus souvent sur des critères politiques et manquant de compétence, quand ils ne sont pas absents, car encore mobilisés, ou à l'âge de la retraite, ou encore révoqués pour avoir collaboré avec le régime de Vichy. La Police nationale n'est pas complètement réactivée, les forces de gendarmerie sont réduites à leur plus simple expression, il n'y a pas de police municipale et l'Armée ne dispose que de rares unités combattantes non engagées dans la guerre qui se termine en Europe. (...) » page 314.

17 Ce courant, disparate, est à vrai dire assez commun dans le sens où chaque « communauté » tend à vouloir « persévérer dans son être » y compris ethniquement, mais là où cela se tend (dans l'autre sens de ce terme) c'est lorsque ses éléments les plus exigeants veulent imposer à tous leurs membres une non mixité radicale, quitte à s'allier avec les éléments adverses partageant ces « valeurs », ainsi ces ethno-différentialistes s'alliant en France comme au Liban avec des éléments pourtant hostiles comme les franges djihadistes mais aspirant tous à sinon éradiquer du moins freiner la présence juive lorsqu'elle se veut sioniste c'est-à-dire souveraine, d'où le soutien d'un journal comme Rivarol aux propos des néoléninistes queer considérant les massacres à caractère génocidaire du 7 octobre 2023 en Israël comme étant des « actes de résistance »... : <https://www.lejdd.fr/politique/guerre-israel-hamas-le-journal-antisemite-rivarol-salue-le-courage-de-melenchon-139180>

18 https://fr.wikipedia.org/wiki/Assembl%C3%A9e_alg%C3%A9rienne

13 https://wikiland.org/fr/Japanese_Occupation_of_Korea

14 <https://www.donneesmondiales.com/comparaison-pays.php?country1=DZA&country2=KOR>

15 Voir son analyse dans « *Le monde arabe existe-t-il ?* » : <https://www.bnfa.fr/livre?biblionumber=27773>

16 « L'administration est affaiblie, vieillie, inexpérimentée. Tous les préfets, sous-préfectures viennent de prendre leurs fonctions. Certains, à Sétif et à Guelma tout particulièrement, manquent d'expérience des responsabilités préfectorales (...)

francophones via une islamisation officieuse formalisée en 1954 au congrès de la Soummam (lorsque les dirigeants jurèrent à la fin sur leur livre sacralisé¹⁹) ; ce que d'ailleurs le colonel Houari Boumediene officialisa par son coup d'État en 1965²⁰ qu'il accentua avec son programme d'arabiser en islamisant (y compris au sein de ladite « révolution agraire »²¹) ce qui donna peu ou prou le FIS et les années noires des années 90 (s'étirant encore jusqu'à aujourd'hui et ce en France même) alors qu'imposer l'arabe littéraire au détriment des « parlers populaires » emmêlant plusieurs idiomes a empêché de fondre ceux-ci en langue « nationale » comme le font actuellement les divers parlers amazigh, tout en cherchant, frénétiquement, à éradiquer cette langue française issue du latin que les ancêtres amazigh parlaient au temps de Cyprien, Tertullien, Augustin, Pères fondateurs amazigh du christianisme nord-africain, et en ce sens bien plus légitime que l'actuelle imposition d'une langue « littéraire » provenant de l'occupation arabo-musulmane ou encore de l'univers anglosaxon revisité par les paraboles émettant depuis le Golfe arabo-persique.

C'est cette tension multiforme que le livre de Roger Vétillard retrace aussi en filigrane : la présence française ne fut pas l'œuvre d'une simple occupation à la turque ou à partir de la seule constitution de comptoirs comme en Inde,

mais du *fait* que plusieurs générations devinrent des natifs aspirant comme l'avait espéré un Jacques Soustelle que se constitue une sorte de Fédération pluriethnique (comme en Métropole, en Nouvelle Calédonie, en Corse, aux Antilles, en Guyane...) sous-tendu par une civilisation démocratique urbaine en gestation permanente c'est-à-dire considérant que l'être ensemble, ou République (politeia et non pas seulement Polis) soit l'œuvre, certes conflictuelle, d'un dialogue permanent entre ethnies afin de faire Nation, ce Destin, plutôt que de se constituer en monologue clos...

*

*

*

19 Voir Gilbert Meynier, *histoire intérieure du FLN*, et mon analyse dans *Le monde arabe existe-t-il ? Histoire paradoxale des Berbères...*

20 <https://sinedjib.com/index.php/2020/09/29/coup-etat-militaire-algerie-regime-boumedienne/>

21 <https://algeriearabite.canalblog.com/archives/2022/01/10/39297843.html>



CRIF
@Le_CRIF



[#Actu](#) - Golda Meir disait cela il y a près de 50 ans, et c'est toujours d'actualité !



« NOUS POUVONS PARDONNER AUX ARABES DE TUER NOS ENFANTS MAIS NOUS NE POUVONS PAS LEUR PARDONNER DE NOUS FORCER À TUER LEURS ENFANTS. LA PAIX S'INSTALLERA LE JOUR OÙ LES ARABES AIMERONT LEURS ENFANTS PLUS QU'ILS NOUS HAÏSSENT ». [GOLDA MEIR](#)

CONFÉRENCE DE PRESSE À LONDRES, 1969

2:14 PM · 15 mai 2018

197 Retweets 239 J'aime



9 Years in Prison for Owning a Bible:
Iranian Catholic Ghazal Marzban
Convicted in Tehran After Declaring 'I
Have the Right to Possess Scripture '

IN LOVING MEMORY



Prof. Liah Greenfeld

EMERITA UNIVERSITY PROFESSOR
Sociology • Political Science • Anthropology
BOSTON UNIVERSITY

22 AUGUST 1954



13 MAY 2026



*Her light continues to inspire,
her wisdom lives on in our hearts.*

זְכוּרָתָהּ לְבִרְכָּהּ

MAY HER MEMORY BE A BLESSING



ÉDITION N°35

DOGMA

REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

DOI [HTTPS://DOI.ORG/10.46805/DOGMA](https://doi.org/10.46805/DOGMA)

ISSN 2726-6818

CONTACTS:

WWW.DOGMA.LU

INFO@DOGMA.LU