



Culture générale

Choisir le juste mot

3^e édition

- Maîtriser le vocabulaire de la culture générale et de la philosophie
- Tout pour l'écrit et l'oral

Patrick **Dupouey**





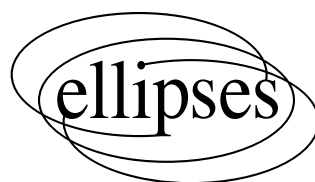
Collection dirigée par Fabien Fichaux

Culture générale Choisir le juste mot

3^e édition

Patrick DUPOUEY

*Professeur de philosophie
Chaire supérieure (Khâgne)*



Retrouvez tous les ouvrages de la collection sur
www.editions-ellipses.fr



ISBN 9782340-118607

Dépôt légal : juillet 2026

©Ellipses Édition Marketing S.A.
8/10 rue la Quintinie 75015 Paris



Le Code de la propriété intellectuelle et artistique n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Présentation

*« Par où faut-il commencer ? – Si tu y consens,
je te dirai qu'il faut comprendre le sens des mots. »*

ÉPICTÈTE (50-125), *Entretiens*, I, xiv, 14

*« Qui comprendrait tous les mots de sa langue,
et selon le commun usage, saurait assez. »*

ALAIN, *Propos* du 5 novembre 1921

« S'efforcer au langage clair pour ne pas épaissir le mensonge universel. »

CAMUS, *L'Homme révolté*, V (1951)

Objectif de ce lexique

Ce dictionnaire un peu particulier examine une série de distinctions conceptuelles. Le but est de réfléchir sur la signification des mots de la langue, en partant des confusions qu'engendre la proximité de certains d'entre eux.

Il n'existe pas dans la langue de termes exactement synonymes. Pourtant, nous avons tendance à nous montrer peu regardants, et à employer indifféremment plusieurs mots, voire à nous contenter, pour en définir un, d'en produire un autre. Dans l'usage quotidien, ces confusions tirent peu à conséquence. Qu'importe qu'on se dise obligé ou contraint de faire quelque chose, qu'on se déclare convaincu ou persuadé, qu'on qualifie un événement de dramatique ou de tragique ? Mais dès qu'il s'agit de penser, c'est autre chose. On n'imagine pas un physicien parlant indistinctement de force, de puissance ou d'énergie ; un biologiste confondant chromosome et gène ; un économiste ignorant la différence entre salaire et revenu. Nul ne conteste à la philosophie le droit d'utiliser un vocabulaire précis et de fixer certaines distinctions conceptuelles : cause efficiente / cause finale, *a priori* / transcendantal, impératif hypothétique / impératif catégorique, même si l'on regrette à juste titre que certains philosophes en tirent prétexte pour s'exprimer dans un sabir incompréhensible.

Chaque discipline particulière use de ce droit dont Pascal, dans *L'Esprit de la géométrie*, avait défini le principe : « les définitions sont très libres [...] ; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra ». Mais dans la langue courante, nul ne légifère. Les mots y sont un bien commun. Aucune spécialité ne saurait revendiquer sur les significations de la langue naturelle un droit de juridiction. Surtout pas la philosophie, dont le vocabulaire – en dehors d'un petit nombre de termes techniques – n'est jamais fixé. Et pourtant, nous n'en avons pas moins, à l'égard des significations, un devoir de précision. Exactement comme à l'égard de l'orthographe et de la syntaxe, nous avons un devoir de correction. Il y va de la vérité dans nos pensées et de l'entente dans la communication avec autrui.

Qui parle ou écrit se soumet à un système de règles contraignantes. Mais on a trop souvent tendance à faire peser tout le poids de cette normativité sur l'orthographe et la syntaxe, parce qu'on y fait des fautes. On oublie que la sémantique aussi a ses exigences, qui ne sont pas moins impérieuses. On peut se tromper sur le sens des mots, ne pas employer ceux qui conviennent, mal comprendre et être mal compris. Et pourtant, il n'y a pas plus de « vrai » sens d'un mot qu'il n'y a « vraie » couleur d'une chose. La signification ne se trouve nulle part ailleurs que dans ce que Wittgenstein appelle les « jeux de langage », c'est-à-dire l'emploi qu'une communauté linguistique fait de sa langue. De même que la couleur ne nous apparaît que dans l'infinie complexité des jeux de la perception, c'est-à-dire comme relation à d'autres couleurs, à des intensités lumineuses, des ombres, des formes et même des sons ou des sensations tactiles. Ces jeux de langage ont leurs règles, mais des règles qui n'ont de compte à rendre à aucune réalité sous-jacente

au langage lui-même, et sur laquelle il devrait se régler. Qu'un signe linguistique soit l'unité d'un concept et d'une image acoustique, et que chaque signe reçoive sa valeur de tous les autres, cela ne fait pas qu'il existe un monde de concepts solidement agencés, et que la langue aurait pour mission de décalquer.

Les philosophes n'ont pas la prétention de régenter l'usage des mots en dehors de leur discipline. Ils font toutefois remarquer qu'on pensera d'autant mieux, sur quelque sujet que ce soit, qu'on ne fera pas dire n'importe quoi à n'importe quel mot. Cette nécessité ne concerne pas seulement les termes techniques propres aux disciplines spécialisées, mais tous les mots, y compris les plus usuels, des langues naturelles. Leibniz se plaignait de ce qu'« on manque dans les langues des paroles assez propres à distinguer des notions voisines¹ ». Chacun a fait un jour ou l'autre l'expérience de cette difficulté à exprimer telle nuance dans les sentiments, dans l'émotion esthétique, dans l'évaluation morale, mais aussi dans les notions théoriques. À cette frustration s'ajoute le danger d'incompréhension et de malentendu, d'où naissent tant de dialogues de sourds et de discussions vaines. Ce n'est pas sans raison que l'expression « langues *naturelles* » sert à désigner les langues que les humains parlent sur la Terre : elles se sont faites toutes seules et nul, jamais, n'a forgé de toutes pièces une langue quelconque qui ait véritablement fait carrière. Rien d'étonnant à ce que nos idiomes soient bourrés d'imperfections². Leibniz avait formé le projet d'une langue artificielle, non pour favoriser (comme l'espéranto³) l'entente entre les peuples, mais pour jeter les bases, précises et rigoureuses, sur lesquelles pourrait commencer une recherche collective de la vérité en science, en philosophie ou en théologie. Mais nos langues ne sont pas si pauvres qu'il faille renoncer à penser dès maintenant. On le vérifiera en découvrant dans ce lexique des distinctions qui portent moins souvent sur des termes techniques relevant des sciences, du droit ou de la philosophie, que sur des mots d'usage tout à fait courant.

On se convainc vite, à fréquenter les philosophes, grands et moins grands, qu'il ne faut pas les créditer d'une capacité supérieure à résoudre les problèmes qui se posent à l'homme ou au citoyen ordinaire. On n'est pas plus clairvoyant dans les domaines de la morale ou de la politique, on n'y prend pas de meilleures décisions, parce qu'on a passé sa vie dans des livres de philosophie. En revanche, la lecture de textes exigeant de perpétuelles mises au point conceptuelles et des raisonnements serrés exerce l'esprit à deux choses : l'examen critique des *justifications* qu'une pensée peut fournir à l'appui de ses convictions, et la précision dans l'emploi des

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xx, § 6.

2. On n'en finirait pas d'aligner les exemples : on parle d'une « peintre cubiste » quand c'est sa peinture qui l'est ; un soleil de plomb est un soleil, mais n'est pas en plomb ; un soldat de plomb est en plomb, mais n'est pas un soldat ; « sans doute » signifie en réalité « avec doute » ; « pour » dénote le but (je travaille pour gagner ma vie), la cause (il est malade pour avoir trop mangé), la restriction (« Ah ! pour être dévot, je n'en suis pas moins homme ! ») ; le verbe « être » n'a pas la même signification dans « je suis assis », « un triangle est une figure rectiligne à trois angles » et « Être ou ne pas être... » ; « Si... alors... », « donc » peuvent signifier la consécution causale : *si vous sortez sans chapeau, vous allez vous enrhummer* ; mais aussi la conséquence rationnelle : *si une figure rectiligne a trois angles, elle ne peut pas avoir quatre côtés*.

3. Dont il est sans doute significatif que le généreux projet n'ait jamais vraiment abouti.

termes. Un philosophe ne tranchera pas mieux que vous la question de savoir si la peine de mort est légitime, s'il faut embrasser ou non la foi chrétienne ou s'il est raisonnable de continuer à se réclamer du communisme. S'il peut servir à quelque chose, c'est à discuter les raisons, arguments ou objections proposés de part et d'autre. Mais c'est surtout à débloquer ou réorienter la discussion à partir d'un meilleur discernement conceptuel (voyez les articles *Sanction / punition / châtiment / peine*, *Croire / croyance / foi* et *Communisme / socialisme / marxisme*). À la pratique de la philosophie, je dois deux choses dont j'ai commencé de profiter dès l'année de mon baccalauréat : la fréquentation de livres écrits par des intelligences brillantes animées par une exigence rationnelle rigoureuse, et une meilleure connaissance de la langue que je parle. Un jour de septembre, à peine étions-nous entrés en classe terminale que le professeur de philosophie nous a demandé de prendre une feuille et de chercher les définitions de l'objectivité et de l'impartialité. Le livre que vous tenez entre vos mains n'est que la continuation de ce qui a commencé pour moi ce jour-là.

La langue et le réel

Que dans la réalité, deux choses entretiennent des rapports étroits, que l'une et l'autre ne puissent pas exister séparément, cela ne doit pas conduire à confondre les mots qui les désignent. Au contraire, cela ne rend que plus urgente la tâche de les distinguer. Prenons un exemple : science et technique sont aujourd'hui très étroitement mêlées et entretiennent des relations complexes ; les progrès de l'une permettent les avancées de l'autre. Mais pour comprendre comment science et technique se déterminent réciproquement dans ce qu'on appelle la « technoscience », il faut d'abord comprendre que la science *n'est pas* la technique. De même : la morale et le droit, le juridique et le judiciaire, l'État et la société, l'individu et la personne. Voyez par exemple l'article *Réguler / réglementer / régulariser*.

La philosophie, dit Bergson, « doit partir de la désarticulation du réel qui a été opérée par le langage, et qui est peut-être toute relative aux besoins de la cité : trop souvent elle oublie cette origine, et procède comme ferait le géographe qui, pour délimiter les diverses régions du globe et marquer les relations physiques qu'elles ont entre elles, s'en rapporterait aux frontières établies par les traités » (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, II). Mais si le langage désarticule le réel, y introduit des frontières arbitraires et masque les rapports réels entre les choses, nous n'avons, pour reconstituer ces articulations et ces rapports, que le langage lui-même. Nous pensons le réel, mais il est impossible de penser *dans* le réel lui-même : nous ne pouvons penser que dans le langage, c'est-à-dire dans les mots à l'aide desquels nous disons le réel. C'est pourquoi réfléchir sur les mots n'a rien d'une coquetterie de puristes désireux de se distinguer socialement. Cela va même plus loin qu'un souci d'user avec rigueur et précision de cet instrument qu'est la langue. C'est toujours déjà pénétrer la nature des choses. Qui a médité sur

ce qui distingue *croyance* et *foi*, *légalité* et *légitimité*, *vérité* et *réalité*, *beau* et *sublime*, n'a pas seulement effectué un travail préliminaire à la philosophie de la religion, la philosophie politique, l'épistémologie ou l'esthétique ; il a déjà commencé à réfléchir sur la chose même.

Le *Phèdre* est l'un des plus beaux dialogues de Platon. Socrate y est sommé de définir l'art suprême du philosophe, la fameuse dialectique, qui est la voie par laquelle on s'élève à la définition des formes intelligibles. Il a recours à une comparaison inattendue : le philosophe doit posséder l'habileté du boucher, qui découpe l'animal selon ses articulations naturelles (*Phèdre*, 265e). Il sait procéder aux distinctions indispensables, et n'en pas créer là où elles ne s'imposent pas. Le présent dictionnaire n'a d'autre but que de nous empêcher d'être ce boucher malhabile qui, faute de savoir trouver les jointures, présente au cuisinier des pièces de viande incomplètement débitées et inversement, brise des os par le milieu. En veut-on un exemple ? C'est laisser dans l'indistinction ce qui doit être distingué que de ne pas faire la différence entre la force et la violence (car un certain usage de la force peut n'être pas violent). C'est inversement manquer l'unité de l'idée de violence que de la pulvériser en autant d'espèces qu'il y a de manières d'être violent.

Ce lexique ne vise pas seulement à permettre aux élèves et étudiants (voire à leurs professeurs) de parler et d'écrire dans une langue plus exacte. Il veut aussi avertir le citoyen des enjeux inhérents à l'emploi de certains termes, et de la portée de certaines évolutions qu'on constate dans le parler des politiques ou des journalistes. Autant que l'habillement ou les loisirs, la langue est sujette aux évolutions et aux modes. Celles-ci ne sont pas toujours idéologiquement neutres. L'enjeu des distinctions conceptuelles est aussi politique. Il n'est pas de grande conséquence de confondre l'œcuménisme¹ et le dialogue interreligieux (→ *Œcuménique* / *interreligieux*). Mais il n'est pas indifférent d'employer, pour parler d'une personne hospitalisée, *usager* ou *client* ; de parler de la France comme d'une nation ou d'une entreprise (*a fortiori* d'une *start-up* !) ; d'évoquer les rapports entre hommes et femmes en termes de *sexes* ou de *genres*. Pourquoi l'usage s'est-il imposé en une trentaine d'années de ne plus parler *des territoires* qu'au pluriel ? Reportez-vous aux articles respectifs, ainsi qu'à quelques autres : *Gouvernance* / *gouvernement*, *Nature* / *environnement*, *Fanatisme* / *intégrisme* / *fondamentalisme*, *Radicalité* / *extrémisme* / *terrorisme*.

L'agacement que suscitent certaines nouveautés lexicales tient souvent moins à leur incorrection ou à ce qu'elles montrent des évolutions de la société, qu'au fait qu'on ne peut y voir que de purs effets de mode, tout à fait arbitraires. J'avoue ne concevoir aucune explication au fait qu'on ait vu en quelques années l'adjectif « beau » se substituer à « bon » dans autant d'occurrences du parler courant. Radio et télévision ne souhaitent plus une « bonne journée » ou une « bonne soirée », mais une « belle journée » ou une « belle soirée ». Les bulletins scolaires sont envahis

1. Qui se prononce *écuménisme* (comme dans « état ») et non *eucuménisme* (comme dans « beurre »). Il en va de même pour *Œdipe*, *œnologie*, *œsophage* et tous les mots où le « œ » est suivi d'une consonne. « Œ » n'indique le son « eu » que lorsqu'il est suivi d'une voyelle (*œil*, *œuf*, *nœud*).

d'appréciations telles que : « un beau 2^e trimestre », « une belle performance au bac blanc », une « belle motivation ». Rien ne justifie cette dérive vers le registre esthétique. Cela dit, cet usage a ses titres de légitimité dans la langue. On parlera d'un « beau salaud », non pour dire que tout salaud qu'il soit, il a une belle gueule (cela n'est pas rare !), mais pour signifier qu'il réalise une espèce de perfection dans la noirceur de l'âme. C'est là comme un écho du *kaloskagathos* grec¹, dont notre langue a conservé la trace dans l'expression « bel et bien ». La beauté est le caractère de toute réalité accomplissant à un degré supérieur son essence propre, ce que Platon appelle son *eidos*, qu'il faut traduire par *forme*. « Beau » se dit en latin *formosus*, et être soi-même dans la plénitude de son être, c'est être *en forme*, donc le plus souvent au maximum de sa beauté, au moins physique.

On voit en revanche assez bien à quelles évolutions dans la société et les mentalités répond la tendance contemporaine à édulcorer la langue en substituant à des mots qui avaient un sens précis des vocables supposés plus sympathiques (dire : plus « cool »). Personne ne souhaitant passer pour « provincial », les journalistes parlent désormais de ce qui se passe « en régions », et non plus en province. Il n'y a plus de « vieux », mais seulement des « seniors ». Plus d'invalides, mais des « personnes en situation de handicap ». Encore le handicap lui-même ne doit-il plus être nommé explicitement : plus de sourds ni d'aveugles, mais seulement des malentendants et des non-voyants². Certaines de ces évolutions sont positives, et il faut se méfier de la dénonciation indistincte d'un « politiquement correct » sous lequel chacun met un peu ce qui l'arrange, ou plutôt le dérange. D'autres, en revanche, méritent d'être combattues, même si le combat est parfois perdu d'avance³.

J'ai fait une affaire personnelle de la défense des mots « père » et « mère », contre la mode qui veut qu'on ne parle plus que des « papas » et des « mamans ». Comme si ces mots pouvaient être des noms communs, alors que l'usage les avait très naturellement destinés, pour les fils et les filles (quel que soit leur âge), à s'adresser à leurs parents, et non à les désigner. Tel professeur a reçu « le papa » de

1. *Kalos* : beau ; *agathos* : bon ; *k* : contraction de *kai*, qui signifie *et*.
2. Une évolution parallèle conduit dans certains cas à la dissolution de la notion même de handicap, jugée discriminante, dans celle de *différence*, qui évacue – au prix de ce qu'il faut bien appeler un déni – toute dimension axiologique ou normative.
3. La question du « juste mot » se pose aussi pour les noms propres. Les dénominations des entités géographiques sont le plus souvent imposées par l'histoire. Mais il arrive que les fondateurs de ces entités doivent (ou préfèrent) les forger de toutes pièces : USA, URSS, Saint-Petersbourg, Leningrad, etc. Ceux qui ont la responsabilité d'inventer le nom qu'il convient d'attribuer à un territoire devraient éviter de se couvrir de ridicule, comme l'on fait les auteurs de l'inénarrable « Hauts-de-France ». Il n'y a aucun sens géographique à une telle dénomination, pour un territoire qui se signale par l'absence de tout relief un tant soit peu élevé. Les Hauts-de-Seine couvrent une zone de reliefs enserrant les courbes accentuées de la Seine. Haute-Loire, Haute-Marne, Haut-Rhin, Haute-Saône doivent leur nom au fait de couvrir une partie amont du cours d'eau qui traverse ces départements. Les « Hauts-de-France » n'occupent le « haut » de la carte de France qu'en vertu d'une convention parfaitement arbitraire. Le Pôle Nord n'est pas plus « en haut » du globe terrestre que le Pôle Sud n'est « en bas ». À ce compte-là, l'Occitanie pourrait s'appeler les « Bas-de-France ». La Bretagne serait la « Gauche-de-France », etc. Cette dénomination nous ramène au temps d'Aristote, pour qui l'univers avait effectivement un haut et un bas, une gauche et une droite ! L'ignorance de nos élus a parfois quelque chose d'inquiétant. Où en est-on arrivé pour que le seul mot de « nord » soit considéré comme « stigmatisant » !

son élève. Tel homme public s'est entretenu avec « les mamans » des victimes. Je ne doute pas que Brecht ne devienne prochainement l'auteur d'une *Maman courage* et qu'on ne débâte bientôt au sujet des « mamans-porteuses ». J'ai toujours appelé mes parents « Papa » et « Maman », mais pour parler d'eux, je dis « mon père » et « ma mère ». L'effacement de ces deux derniers mots au profit des premiers constitue un exemple emblématique de la dérive sentimentaliste et du débit d'eau sucrée qui emportent aujourd'hui notre vocabulaire, donc nos représentations (dans des sociétés dont rien ne montre, par ailleurs, qu'elles évoluent vers un monde de bisounours).

Le concept linguistique de valeur

Le principe du présent livre repose sur le concept linguistique de *valeur*, défini et analysé par Ferdinand de Saussure dans son *Cours de linguistique générale* (II^e partie, chap. III & IV). La signification d'un mot, c'est-à-dire d'un signe linguistique, n'est pas suffisamment déterminée par la correspondance d'un concept et d'une image acoustique (voir *Sens / signe / signifiant / signifié / référent*). Elle le serait si les mots d'une langue existaient à l'état séparé, comme autant d'unités isolées. C'est le cas des signes mathématiques, dont la signification est conventionnellement déterminée une fois pour toutes, de telle sorte que l'introduction d'un signe nouveau ne modifie en rien le sens des anciens. Mais la langue est un immense système vivant d'entités solidaires, et non solitaires. Chaque mot cohabite avec d'autres, dont la signification réagit sur la sienne. Chacun des mots appartenant au registre de la peur : crainte, appréhension, frayeur, terreur, effroi, panique, angoisse, etc., doit quelque chose à l'existence de tous les autres. Le mot « dignité » n'aurait pas le sens qu'il a si n'existaient en français : *valeur* et *prix*, mais aussi *noblesse* et *fierté*. De sorte que si l'on veut comprendre ce que c'est qu'une preuve, il importe de chercher ce qui la distingue d'un *argument*, et de se demander pourquoi toute preuve n'est pas une *démonstration*, qui se distingue elle-même de la *vérification* ou de la *justification*.

Le concept saussurien de valeur fait comprendre que le sens des mots se trouve moins *dans* les mots qu'*entre* les mots. C'est même vrai deux fois. Car la signification n'est pas seulement déterminée par le voisinage des autres mots du lexique, mais aussi par le contexte où le mot est utilisé. Ainsi, la *conscience* sera psychologique ou morale ; le *socialisme* sera marxiste ou social-démocrate ; la *nature* sera l'essence d'un être ou la totalité de tous les êtres, ou encore l'ensemble de ceux qui ne doivent pas leur existence à l'art humain.

Cette notion de valeur ne doit pas être confondue avec celle de *connotation*. La connotation d'un mot ne dépend pas de la relation qu'il entretient avec l'univers lexical de la langue, mais du rapport de l'utilisateur à ce mot. C'est la modification que son sens reçoit de l'identité particulière de celui – individu ou groupe – qui l'utilise. La valeur du mot « forêt » en français dépend de l'existence

des mots « bois », « futaie » ou « jungle ». Mais sa connotation est différente pour le promeneur et pour le chasseur, pour le résinier des Landes (qui exploite des plantations artificielles) et pour le berger des Pyrénées (qui cohabite – ou plutôt cohabitait – avec l'ours).

Ce que signifie l'idée de valeur linguistique, c'est que « *dans la langue*, comme dit Saussure, *il n'y a que des différences* ». C'est sur ces différences qu'on a voulu ici attirer l'attention. On se gardera toutefois de figer ces distinctions en oppositions radicales et définitives. Qu'on n'aille pas croire, parce qu'on a marqué la distance qui sépare la responsabilité de la culpabilité, ou parce qu'on a distingué *être* et *exister*, qu'on tient désormais des définitions opératoires en toutes circonstances et indépendamment des contextes. Il est toujours utile de souligner les contrastes entre des notions pour faire apparaître plus nettement leurs identités respectives. Certaines oppositions ont valeur de constantes dans la langue, et permettent de tracer des frontières stables. Par exemple, qui a réfléchi sur la différence entre une démonstration et un argument, entre le regret, le remords et le repentir, ne devrait plus faire ces confusions. Mais le travail est souvent à recommencer, parce que bien des déterminations ne relèvent pas d'un simple souci d'exactitude sémantique. On n'en aura jamais fini avec la distinction de la liberté et du libre arbitre, du phénomène et de l'apparence, du naturel et du normal. Cela interdit d'enfermer une fois pour toutes le sens de ces mots dans une définition irrévocable. Il y a aussi une vérité à méditer dans cet avertissement de Platon dans *Le politique* (261e) : « Si tu te gardes d'être pointilleux à l'égard des mots, tu te montreras plus riche de pensée sage en avançant en âge ».

Le génie de Platon est d'avoir compris qu'il n'y avait de pensée possible que dans et par cette opération de découpage que permettent les concepts, donc les mots. Si par pensée on entend une tentative de pénétrer la réalité des choses, il n'y a de pensée qu'abstraite. « La vie intellectuelle de l'homme, écrit William James (pourtant peu porté vers le platonisme), consiste presque entièrement dans la substitution d'un système de concepts au système de perceptions dans lequel son expérience a pris naissance. [...] La perception n'atteint que le présent et l'immédiat; la faculté de former des concepts porte sur le semblable et le dissemblable, le passé, le futur et le lointain ». De sorte que « la substitution des concepts avec leur enchaînement, bref, d'un ordre conceptuel d'ensemble, au courant immédiat de la perception, élargit considérablement notre horizon mental. [...] Nous pouvons très bien dire qu'il y a là une conquête théorique sur l'ordre dans lequel la nature se présente. L'ordre conceptuel dans lequel nous transposons notre expérience ne semble pas seulement être un moyen d'adaptation pratique de l'esprit aux choses, mais il apparaît encore comme la révélation d'une réalité plus profonde des choses elles-mêmes. Étant plus stable, il est plus *vrai*, moins illusoire que la perception et il doit s'imposer davantage à notre attention » (*Introduction à la philosophie*, IV).

Toutefois, reconnaît James, « la connaissance conceptuelle est à jamais inadéquate à la plénitude de la réalité qu'il s'agit de connaître ». C'est en lecteur de James que Bergson nous avertit : la langue fixe dans des mots une réalité qui

est mouvante, à l'intérieur de laquelle les frontières sont souvent floues. Elles le sont même toujours : seuls les objets mathématiques, construits par l'esprit et non tirés de l'expérience, sont parfaitement distincts les uns des autres, parce que leur essence est d'emblée assurée par une définition univoque sur laquelle s'accordent les mathématiciens. Nommer une chose, c'est toujours s'exposer au danger d'en faire une réalité en soi, une essence immuable, aux contours parfaitement délimités. Les mots de *poids* ou de *chaleur* renvoient à l'expérience quotidienne la plus commune. Mais le physicien, qui distingue le poids et la masse, sait que le poids n'est pas une réalité inhérente à un corps, une propriété qui en serait inséparable et conserverait toujours la même grandeur. Le poids est une force, c'est-à-dire un *rapport* entre des masses qui s'attirent. Le mot « chaleur », que le physicien distingue de celui de « température », désigne un *transfert* d'énergie entre deux systèmes.

Nous avons besoin, pour penser par exemple la société, l'économie et la politique, de concepts comme ceux de libéralisme, capitalisme, communautarisme, socialisme, communisme. L'usage enrichit constamment ce répertoire et fait tout aussi continuellement bouger les significations de ces termes. Mais il est clair que beaucoup de sociétés et de systèmes fort différents relèvent du capitalisme, et que les théories et les mouvements politiques qui se sont réclamés du communisme l'ont fait sur la base d'idées extrêmement variées.

Pour remédier à cette insuffisance du concept, certains croient suffisant de substituer la souplesse du pluriel à la rigidité monolithique du singulier. *France musique* a voulu un jour s'appeler *France musiques*. L'intention était louable : n'exclure aucune des productions sonores issues des différentes cultures humaines. Fort bien. Mais la volonté d'accueillir à égalité sur les ondes d'une radio musicale le jazz, les folklores traditionnels, la chanson populaire, le rap, etc. (et non la seule musique « classique »), se justifie de la conviction que *toutes ces formes sont* de la musique. Affirmation qui n'a de sens que si l'on admet, ne serait-ce qu'implicitement, une certaine définition de *la* musique. Pour dire que les tambours du Burundi ou le rap sont *aussi* de la musique ; qu'ils sont *autant* de la musique que Bach ou Mahler, il faut conserver au mot *musique* un contenu déterminé. Contenu qui réunit dans une dénomination unique des choses aussi différentes qu'un motet de la Renaissance et une chanson de Johnny Cash ; et qui les distingue, comme musiques, de ce qui *n'est pas* de la musique : de la peinture ou le bruit des travaux dans la rue. Il ne faut pas oublier que dans *définir*, il y a *finir* ; définir, c'est *dé-limiter*, *dé-terminer* (donc exclure !).

On ne réglera pas l'épineuse question de savoir ce que signifie être « de gauche » ou « de droite », en arguant de l'irréductible pluralité « des » gauches et « des » droites. S'il y a en France une droite orléaniste, une droite légitimiste et une droite bonapartiste, comme le voulait René Rémond¹, il faut bien qu'une définition quelconque autorise leur réunion sous une identité de dénomination. De même pour la science : il faut bien que quelque chose réunisse la mathématique, la

1. René Rémond, *Les droites en France*, 1982.

physique et la biologie, à quoi l'astrologie n'a aucune part ; et dont relèvent peut-être, mais c'est à discuter, l'économie ou la psychanalyse. Platon, décidément, est indépassable !

Les mots ne sont pas les choses

L'art dialectique déployé dans le *Phèdre* est un travail à remettre sans cesse sur le métier. Lui seul nous permet d'échapper au piège où nous précipite un certain emploi des mots de la langue, emploi inhérent à leur abstraction. C'est encore William James qui note que « l'idéalité ne s'attache aux choses que lorsqu'on les considère abstraitement. [...] les objets qui se présentent comme universels et éternels stimulent fortement notre sensibilité, la valeur de la vie s'approfondit puissamment quand nous transposons nos perceptions en idées ». Ce qui fait que « les idées abstraites nous émeuvent, alors que nous restons insensibles aux réalités concrètes dans lesquelles cependant elles sont virtuellement enfermées ». Ainsi s'enflamme-t-on pour une idée. Paul Valéry en fait la remarque à propos de la *liberté* : « un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens, qui chantent plus qu'ils ne parlent ».

À nouveau, l'avertissement de Bergson est salutaire : parce que nous avons un mot, nous croyons tenir la chose, et faisons jouer à ce mot une fonction qu'il est incapable d'assumer. On croit avoir expliqué les maux de nos sociétés contemporaines parce qu'on a prononcé les mots « matérialisme » ou « individualisme ». Ont paru ces dernières années plusieurs « livres noirs » de ceci ou de cela : du communisme, du capitalisme, du colonialisme, de la psychanalyse, des religions, etc. Les historiens réfléchissent sur les désastres causés par les différents systèmes économiques, politiques ou idéologiques ; ils enquêtent sur les crimes perpétrés par ceux qui s'en réclamaient. Mais croire que ces mots désignent des entités ou des forces qui suffiraient à expliquer les phénomènes historiques, c'est demeurer prisonnier de ce moment de la pensée qu'Auguste Comte (1798-1857) appelait *métaphysique*. Longtemps, les hommes se contentèrent d'attribuer les phénomènes naturels à l'intervention de divinités : c'est le stade théologique de l'esprit. Une science adulte – et toutes ne sont pas encore parvenues à cet âge – veut connaître les *lois*, c'est-à-dire les rapports constants entre les phénomènes : stade positif. Le stade métaphysique est un moment intermédiaire dans lequel l'intelligence, abandonnant les explications théologiques mais encore incapable d'accéder aux lois, imagine des « entités ou abstractions personnifiées » : la « vertu dormitive » de l'opium explique chez les médecins de Molière pourquoi l'opium fait dormir ! On suppose une « horreur » de la Nature (majuscule !) pour le vide pour rendre compte des phénomènes dus à la pression atmosphérique.

Les mots de « capitalisme », de « libéralisme » ou de « finance » servent à décrire des domaines vastes et très complexes de phénomènes englobant une multitude d'aspects de nos sociétés contemporaines. On peut à bon droit juger

mauvais le fonctionnement de ces sociétés et vouloir en changer profondément les structures. Mais se contenter d'invoquer le capitalisme, le libéralisme ou la finance pour expliquer les maux dont elles sont affectées, cela ne conduit pas plus loin que d'expliquer comment tel corps réagit avec tel autre en admettant qu'existe entre eux une certaine « affinité » ; ou que de mettre au compte du « communisme » le Goulag et la persécution des dissidents.

Quelques conseils

L'étudiant désireux de parfaire sa connaissance de la langue, et donc – répétons-le – l'exactitude de sa pensée, devra s'astreindre à quelques règles. Ne parlons pas de la lecture, condition indispensable, durant toute la vie, d'une maîtrise acceptable de la langue. L'écriture et la parole devront faire l'objet d'une vigilance soutenue. Il n'est pas question de paralyser l'expression écrite ou orale en lui imposant une pénible surveillance de tous les instants, mais seulement de prendre goût à une expression claire, précise, exacte. La *propriété* des termes est un impératif cardinal dans toutes les disciplines, littéraires comme scientifiques. C'est aussi l'un des objectifs les plus difficiles à atteindre. Y compris pour les professeurs, qui font constamment dans leurs cours l'expérience de cette difficulté. Le seul moyen d'en approcher est d'aimer suffisamment la langue pour s'efforcer de profiter de toute la richesse qu'elle met à notre disposition.

En conséquence, on s'obligera à une expression aussi exacte que possible, même quand on n'écrit que pour soi, par exemple dans les brouillons. Il est permis, et même indispensable, d'y utiliser des abréviations, mais pas de s'y contenter d'un vocabulaire imprécis (ni d'y faire des fautes d'orthographe).

On n'abusera pas de l'*apposition*. Il ne suffit jamais, pour caractériser une notion, de la faire suivre d'une ribambelle de pseudo-équivalents. On n'écrit pas que telle vérité a été « justifiée, prouvée, démontrée ». Ou encore que « l'homme possède la pensée, c'est-à-dire la conscience, la raison ». On avance peu en accolant des termes proches. Au contraire, on favorise toutes les confusions. On progresse en revanche rapidement et sûrement en réfléchissant sur ce qui distingue le sens de tel terme de celui de ses voisins.

On résistera aussi à la tentation de substituer à un vocable simple, qui dit exactement ce qu'il veut dire, un terme plus compliqué, plus long, d'allure plus savante : pourquoi parler de *véracité* quand il s'agit simplement de *vérité* ? Qu'est-ce que *technologie* ajoute à *technique* ? Pourquoi utiliser l'adjectif *transcendantal* quand on parle d'une réalité *transcendante* ? À vouloir faire plus savant, on risque simplement de dire autre chose que ce qu'on voulait dire.

On n'attendra pas trop de l'étymologie. Souvent instructive et capable de suggérer des pistes, elle peut aussi induire en erreur. La psychologie n'est pas la science de l'âme, ni l'économie le gouvernement de la maison (qui se dit en grec *oïkos*).

Enfin, il est important de distinguer graphiquement l'usage ordinaire d'un mot de la mention de ce mot *en tant que mot* : si c'est du *mot lui-même* qu'on parle, il faut le mettre entre guillemets. Par exemple : le mot « incompréhensible » n'est pas un mot incompréhensible, le mot « arabe » n'est pas un mot arabe¹. En revanche, on s'interdira une facilité trop souvent utilisée en dissertation, qui consiste à orner de guillemets un mot dont on sent qu'il ne convient pas, parce qu'on a la flemme d'en chercher un autre, plus adéquat.

Mais plus que de règles, de devoirs, de précautions, il faudrait parler de *plaisir*. De même qu'il est agréable de converser avec quelqu'un qui connaît bien sa langue et la parle avec précision, ce doit être un jeu de chercher le mot juste et une satisfaction de le trouver. Non une satisfaction de vanité – de *distinction* sociale au sens de Bourdieu – mais ce plaisir qui accompagne chez tout vivant la disposition maximale de ses facultés et leur exercice normal. Le langage est l'une de nos plus essentielles facultés, qui s'actualise dans la langue parlée et écrite. Il est catastrophique que le plaisir de parler ne soit aujourd'hui compris que comme la jouissance de créer dans la langue ou de la déformer, c'est-à-dire de la plier à nos fantaisies individuelles ou identitaires. Torturer la langue fait *aussi* partie, bien entendu, des jeux permis, et même féconds. Mais cela ne devrait pas faire oublier que nous avons d'abord certaines obligations envers elle, et que nous pouvons tirer du plaisir de son utilisation respectueuse.

Utilisation de ce lexique

Toutes les distinctions proposées ne sont pas d'égale importance. Toutes les notices ne sont donc pas d'égale longueur.

L'objectif principal n'étant pas ici de remédier à une méconnaissance du vocabulaire de base, on ne trouvera pas dans ce lexique *Conjoncture* / *conjecture*, *Infraction* / *effraction*, *Objection* / *abjection*, ou encore *Environnement* / *entourage*. Pas plus qu'on n'y rappelle la différence entre *extrêmement* et *excessivement*. On a toutefois mentionné quelques confusions, parmi les plus fréquentes, sortes de tics de langage, même chez de bons étudiants : *Acception* / *acceptation*, *Désintéressement* / *désintérêt*, *Minimiser* / *réduire*, *Opprimé* / *oppressé*, *Perpétuer* / *perpétrer*, *Survivance* / *survie*, etc.

1. Une autre convention permet de remplacer les guillemets par le soulignement : le mot *court* est plus long que le mot *long*. On rappelle que les italiques équivalent, dans les textes imprimés, au soulignement manuscrit.

Il fallait aussi restituer leur acception vraie à certains termes malmenés par les modes ou l'ignorance. Par exemple le verbe *réfuter*, aujourd'hui systématiquement employé en lieu et place de *récuser*. Ou encore le concept saussurien de *signifié*, régulièrement confondu avec le *réfèrent*. Ces couples de notions ont donné lieu à des notices assez brèves.

À un niveau plus élevé, on a voulu éclairer des notions d'usage commun, mais dont le contenu est déjà suffisamment riche pour justifier davantage qu'une simple mise au point. Entre *obligation*, *contrainte* et *nécessité*, *expérience* et *expérimentation*, ou encore *justice* et *équité*, il importe d'établir des distinctions sans lesquelles aucune réflexion solide ne saurait s'engager.

Enfin, on a profité de certaines notices pour approfondir des différences dont aucun dictionnaire ne détient les clefs, parce que leur sens est impossible à fixer une fois pour toutes : *Communisme* / *socialisme* / *marxisme*, *Religion* / *spiritualité* / *spiritualisme* / *spiritisme*, *Sexe* / *genre*, *Vérité* / *connaissance* / *science*, *Violence* / *force*. Ces distinctions conceptuelles exigent des développements plus substantiels, en forme de réflexion critique.

L'intitulé de chaque entrée ne prend pas toujours les mots selon l'ordre dans lequel l'article les examine. Le premier terme ne désigne pas un genre dont les suivants seraient des espèces. Ce n'est pas le plus « important », mais celui sur lequel la confusion se fixe le plus fréquemment, c'est-à-dire celui qu'on a le plus tendance à employer en lieu et place des autres. Personne, pour parler de son attachement à la laïcité, ne se définira comme « athée » ; trop souvent en revanche, « laïc » est utilisé comme synonyme d'« incroyant ». C'est souvent un mot que la mode a imposé, plus ou moins récemment, dans l'ignorance ou le mépris du sens qu'il avait depuis longtemps (*déconstruire*, *éthique*, *gouvernance*, *populisme*, *radicalité*, etc.).

Le but de cet ouvrage étant d'attirer l'attention sur des distinctions conceptuelles souvent ignorées ou négligées, les notions y sont présentées par couples ou par groupes de mots entretenant une certaine parenté sémantique. Les notices commencent en général par préciser cette parenté en indiquant brièvement ce qui rapproche les notions. La part la plus importante du texte en expose ensuite la distinction, soit en expliquant séparément chaque notion, soit en les comparant dans un développement unique.

Le lecteur pourra à loisir jouer au jeu dont tout dictionnaire offre l'occasion : chercher les absents, traquer les oublis (et bien entendu critiquer les distinctions proposées). L'exhaustivité n'était pas le but. Il n'était pas question, en particulier, de mentionner toutes les distinctions que la philosophie, les sciences naturelles et humaines, le droit et la politique jugent utile d'opérer entre les concepts. D'autres dictionnaires existent, très bien faits, qui expliquent la différence entre axiome et postulat, phénomène et noumène, dévaluation et dépréciation. On s'est attaché aux confusions dont l'expérience atteste la fréquence et la gravité chez les étudiants, mais aussi les journalistes et les politiques. On n'a pas non plus traité, sous chaque

entrée, tous les problèmes afférents aux notions concernées. Distinguer *douleur* et *souffrance* n'oblige pas à se demander si la souffrance humaine a un sens. Seules les notices longues ont donné lieu à des développements plus approfondis.

Ce lexique est organisé thématiquement, dans un souci pédagogique : cinq chapitres divisés en vingt-et-une sections au total. À l'intérieur de chaque section, les entrées se présentent en un ordre tel qu'en les parcourant successivement, on se familiarisera progressivement avec les concepts et les problèmes relatifs au domaine couvert par le titre de la section.

Cette organisation thématique n'a qu'un objectif pédagogique : faciliter la tâche de qui voudrait enrichir et préciser son vocabulaire dans tel ou tel domaine particulier ; il convient de ne point lui conférer une portée absolue. D'autres manières de classer et de hiérarchiser sont possibles, et tout aussi pertinentes. *Laïcité / athéisme*, rangé sous la rubrique « Politique », pourrait à bon droit figurer sous « Droit, justice », car la laïcité est une notion juridique, qui ne renvoie pas nécessairement à la religion, même si elle est le plus souvent présentée et définie relativement à cette dernière.

Il n'est pas vrai que pour bien rédiger ou bien parler à propos d'un domaine quelconque, il ne faille qu'une compétence spécialisée, limitée à ce domaine. Il faut même ajouter : *pour bien penser*. Écrire, discourir, penser : tout cela ne fait qu'un. On n'en finirait pas de débusquer les erreurs de jugement, les fautes de raisonnement ou les biais dans l'argumentation, imputables à une maîtrise déficiente des mots qu'on emploie pour former ces jugements, conduire ces raisonnements et ces argumentations. Ce livre s'intitule *culture générale*, et la culture générale n'est pas quelque chose qui s'acquiert par tranches, débitées selon les différents secteurs où peut s'exercer la pensée. C'est le résultat d'une fréquentation continue – aux deux sens du mot : permanente et sans découpages – des productions les plus diverses des différentes cultures humaines. C'est d'ailleurs pour cela qu'elle ne s'acquiert pas non plus dans des manuels scolaires divisés en chapitres. Je suppose ici un lecteur désireux de parfaire – ce livre ne peut faire plus – sa culture générale. À l'utilisateur de cet ouvrage, je recommanderai d'y pêcher bien sûr au gré de ses besoins, mais surtout de s'y promener, j'aimerais dire : au petit bonheur (du reste, à la pêche, n'attrape-t-on que ce qu'on cherche ?). Je lui suggérerai plus encore de promener sur ces pages un regard critique, c'est-à-dire de réfléchir par lui-même aux raisons qui justifient les distinctions proposées. Enfin, les notions étant ici présentées par couples, triplets, voire davantage, on peut ne pas savoir où chercher tel terme particulier. La division thématique peut y aider. À la fin du livre, une table de correspondance signale, pour chaque terme examiné, l'entrée où l'on pourra le trouver.

De l'écriture inclusive : pourquoi elle n'est pas utilisée dans ce livre

Je me crois aussi conscient que quiconque de la nécessité de ne rien lâcher en matière de combats pour l'égalité de tous et les droits de chacun. La langue ne se parlant et ne s'écrivant que dans un contexte social et politique, elle n'est jamais complètement innocente des préjugés et des stéréotypes qu'elle véhicule, dans son lexique et dans ses structures grammaticales. Cela ne m'a pas paru une raison suffisante pour adopter l'écriture inclusive. Et encore moins pour substituer à nos vieux pronoms genrés : *elle*, *lui*, des termes neutres (« iel », « ul », « ellui », etc.). Ces combats sont à mes yeux de mauvais combats, où se dilapident aujourd'hui des trésors d'énergie qu'il serait urgent d'employer ailleurs.

Non qu'il y ait des causes mineures qu'il faudrait oublier tant que des problèmes plus graves ne seront pas réglés. Qu'il y ait des enfants malheureux ne fait pas une raison de ne pas se soucier de la souffrance des bêtes ou de la protection des arbres. Mais c'est mal défendre la cause de l'égalité entre hommes et femmes que de charger la langue de complications qui rendront plus difficile encore son apprentissage aux écoliers, collégiens et lycéens (voire étudiants) dont il est déjà trop clair qu'ils ont les plus grandes difficultés à la maîtriser, même à un niveau élémentaire.

Je continue de croire à la puissance des livres et de la lecture pour défendre toutes les justes causes et éclairer tous les bons combats. À quoi sert d'apprendre la langue inclusive à des élèves quand on constate – je l'affirme – qu'à peine un bachelier sur cent est aujourd'hui à même de comprendre la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Je ne dis pas : de la commenter historiquement ou philosophiquement, mais simplement de s'approprier le sens des articles. Cela est un fait. Alors, pensez les livres de Simone de Beauvoir ou Judith Butler !

L'urgence absolue, pour qui est soucieux de la défense des droits, est de donner à chacun la possibilité d'accéder à l'écrit. Pour la connaissance, pour la conscience politique, pour le plaisir de goûter les belles œuvres. Donc, il faut apprendre la langue. Et, en l'apprenant, mesurer le poids écrasant de l'histoire sociale et idéologique dont elle est chargée. Il y a dans cette histoire de l'inégalité, de l'oppression, de la stigmatisation, autant qu'on voudra. Mais d'abord, il n'y a pas que cela. Et ensuite, nous savons ce qu'il est advenu des tentatives de fonder le nouveau sur la dévastation de l'ancien. Plutôt que d'effacer les survivances d'un passé qu'on veut dépasser, apprenons à nos élèves à déceler dans leur langue les vestiges de ce passé, à suivre les traces qui remontent vers les étymologies, mais aussi vers les traditions et les préjugés dont elles sont porteuses.

« Un homme savant, disait Alain, a compris un certain nombre de vérités ». Rendons nos élèves suffisamment savants pour comprendre la vérité de l'égalité de tous les humains : apprenons-leur la biologie et toutes les sciences humaines. Mais Alain ajoutait qu'« un homme cultivé a compris un certain nombre d'erreurs. Et

voilà toute la différence entre l'esprit droit et l'esprit juste. L'esprit droit surmonte l'erreur sans la voir; l'esprit juste voit l'erreur; et certes il n'y veut pas tomber, mais il y veut descendre¹ ».

1. Alain, *Propos* du 17 mars 1922. *Vigiles de l'esprit*, XXXI. Bibliothèque de la Pléiade, tome I, p. 378.

L'humain dans le monde

La vie psychique : aspect cognitif

ÂME / ESPRIT / PSYCHISME

Les notions d'âme, esprit et psychisme renvoient à un ordre différent de la matière et des corps physiques, spécialement du corps humain. Depuis ses commencements, la philosophie interroge la nature de tels êtres, leur rapport à la matière et au corps. La question de leur existence même est posée.

L'étymologie nous parle d'abord de *vie*. *Anima* et *spiritus*, c'est ce qui anime et fait vivre. C'est le souffle vital. Rendre l'âme, c'est littéralement *ex-spirer*. Si l'esprit est principe de vie, on comprend en quel sens on parle de l'esprit d'une loi, ou d'une doctrine. « La lettre tue, c'est l'esprit qui fait vivre », dit la *Deuxième Épître* de Paul aux *Corinthiens* (3, 6). On sait ce que veut dire, pour une loi, rester « lettre morte ». À un niveau plus élevé, l'esprit est ce sans quoi l'homme ne peut pas véritablement accéder à une vie humaine. « *L'esprit*, dit Marcel Conche, est la capacité d'ouverture au monde des idées et aux valeurs culturelles » (*L'Aléatoire*, PUF, 1999, VIII, 5). L'activité spirituelle est à l'humain complet comme l'air que son corps respire.

Les notions d'âme et d'esprit affichent une forte coloration spiritualiste. Ces mots suggèrent déjà par eux-mêmes l'existence de réalités séparées, indépendantes de tout substrat corporel ou matériel. Âme et esprit sont alors des réalités possédant une essence propre, et assumant des fonctions particulières. Ces fonctions peuvent relever de la pensée entendue au sens large : cognition (raison, mémoire, imagination) et affectivité (tendances, désirs, passions) ou encore morale (volonté, libre arbitre). On peut aussi confier à l'âme l'ensemble des activités relevant de la vie organique, comme le fait Aristote, pour qui l'âme (*psychè*) rend compte aussi bien de la croissance d'une plante (âme végétative) que de la motricité ou de la sensibilité de l'animal (âme sensitive et motrice) ou de l'intelligence humaine (âme intellectuelle). Dans la conception chrétienne, l'âme demeure un principe vital créé et implanté en l'homme par Dieu. Elle ne se réduit pas, comme chez Descartes, à ses fonctions de perception, d'intellection ou de volonté.

Quoi qu'il en soit, *âme* est un mot qui désigne toujours plus ou moins une chose, un être – pour les philosophes assez souvent une *substance* – mais liée à une réalité d'ordre corporel ou matériel, ce qui n'est pas le cas de l'esprit, qu'on peut concevoir libre de toute relation à de la matière ; par exemple en Dieu, pur Esprit (majuscule). Il n'y a point d'âme qui ne soit l'âme de quelque chose ou de

quelqu'un (jusqu'à « l'âme du complot »), ce qui confère à l'âme une individualité. Il y a de l'âme à l'esprit la même différence que du corps à la matière. On peut dire *la* matière, *l'*esprit; on parle plutôt d'un corps, d'une âme. L'âme est toujours, virtuellement ou actuellement, ce qui habite et anime un corps; donc ce qui se définit et se pense dans son rapport avec ce corps. Il faut lire là-dessus l'*Alcibiade majeur* de Platon, où Socrate aide Alcibiade à trouver le chemin du « Connais-toi toi-même ». À la question: « Qui suis-je? », la réponse est: une âme.

Dans une large mesure, la notion d'âme est solidaire d'une anthropologie dualiste, donc spiritualiste. Elle dépend souvent étroitement de croyances religieuses et s'articule à une problématique du salut personnel. Mais la reconnaissance du caractère éminemment spirituel de l'existence humaine n'oblige pas à adopter une métaphysique spiritualiste. Les philosophes matérialistes de l'Antiquité, qu'ils soient atomistes (comme Démocrite, Épicure et Lucrèce), ou qu'ils adhèrent à une autre représentation de la matière (comme les Stoïciens) ne nient pas que l'homme ait une âme. Ils la conçoivent comme une chose corporelle, un agrégat d'atomes dans le premier cas, une parcelle du feu divin dans le second. Les neurosciences suggèrent aujourd'hui fortement que l'activité mentale de l'homme se trouve dans une dépendance étroite avec le fonctionnement cérébral, voire qu'elle n'est rien d'autre que ce fonctionnement. Rien ne dit que la vie spirituelle de l'homme ne puisse trouver sa cause dans le fonctionnement de son corps – plus spécialement de son cerveau – sous la condition, bien sûr, que ce corps et ce cerveau soient en relation constante avec d'autres corps et d'autres cerveaux, tout cela dans un monde qui définit pour l'homme l'univers de la culture.

Tant que l'esprit est conçu comme un être distinct (au sens de l'anglais *spirit*), il ne peut avoir d'essence qu'immatérielle. Mais le mot *esprit* peut aussi (au sens de *mind*) désigner un ensemble de manifestations typiques de la vie humaine. Plutôt qu'une chose ou un être, c'est un certain type et un certain niveau d'activité, auxquels n'accèdent pas les bêtes, faute d'une organisation suffisante. Âme et esprit cessent alors d'être des entités séparées, d'essence particulière, pour devenir des réalités naturelles, susceptibles d'une approche naturaliste, de type objectif. C'est ce que signifie la notion de *psychisme*. Le psychisme, c'est la pensée objectivée, étalée sous le regard du théoricien: psychologue cognitiviste, ou du thérapeute: psychiatre, psychanalyste. Ce n'est pas un mot qu'on emploie pour parler à la première personne de son expérience propre. On dira: « je pense », on parlera de ses pensées. La notion de psychisme rompant le lien avec la subjectivité, introduit la possibilité de concevoir un psychisme inconscient, par essence inaccessible au point de vue subjectif.

► Conscience / pensée.

CONSCIENCE / PENSÉE

Le mot de pensée est de signification très large. Il peut désigner toute l'activité psychique de l'homme, tous les phénomènes de nature mentale, et englober ainsi la mémoire, l'imagination, l'affectivité. Il peut aussi, en une acception plus étroite, renvoyer au seul domaine de l'activité intellectuelle. Ce sens correspond à l'usage transitif du verbe : « penser la vie, disait Hegel, voilà la tâche ».

Il n'est pas très aisé de définir la conscience, mais ce mot n'en renvoie pas moins – contrairement au précédent – à un foyer unique de significations.

La conscience est une capacité ou une propriété spécifique de certains êtres, qui se caractérise par une connaissance intuitive – plus ou moins claire et distincte – que ces êtres ont d'eux-mêmes, de leur existence, de leurs états, et éventuellement du monde extérieur. Être conscient, c'est être présent à soi et au monde. La perte de conscience est perte de cette connaissance (sommeil sans rêve, évanouissement, syncope, mort).

La conscience n'est pas le fait premier, mais seulement une certaine occurrence de la vie psychique ou mentale. On distingue donc traditionnellement, à l'intérieur de la vie psychique, une activité consciente et une activité inconsciente.

La notion d'inconscient ayant été popularisée par la psychanalyse freudienne, il faut distinguer cet inconscient freudien – cristallisation de pulsions refoulées, liées principalement à la sexualité – de l'inconscient cognitif, dont l'affirmation et l'étude sont complètement indépendantes de l'héritage psychanalytique. L'existence, connue depuis des siècles, de processus psychiques échappant à notre conscience ne requiert pas que la théorie freudienne soit vraie.

Enfin, il faut distinguer la conscience psychologique, qui vient d'être décrite, de la conscience morale, cette voix par laquelle s'exprime en nous l'exigence portée par les valeurs et les obligations morales.

- Âme / esprit / psychisme. Intention / intentionnalité. Subconscient / inconscient.

ENTENDEMENT / INTELLECT / INTELLIGENCE

C'est la puissance de comprendre. En un sens un peu vieilli, « entendre » signifie « comprendre ».

Entendement et *intellect* sont quasiment synonymes et désignent cette faculté de l'esprit qui conçoit les idées abstraites et saisit leurs rapports. Cette faculté, présente en tous les hommes, collabore avec la sensibilité, l'imagination, la mémoire, l'affectivité et la volonté dans l'activité de connaissance et dans l'action.

Le mot *intelligence* désigne la même faculté, mais considérée au point de vue de sa capacité plus ou moins grande à résoudre les problèmes impliquant la saisie d'idées abstraites et de rapports. Même si nul n'ignore les problèmes méthodologiques que pose sa mesure scientifique, l'intelligence est supposée varier sur une échelle de grandeur. Elle est aussi susceptible de variations qualitatives, selon le type d'objets auxquels elle s'applique avec le plus de bonheur. Dans l'*Anthropologie* (§ 40 sq.), Kant en détaille les différentes espèces. Mais toujours l'intelligence est une aptitude à réagir adéquatement à des questions et des situations nouvelles. C'est la faculté de s'adapter, par opposition à l'instinct, figé dans des réactions programmées.

➤ Abstrait / immatériel. Concept / notion. Concret / réel

PERCEPTION / SENSATION

Perception et sensation nous sont données par les sens, mais d'une part renvoient à des expériences différentes, d'autre part ne concernent pas au même titre les cinq sens et ne se limitent pas non plus à eux. La tradition bouddhique distingue perceptions et sensations, en classant ces dernières (*vedanā*) en trois catégories : agréables, pénibles et indifférentes. Tandis que la perception (*samjñā*) reconnaît les objets et leur donne un nom.

Condillac (1714-1780) définit la perception : « L'impression qui se produit en nous à la présence des objets ». Il n'y a perception que d'un *objet* : je vois une maison ou un enfant, j'entends un avion, je touche un stylo. La perception est un certain rapport de la conscience aux objets, rapport par lequel ces objets lui apparaissent comme existant réellement, c'est-à-dire comme extérieurs à elle. Ce qui n'est pas le cas dans l'imagination ou la mémoire ; quand j'imagine ou me souviens, je sais que ma représentation mentale n'a aucune autre réalité que celle que ma conscience lui confère.

Toute perception mobilise des sensations, qui résultent d'une action physique des corps extérieurs sur le mien et sans laquelle rien ne serait perçu. Une rose n'est pas une sensation, mais un objet perçu. En revanche une couleur, un contact, une odeur, une saveur, le froid et le chaud sont des sensations. Mais toute sensation ne procède pas de l'un des cinq sens. La fatigue, les nausées de l'indigestion, l'effort, la douleur, l'orgasme, sont des sensations qui exigeraient une classification très rigoureuse et nuancée. Toute sensation n'est pas rapportée à une cause extérieure. La soif, la faim sont clairement perçues comme provenant de notre propre corps. Une sensation est donc un état de la conscience, qui consiste en une expérience essentiellement qualitative, extrêmement difficile à expliquer : allez donc dire à celui qui n'en a jamais mangé en quoi consiste la différence entre les saveurs de la pêche, de l'abricot et de la mangue. La sensation n'en est pas moins susceptible de degrés : l'acier de la clef est plus lisse que le morceau de craie, qui est lui-même plus lisse que le papier de verre ; une morsure de vipère est plus douloureuse qu'une piqûre de moustique.

Tous nos sens ne sont pas égaux devant la perception. Voir (un homme), entendre (une cloche), toucher (la poignée d'une porte) suffisent pour qu'il y ait perception. Une odeur, une saveur, ne déterminent pas un objet identifiable. Si je sens très fort une odeur très caractéristique, cela ne suffit pas encore pour qu'un objet soit donné et identifié, même si j'en soupçonne la présence.

On peut jusqu'à un certain point regarder les sensations comme la matière première sur laquelle se construit la perception ; les sensations sont les données brutes de la perception. Il n'y a pas de perception sans sensation, mais l'inverse est possible : si je me pique à une aiguille en fouillant dans une boîte, j'éprouve une sensation, mais rien n'est perçu. Pour avoir la perception de cette aiguille, il faut la voir ou la manipuler. À cette matière première, une forme doit être donnée. Nos organes des sens ne suffisent pas pour assurer la perception des objets. Il y faut l'intervention de l'entendement, qui procède à notre insu à des jugements, mais aussi de la mémoire et de l'imagination, car percevoir consiste toujours à reconnaître et à anticiper.

Toutefois, ce schéma d'une perception consistant dans une mise en forme de données brutes fournies par les sens ressemble davantage à une reconstruction *a posteriori* qu'à un processus réel. De ce qu'on regarde les sensations comme premières, il ne faut pas conclure que nous recevons d'abord des sensations à partir desquelles nous composons, dans un second temps, des perceptions. Dans l'expérience psychologique de la perception, les objets nous sont donnés d'emblée, comme des présences séparées, indivisibles et identifiables. L'analyse les décompose en sensations, mais la phénoménologie, par exemple chez Merleau-Ponty, a montré que ces prétendues « données immédiates » étaient en fait des abstractions (*Phénoménologie de la perception*). Ce qui ne veut nullement dire qu'elles sont privées d'existence, puisqu'au contraire elles conditionnent les perceptions. Mais que leur existence doit être comprise à partir de la physique des corps extérieurs et de la physiologie du corps propre davantage que de mon expérience subjective.

SUBCONSCIENT / INCONSCIENT

Deux notions très souvent confondues par ceux qui croient s'inspirer de la psychanalyse et parlent vaguement de quelque chose que Freud avait pris la peine de définir très précisément.

Le mot *inconscient*, à la fois adjectif et substantif, est un nœud de difficultés sémantiques. Est inconscient, d'abord, ce qui est dépourvu de conscience, tel le jeu des forces naturelles, y compris dans le fonctionnement organique de notre corps : nul n'a conscience de la production de ses propres globules rouges, ni même des phénomènes neuronaux pourtant à l'origine de la conscience. Inconscient, ensuite, celui qui a perdu conscience (le blessé) ; on dit en ce sens « perdre connaissance », ce qui est riche d'enseignements : la conscience est toujours connaissance (dans « conscience », il y a *science*). Inconscient, enfin, celui qui n'a pas une juste

conscience des réalités (des dangers le plus souvent). On remarque que l'adjectif est toujours pris, dans les acceptions précédentes, privativement : est inconscient celui à qui *manque* quelque chose. Dans *aucun* de ces cas, il n'est question d'un inconscient, et le substantif ne s'applique donc pas.

Parler, comme Freud et la psychanalyse, d'un inconscient, c'est évoquer non pas un manque, une privation, mais un être, un *quelque chose* qui serait observable, susceptible de produire des effets. Qu'est-ce, en ce sens, que l'inconscient ? Toute l'œuvre de Freud et de ses disciples est une tentative pour répondre à cette question, et d'abord pour établir l'existence de l'inconscient comme instance du psychisme. Disons seulement que Freud définit l'inconscient par le *refoulement* de représentations et désirs, interdits d'accès à la conscience par un phénomène de *censure*. Il arrive que ce refoulement provoque des troubles psychiques, jusqu'à rendre invivable l'existence du malade. La cure psychanalytique vise alors à délivrer le malade de ce retour pathogène du refoulé en livrant aux représentations et désirs refoulés un accès à la conscience.

Freud n'a nullement introduit l'idée de processus inconscients en l'homme. Cela était connu bien auparavant, et de nombreux philosophes, de Platon à Schopenhauer en passant par Spinoza et Leibniz, en ont fait la théorie. Mais il a introduit l'idée d'une *topique* du psychisme, c'est-à-dire de sa structure différenciée en systèmes organisés comme un tout fonctionnel. On ne peut donc se référer à l'inconscient freudien hors d'un contexte conceptuel contraignant. Sortie de ce contexte, la notion n'a plus aucun contenu précis.

C'est ce qui arrive avec l'idée de *subconscient*, qui n'appartient pas au lexique de la psychanalyse. Le mot désigne en psychologie tout ce qui se situe en deçà du seuil de la conscience, et peut néanmoins y faire irruption à la faveur de certaines circonstances. Après l'avoir un moment utilisée, Freud a rapidement rejeté cette notion, qui laissait supposer quelque chose comme une conscience atténuée, de la même nature que la conscience.

➤ Conscience / pensée.

INSTINCT / RÉFLEXE

Instinct et réflexe déterminent l'action indépendamment de toute volonté délibérée. Cette action est toujours en fait une *réaction* programmée à un certain type de stimulus.

L'instinct est un ensemble d'aptitudes innées propres à une espèce et qui détermine tout membre de cette espèce à adopter certains comportements adaptés. Par exemple l'instinct qui pousse l'animal à téter dès sa naissance, ou à rechercher le partenaire sexuel. L'instinct se transmet biologiquement, par

les gènes. Toutefois sa mise en œuvre peut supposer un certain apprentissage, souvent par imitation. La part instinctive dans les comportements humains fait l'objet d'interminables débats.

En revanche, il n'est pas discutable que l'homme possède, comme tout animal, des réflexes. On entend par réflexe un comportement automatique, qui peut n'être pas conscient, où la volonté n'agit point, en réponse à une stimulation quelconque. Contrairement à l'*instinct*, qui est toujours inné, le réflexe peut s'acquérir. Il est dit *conditionné* lorsqu'il est associé à un stimulus au moyen d'un apprentissage, comme dans le célèbre exemple du chien de Pavlov, qui se met à saliver en entendant une sonnerie que l'animal a appris à relier avec l'imminence du nourrissage.

➤ Sociologie / sociobiologie.

BÊTISE / SOTTISE

Deux manières de manquer d'esprit. Quand elles qualifient une parole ou un acte, ce sont des fautes, qu'on aurait pu éviter par moins de légèreté, moins de précipitation. De là la dimension morale de ces notions, qui dénotent un manquement autant qu'un manque. Lorsqu'elle caractérise un individu – et non seulement une parole ou une action ponctuelle – la sottise est le vide d'un esprit qu'on a laissé sans instruction ni sagesse, et sans moyen d'en acquérir. La bêtise est plutôt un trop-plein : d'idées reçues, de préjugés, de formules toutes faites. La satire de la bêtise fournit à Flaubert la matière d'un *Dictionnaire des idées reçues*. On connaît les personnages de *Madame Bovary* : le pharmacien Homais, l'abbé Bournisien. « À peine commencées, dit Alain Finkielkraut, on sait comment leurs phrases vont finir » (*La sagesse de l'amour*, chap. III : « De la bêtise »). Des « phonographes » disait Alain (*Propos* du 22 octobre 1907).

MORBIDE / MACABRE

L'adjectif « morbide » est souvent rapporté, à cause de la proximité phonétique, à ce qui concerne la mort ; et ainsi confondu avec « macabre ». Mais « morbide » ne renvoie qu'à la maladie, souvent avec une nuance dépréciative de perversion malsaine (une « curiosité morbide »). En démographie, le taux de morbidité est une mesure du nombre de malades dans une population donnée sur une durée déterminée.

La vie psychique : rapports interindividuels et affectivité

BESOIN / DÉSIR / TENDANCE

Nous savons qu'un besoin n'est pas la même chose qu'un désir, mais il nous arrive assez souvent de traiter nos désirs comme s'ils étaient des besoins. De là déception, frustration, malheur. Il importe donc à la vie éthique de distinguer ces deux manières de tendre vers quelque chose, souvent de manquer de quelque chose.

Besoin

Il n'y a besoin que sous deux conditions, positive et négative.

Condition positive: la vie. On dira que les poissons de la rivière ont besoin d'eau, mais pas que la rivière a besoin de la pluie. Pourquoi? Parce que le poisson tend à persévérer dans son être de poisson, s'efforce de rester un poisson, donc un poisson vivant. Hobbes et Spinoza appellent *conatus* cette tendance essentielle, visible dans la morphologie et le comportement du poisson (→ *Amour-propre / amour de soi*). La rivière, elle, ne tend à rien du tout. On dira en temps de sécheresse que les rivières auraient besoin d'une bonne pluie. Façon de parler: c'est *nous* qui avons besoin qu'il y ait de l'eau dans les rivières. Le besoin caractérise donc la vie. On parle certes de besoin pour des choses non biologiques: une société peut avoir besoin de paix, un État d'autorité, une association d'argent. Mais cela signifie seulement que toute vie n'est pas d'essence biologique. Les sociétés et institutions humaines sont aussi exposées à la maladie et à la mort.

Condition négative: la finitude. Pas de besoin sans un manque possible ou effectif. Ces deux aspects correspondent aux deux usages de l'expression « avoir besoin ». On dira que les hommes ont besoin de sommeil (ils ne peuvent se passer de dormir); je dirai, si je n'ai pas assez dormi, que j'ai besoin de sommeil (il faut que dorme, maintenant). Si je suis exposé à manquer de quelque chose, c'est que je ne me suffis pas complètement. Le besoin est la marque de la finitude. Le besoin est donc le lot de tout être vivant fini. Une pierre n'a pas de besoin parce qu'elle ne vit pas. Dieu n'en a pas davantage, parce qu'il est infini (ce qui ne l'empêche pas d'avoir des exigences!).

Définition: on appelle besoin toute nécessité à laquelle doit impérieusement satisfaire un être vivant fini sous peine de mort.

Certains désirs coïncident avec des besoins: si je suis épuisé, mon besoin de sommeil se traduira par un désir d'aller me coucher. De même si j'ai très faim ou très soif. C'est ce qu'Épicure, dans la *Lettre à Ménécée*, appelle les désirs naturels et nécessaires. En revanche, si je désire intensément une femme, il y aurait quelque malhonnêteté à faire passer mon désir pour un besoin physiologique, dont la non-satisfaction compromettrait ma santé (désir naturel non-nécessaire). Inversement, un besoin peut exister sans désir: celui qui manque de calcium, de magnésium, d'instruction ou de liberté n'en éprouvera pas nécessairement le désir.

C'est que tout besoin n'accède pas, par sa seule nature de besoin, à la conscience. Tandis qu'il est de l'essence du désir d'être conscient¹. Spinoza définit le désir: « tendance accompagnée de conscience ». Il faut donc définir la tendance.

Tendance

C'est une puissance qui a son siège dans un être, et qui dirige cet être dans un sens déterminé. Non seulement cette tendance n'est pas toujours consciente, mais elle ne s'actualise pas nécessairement. Elle existe comme virtualité inscrite dans l'être, mais ne s'exerce comme force produisant des effets que sous certaines conditions, à la fois internes et externes. La plante, l'animal, sont animés de tendances, qui peuvent prendre la forme du tropisme (phototropisme: tendance vers la lumière; héliotropisme: vers le soleil, comme le tournesol) ou de l'instinct (de conservation, sexuel, grégaire, etc.). La tendance se manifeste comme désir lorsque l'être qu'elle anime en devient conscient.

Mais la définition de Spinoza demande à être complétée.

Désir

D'abord, je ne tends pas seulement vers l'objet. Je tends vers sa possession, sa consommation. Le désir aspire à prendre, à absorber, à jouir de l'objet. En même temps qu'il tend vers l'objet, mon désir tend vers le plaisir que je crois lié à la possession de l'objet.

Dans le désir, la conscience n'accompagne pas seulement la tendance, elle est habitée par cette tendance. Je ne suis pas seulement conscient de désirer. Ma conscience *est* désir. Je suis le sujet actif d'une tendance. Ce désir que j'éprouve est *mon* désir, même si je le désapprouve, même s'il m'inspire de l'horreur. « Le désir, dit Sartre, me *compromet* ». Je peux bien entendu m'interdire de satisfaire un désir, ce pourquoi désirer n'est pas encore vouloir.

1. La psychanalyse nous parle certes de désirs inconscients, mais 1) le terme de désir n'est peut-être pas ici le plus pertinent; 2) pour n'être pas conscients, les désirs n'en expriment pas moins une structure de nature psychique, qui leur confère une signification.

Pourquoi employé seul, quand rien ne le spécifie, le mot *désir* désigne-t-il l'appétence sexuelle? Parce que cette dernière, justement, ne traduit pas un besoin. Dans le désir sexuel, je suis en présence d'une force venue du fond de l'évolution biologique, et renforcée par la pression sociale; en même temps, je suis placé devant l'obligation d'en rester maître. De là la signification éthique particulière de cette expérience.

La conscience ne me fait pas seulement connaître à moi-même comme tendance vers l'objet, elle me représente l'objet. Lorsque je désire, je sais non seulement que je désire, mais aussi ce que je désire. Ce qui donne tout loisir à la conscience de déployer son invention: elle peut me représenter l'objet autrement qu'il n'est, ou hors de sa présence immédiate. On peut désirer ce qui est loin, ou bien ce qui est disparu, ou encore ce qui nulle part n'a jamais existé. Le désir s'excite peut-être même à proportion de cette absence, parce que l'absence fait obstacle, et que l'obstacle le fortifie (Montaigne, *essais*, II, 15: *Que notre désir s'accroît par la malaisance*). C'est là l'un des ressorts les plus puissants de l'art érotique, qui est un art de faire durer le désir.

Ce qu'on désire n'est donc jamais l'objet tel qu'il est, dans sa réalité, mais l'objet tel que la conscience se le représente. On se reportera aux célèbres analyses de Stendhal sur l'amour (*De l'amour*, livre I^{er}, chap. II, « La cristallisation »). Le désir ouvre un champ infini au travail de l'imagination, qui à son tour nourrit le désir. Mais l'imagination peut fonctionner comme une redoutable puissance d'illusion. On est ici à la source de toute une tradition critique du désir, comme puissance de malheur et de perte. Car si le désir n'est pas le besoin, il peut en revêtir l'apparence. Notre société contemporaine est une merveilleuse et effrayante machine à fabriquer de la dépendance à l'égard de ces « faux besoins », expression qui soulève à son tour de redoutables difficultés.

► Dépendre de... / être dépendant de...

DÉSIR / ESPÉRANCE / VOLONTÉ

Ce que je désire, veux ou espère est toujours un objet auquel j'aspire, vers lequel je tends. Cette aspiration se manifeste nécessairement par un état de mon esprit, quelquefois (mais pas toujours) par une action de mon corps. Bien que le langage courant les confonde allègrement, il existe de grandes différences entre désirer, vouloir et espérer.

On le sait d'expérience: désirer n'est pas vouloir. Je peux désirer sans vouloir (un objet de consommation, une personne); c'est l'expérience de la tentation, quand j'y renonce. Je peux vouloir sans désirer (prendre un médicament, aller chez le dentiste). Je reste pour travailler au lieu d'aller me promener, parce que ma volonté l'emporte sur mon désir. Il arrive toutefois que ma volonté s'accorde avec mon désir et le seconde, par exemple lorsque je fais mes bagages pour le voyage dont j'ai rêvé toute l'année. Alors, c'est la joie!

L'espérance est plus intimement solidaire du désir, parce qu'il n'est pas possible d'espérer quelque chose sans le désirer. Réciproquement, il est très difficile de désirer quelque chose sans en faire l'objet d'une espérance. C'est néanmoins possible, comme on verra, et certains philosophes voient même dans cette séparation le commencement de la sagesse.

Désirer

Le désir met en jeu un *sujet* désirant, et un *objet* désiré. Je désire ce chou à la crème. Valmont désire séduire la Présidente de Tourvel (plus qu'il ne la désire elle-même), Iznogoud désire être calife à la place du calife. Il y a, du sujet à l'objet, un mouvement orienté. Spinoza définit le désir : « tendance accompagnée de conscience » (*Court Traité*). Mais je ne tends pas seulement vers l'objet. Je tends vers sa possession, sa consommation. Le désir aspire à prendre. Et tout cela pour jouir. En même temps qu'il tend vers l'objet, mon désir tend vers le plaisir que je me représente lié à la possession de l'objet. Dans le désir, la conscience n'accompagne pas seulement le désir, elle *est* désir. On ne constate pas qu'on désire comme on constate qu'on a des boutons. Ce désir que j'éprouve est *mon* désir, même si je le désapprouve, même s'il m'inspire de l'horreur. On ne peut donc accepter sans réserve la formule de Goblot : « Le désir est un attrait que l'on subit, la volonté un pouvoir que l'on exerce ». Sartre est plus fin : « Le désir me *compromet* », parce que mon désir, c'est moi.

Le désir n'est donc aucunement du domaine de l'irréel, du rêve, du fantasme, il a sa réalité bien réelle. Certes on peut désirer ce qui n'a jamais existé nulle part, ce qui n'existe pas encore (les prochaines vacances) ou bien ce qui n'existe plus. On peut désirer l'impossible (la présence d'un disparu). Le désir n'en est pas moins réel pour cela.

Vouloir

Supposons que j'aie à travailler, mais plutôt envie de me promener. Et que finalement, j'aille me promener. Pourrai-je dire que ce que je voulais véritablement, c'était travailler ? Mes actes le démentiraient. Ce que je veux vraiment, c'est ce que je fais. À celui qui déclare qu'il veut arrêter de fumer et que je vois la cigarette au bec, je dis : « Tu souhaites arrêter de fumer, tu espères arrêter de fumer, tu voudrais bien arrêter de fumer. Mais ne viens pas dire que tu le *veux*. Ce que tu *veux*, à l'instant même, c'est fumer ». Sa volonté d'arrêter de fumer s'arrête à la *velléité*.

On ne veut donc (véritablement) que ce qu'on fait, on ne fait jamais que ce qu'on veut. Schopenhauer le dit lumineusement : « Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. L'acte de la volonté et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait » (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, II, 18).

On croit que parce qu'on fait une chose à contrecœur, on ne la veut pas. Mais si on la fait, c'est bien qu'on la veut. C'est volontairement qu'élèves et professeurs viennent au lycée, même les matins où le réveil les tire du sommeil le plus profond, ou du rêve le plus délicieux. Celui qui, sous la menace de mort, donne ses compagnons, ne peut pas dire qu'il n'a pas voulu trahir. Il doit dire qu'il a préféré la trahison à la mort, qu'il a choisi la trahison contre la mort. Épictète : « Si l'on me menace de mort, dis-tu, on me contraint ? Ce n'est pas cette menace qui te contraint d'agir, c'est l'opinion que tel ou tel acte est préférable à la mort ; c'est donc bien encore ton jugement qui t'y oblige ; c'est la volonté qui oblige la volonté » (*Entretiens*, I, xvii, 25-26). Il pourra bien sûr rétorquer qu'il n'a jamais voulu ni choisi la situation qui lui imposait une telle alternative : trahir ou mourir. Et pourtant si ! En entrant dans la clandestinité ou la résistance, il savait à quoi il s'exposait. Et c'est tout à son honneur d'avoir fait ce choix.

« Tout vouloir est un vouloir-faire », dit Ernst Bloch dans *Le principe espérance*. Le rapport du vouloir au faire est si intime qu'il n'y a pas de sens à vouloir là où aucune action n'est possible. Il n'y a que les enfants pour « vouloir » la Lune. Au-delà ou en deçà d'une action possible, il n'y a que l'espérance ou le souhait.

On ne veut que ce qu'on fait : cela ne veut pas dire qu'on ne veut que ce qu'on est en mesure d'*obtenir*. Inséparable de l'action, la volonté doit être dissociée du succès. Une volonté véritable peut se heurter à des obstacles insurmontables. Une velléité peut inversement être secondée par des circonstances favorables et aboutir. *On ne fait que ce qu'on veut* : cela ne veut pas dire qu'il ne m'arrive que ce que j'ai voulu. Il m'arrive des tas de choses que je n'ai pas *faites*. Tomber malade, être volé ou frappé, ce n'est pas « faire ».

Rapports de la volonté et du désir

L'expérience d'un conflit entre désir et volonté est toujours une expérience privilégiée de l'un et de l'autre. Le moment de la décision et de l'action est le test où se révèlent leurs puissances respectives. De tous ces désirs qui se bousculaient en moi, je sais auquel je suis prêt à apporter le soutien d'une volonté effective. Nulle part la volonté ne s'éprouve, ne se prouve mieux que dans le sacrifice, le renoncement. Jamais le désir ne montre mieux sa force qu'en submergeant la volonté. Le sacrifice de certains désirs me révèle contradictoirement 1. que je les tiens pour seconds, puisque j'y renonce 2. qu'ils sont réellement mes désirs, puisque leur sacrifice m'est pénible et continue de l'être après que j'y ai renoncé. Symétriquement, la défaite de la volonté révèle 1. que je ne voulais pas vraiment ce que je croyais vouloir, que j'ai peut-être constitutivement une volonté faible 2. qu'en un sens je voulais tout de même, puisque je ne peux céder sans remords.

On ne peut cependant opposer volontés et désirs dans un pur face-à-face, comme extérieurs et étrangers les uns aux autres. Car si l'on peut vouloir quelque chose sans le désirer (ou le désirer sans le vouloir), il n'y a pas de volonté sans qu'un désir la soutienne.

Quand je veux sans désirer: ce que je veux correspond aussi à un désir, est soutenu par un désir. Je *veux* boire ce verre de médicament amer, ou passer une heure sur le fauteuil du dentiste, sans *désirer* rien de cela *en tant que tel*. Mais la volonté de me soigner ne se comprend que relativement au désir de conserver ou de recouvrer la santé. De même la volonté de travailler, relativement au désir d'une bonne note, de réussir le concours.

Quand je désire sans vouloir: je désire cet objet qui me coûterait trop cher (tentation déraisonnable). Mais à ce désir ne s'oppose pas seulement une volonté soutenue ou guidée par la raison. Ce désir rencontre sur sa route d'autres désirs (préserver l'équilibre de mon budget, d'autres objets que je pourrai m'offrir si je me refuse celui-là).

Vouloir, ce n'est donc jamais simplement faire donner la volonté contre les désirs. Manquer de volonté, ce n'est jamais laisser la volonté être submergée par les désirs. C'est choisir certains désirs plutôt que d'autres, élire et sacrifier.

Espérer

L'espérance est la forme que prend le désir lorsqu'il est, quant à son objet, ignorant et impuissant. J'espère qu'il est bien arrivé, qu'elle m'aime, qu'il fera beau demain, parce que je désire tout cela; j'espère dans la mesure où tout cela échappe – au moins pour une part – à ma connaissance et à mon pouvoir. Cette part est celle de l'espérance.

Dans la mesure où j'ai prise sur les choses, par la connaissance ou par l'action, je n'ai plus à espérer. Soit je jouis de la satisfaction du désir: je n'espère plus que mon ami a fait bon voyage si je sais qu'il est arrivé à bon port. Soit j'agis, si je peux quelque chose pour obtenir ce que je désire: s'il ne dépend plus de moi qu'elle m'aime aujourd'hui, je peux quelque chose pour qu'elle m'aime toujours demain (lui acheter des fleurs, lui glisser un mot doux à l'oreille et un bisou dans le cou, même si ça ne marche pas toujours).

Ne pas croire que le contraire d'« espérer » est « craindre », car c'est la même chose. Impossible d'espérer quelque chose sans craindre de ne pas l'obtenir. Impossible de craindre une tuile sans espérer qu'elle tombe plutôt ailleurs! Autre erreur: croire que l'espérance porte nécessairement sur l'avenir. Je peux très bien, sachant qu'un ami se faisait opérer ce matin et attendant de recevoir des nouvelles, espérer cet après-midi que l'opération s'est bien déroulée. Ou sachant qu'il navigue en ce moment en pleine mer, espérer qu'il a beau temps.

Mais concernant l'avenir, nous sommes d'abord ignorants: nous ne savons pas de quoi demain sera fait. Nous sommes aussi largement impuissants: ce qui arrivera ne dépend pas seulement de nous, et souvent pas du tout. L'avenir étant l'objet d'un très fort investissement du désir, tous les ingrédients sont alors réunis pour que mon désir se convertisse en espérance et en crainte.

Il n'y a guère de distinction nette entre *espoir* et *espérance*. « Espoir » s'emploie en général plutôt pour des objets moins relevés et moins lointains. La perception de cette nuance ne repose peut-être sur rien d'autre que le privilège que confère au mot « espérance » son usage dans un contexte religieux. Aux portes de l'Enfer de Dante : « Vous qui entrez ici, laissez toute espérance » (citation souvent reprise à propos des camps de déportation). Mais dans les romans du XIX^e siècle, le mot « espérances » (au pluriel), désigne l'héritage qu'on peut légitimement attendre de ceux qui sont encore en vie. Alors...

Des expressions comme « espérance de vie » ou le concept – en théorie des probabilités – d'« espérance mathématique » laissent aussi penser que ce mot est préféré pour des acceptions plus abstraites, pour évoquer le sentiment en général, ou un rapport à l'avenir qui n'est même plus tout à fait d'ordre affectif.

La sagesse de l'action

En tant qu'elle caractérise le désir placé sous le régime de l'ignorance et de l'impuissance, l'espérance témoigne de notre faiblesse. Tous les candidats espèrent décrocher le concours. Mais pourquoi l'espèrent-ils ? Précisément parce qu'ils ne savent pas s'ils l'auront (ignorance), et parce qu'il ne dépend pas entièrement d'eux de l'avoir (impuissance). Mais ce n'est jamais espérer qui permet d'obtenir. Comment peut alors s'exprimer notre part de puissance ? Par la volonté, précisément, c'est-à-dire par l'action. Ne sachant pas si les sujets lui conviendront, ni s'il sera en forme le jour de l'épreuve, ni par quel examinateur il sera jugé, le bon candidat agit, c'est-à-dire qu'il fait tout ce qui dépend de lui, aujourd'hui, pour rendre demain le succès plus probable. Il travaille, et laisse « le reste aux dieux », comme dit le stoïcien.

« L'espoir fait vivre ». On connaît le dicton, et sans doute d'espérer en a-t-il sauvé plus d'un de succomber. Mais il n'est dit nulle part que l'espoir fasse vivre *heureux*. Au contraire, bien des philosophes s'accordent, d'Épictète et Marc-Aurèle à Comte-Sponville en passant par Spinoza (sans parler des sagesse orientales), pour dire qu'il n'y a pas de bonheur dans l'espérance, mais seulement dans l'action. On peut lire ici, d'André Comte-Sponville, l'article *Bonheur* dans l'*Encyclopædia Universalis*. « Que chacun, écrit Pascal, examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent ; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (*Pensées*).

Voltaire se trompe en rétorquant à Pascal que « Si les hommes étaient assez malheureux pour ne s'occuper que du présent, on ne sèmerait point, on ne bâtirait point, on ne planterait point, on ne pourvoirait à rien ; on manquerait de tout au milieu de cette fausse jouissance. [...] Il n'y a que les enfants et les imbéciles qui pensent au présent ; faudrait-il leur ressembler ? ». Pascal ne veut pas abolir tout rapport au passé et à l'avenir pour ne plus laisser subsister qu'un pur présent (le *No*

future! des Punks). Il nous enjoint de renverser l'ordre par lequel ces dimensions se déterminent réciproquement dans notre existence: ne plus verser dans le présent le poison de l'avenir (espérance, crainte) ou du passé (regret, remords), mais éclairer ce présent des leçons du passé et l'animer de nos projets d'avenir.

La morale stoïcienne est une morale du pur présent, et rejoint la maxime épicurienne du *Carpe diem*, parce que le présent est le seul temps où peut se déployer l'action. Lao-Tseu écrit dans le *Tao-Tö-King*, II: « Le saint produit sans rien s'approprier, agit sans rien attendre ».

➤ Besoin / désir / tendance. Envie / jalousie.

ÉMOTION / SENTIMENT / PASSION

Émotion, sentiment et passion appartiennent à l'univers des affects humains, c'est-à-dire de ce que nous sentons, ou plutôt ressentons, car les sensations ne relèvent qu'indirectement de l'affectivité. « Affect » doit être entendu de façon neutre quant à la valeur, et pour cela convient mieux qu'affection, qui désigne contradictoirement un attachement sentimental et une atteinte pathologique.

L'émotion est un affect passager qui nous soulève ou au contraire nous abat. Elle se traduit toujours par une modification qu'on éprouve dans son corps: on tremble et rougit dans la colère ou la honte, on pâlit et sue dans la peur, on pleure dans la tristesse comme dans la joie, le cœur accélère au coup de foudre ou quand pour la première fois on touche l'aimé. « Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue; Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue » (Racine, *Phèdre*).

Le sentiment, plus durable et plus stable que l'émotion, nous habite plus qu'il ne nous transporte. Le corps ne le manifeste pas le plus souvent, même s'il est vrai que « L'amour n'est point un feu qu'on renferme en une âme, Tout nous trahit: les yeux, le silence, la voix » (Racine, *Andromaque*). Alors que l'émotion s'impose sans notre aveu, il n'y a pas de sentiment auquel on ne prête son concours volontaire. On tombe amoureux sans l'avoir choisi, mais on n'aime pas longtemps sans le vouloir. L'amour maternel, l'amitié sont des sentiments, et peut-être exemplaires par la distance où ils se trouvent de l'émotion et de la passion.

Celle-ci l'emporte sur les deux affects précédents en cumulant les caractères qui les distinguaient: plus profondément enracinée donc plus durable que l'émotion, plus violente donc plus dévastatrice que le sentiment. Ambition, amour, haine, jalousie, sont des passions. Kant compare l'émotion à une crue qui rompt les digues, la passion à un fleuve qui creuse son lit. Il y a de la passivité dans l'état passionnel: l'âme mue par une grande passion n'est plus libre de s'en détacher. Mais on ne s'engage jamais plus activement que dans la passion. « Ma passion, disait Alain, c'est moi; et c'est plus fort que moi » (*Propos sur le bonheur*, 6).

➤ Plaisir / joie.

PLAISIR / JOIE

Plaisir et joie sont deux affects agréables, susceptibles de varier considérablement par l'intensité. Toutefois, la différence n'est pas entre eux de quantité, mais de qualité. Ce qui ne veut pas dire que l'un soit par essence meilleur que l'autre, donc préférable, mais qu'ils ne sont pas de la même nature. Cette distinction n'a pas toujours été nette, comme en témoigne l'expression « fille de joie » : un peu de plaisir, peut-être, pour le client ; mais pour les deux souvent beaucoup de tristesse.

Le plaisir est une sensation agréable de bien-être, procurée par un objet ou une situation qu'on cherchera à atteindre et conserver. Le plaisir est éphémère. Bien qu'il vienne souvent par les sens et le corps, il n'est jamais éprouvé au niveau d'un sens particulier, seulement dans telle région du corps. Il est bien clair qu'un orgasme ou un verre d'excellent vin ne satisfont pas uniquement les sens, encore moins la seule région génitale ou buccale, mais l'être tout entier qui en jouit. Il existe aussi d'authentiques plaisirs spirituels et intellectuels.

La joie est une émotion passagère qui affecte la totalité de la vie psychique d'un individu, mais plus profondément, en ce qu'elle dépend moins d'une sollicitation extérieure, et davantage d'une heureuse rencontre entre le monde et nos aspirations essentielles. Il est assez difficile de la définir. Moins tributaire que le plaisir des changements du corps, elle se traduit en revanche en lui par les manifestations communes des émotions (mouvement, rire, pleurs, etc.). Plus qu'une affection définissable, c'est une certaine tonalité de l'existence à un certain moment.

► Émotion / sentiment / passion.

DOULEUR / SOUFFRANCE

Douleur

Une douleur est d'abord une sensation pénible localisée dans un endroit du corps (migraine, rage de dents, sciatique, coliques néphrétiques). Mais on parle également de douleur morale, dans la mesure où il est possible de *localiser* l'endroit où « ça fait mal ». Le deuil, la séparation, le remords, sont des douleurs parce qu'une déchirure s'est produite en un lieu précisément identifiable de notre vie psychique. Ce qui accrédite la définition que proposait Lachelier de la douleur : « sentiment d'une lésion ». La douleur est un phénomène simple : telle cause produit mécaniquement tel effet, dont la qualité et l'intensité sont prévisibles. Je sais ce que j'éprouverai si je me coince un doigt dans une porte ou si je saisis un objet brûlant. Je peux à peu près imaginer les douleurs d'autrui, et même ce que sent mon chien quand je marche sur sa patte. Physique ou psychique, la douleur se caractérise par son insistance. C'est une présence envahissante, qui s'impose tout le temps qu'elle dure et ne se laisse pas oublier.

Souffrance

Souffrance a un sens plus large. C'est tout état conscient, qu'il soit physique ou psychique, vécu comme pénible. Toute souffrance ne découle pas d'une douleur : déception, regret, nostalgie, ne sont pas des douleurs. Toute douleur ne fait pas forcément souffrir : on peut apprécier la tension musculaire qui accompagne l'effort et les courbatures qui le suivent, ou se délecter de l'eau brûlante de la douche. La souffrance n'a pas la simplicité de la douleur, parce qu'elle résulte d'un processus réflexif d'élaboration, dans lequel celui qui souffre intègre sa situation présente et apporte sa personne tout entière, avec son caractère, son histoire, son système de valeurs. Ma douleur exprime la constitution physique ou psychique que je partage avec les êtres qui me ressemblent. Ma souffrance témoigne davantage de ma singularité personnelle. Il m'est pour cela plus difficile d'entrer dans la souffrance de l'autre. Je peux à la rigueur me représenter ce qu'endurèrent des déportés supportant la faim, le froid et l'épuisement. Il est presque impossible d'imaginer comment ils vécurent leur condition de déportés. Leurs récits seuls en témoignent. La souffrance vient ici redoubler et synthétiser une série de douleurs, en les intégrant dans une totalité vécue irréductiblement idiosyncrasique.

Devant douleur et souffrance, que faire ?

À quelques exceptions près (douleurs de la croissance ou de l'enfantement), la douleur corporelle signale un dysfonctionnement ou une pathologie, et appelle une action sur la cause, et non seulement un traitement antalgique de l'effet. Si certaines souffrances relèvent d'une thérapeutique, il n'est pas de l'essence de la souffrance de devoir être soignée, parce qu'il y a des souffrances normales. Il n'y a rien de pathologique à souffrir de la perte d'un être cher. Ce serait en un sens faire injure à cette souffrance que de prétendre la faire disparaître. Celui qui souffre ne peut pas vouloir autre chose que sa souffrance, prolongement nécessaire d'un amour auquel il tient. Cesser de souffrir, ce serait trahir. Dans ces cas-là, il ne reste qu'à laisser faire le temps, c'est-à-dire la nature. Toute souffrance n'a donc pas vocation à être soulagée. On ne parle pas sans raison de *peine* judiciaire ; la souffrance de l'enfermement ne saurait être atténuée sans perdre la signification – essentiellement expiatoire – qu'elle est censée avoir. Mais on protège les détenus de la douleur : malades, ils ont accès aux soins et aux antalgiques.

Ce n'est donc pas verser dans un dolorisme d'inspiration religieuse que de soutenir qu'il y a des souffrances qu'il faut laisser suivre leur cours. La médecine n'a certes que trop tardé à soulager la douleur des malades et des agonisants. Sans doute faut-il, dans les grands drames, des cellules psychologiques pour les victimes et leurs proches. Mais la société n'a pas vocation à anesthésier toutes nos souffrances. Si une personne souffre, il est de mon devoir de m'intéresser à elle. À elle, plutôt qu'à sa souffrance.

- Compassion / pitié.

BONHEUR / FÉLICITÉ / BÉATITUDE

Trois mots pour désigner la condition la plus désirable pour un être humain. L'idée de bonheur nous est la plus familière. Non qu'il soit aisé d'y atteindre, mais il s'agit d'une aspiration et d'une espérance qui appartiennent, au moins comme un possible, à l'horizon de nos existences. Félicité et béatitude nous apparaissent (surtout la seconde) comme des perspectives nettement plus exotiques, vaguement teintées de religion ou de mysticisme.

Bonheur

Aristote dit du bonheur : « la chose la plus désirable de toutes », fin parfaite, parce que « toujours désirable en soi-même, [...] jamais en vue d'une autre chose », qui serait alors le bonheur (*Éthique à Nicomaque*, I, 5). « Tout ce que nous choisissons est choisi en vue d'une autre chose, à l'exception du bonheur, qui est une fin en soi » (X, 6). Il suffit de considérer les hommes, et de les regarder faire. Pourquoi prépare-t-on examens et concours ? Parce que ce sont des moyens pour obtenir une qualification, et la qualification pour avoir un emploi ; l'emploi pour de l'argent, et l'argent pour vivre, pour la famille, pour des loisirs. Et famille, mari, femme, enfants, loisirs, pourquoi ? Pour être heureux, pardi ! Nous ne faisons rien – ou presque ! – que pour le bonheur, qu'en vue du bonheur ; nous ne désirons pour ainsi dire que relativement à un bonheur supposé découler de ce que nous désirons.

Pascal le répète, avec cette rudesse qui n'est qu'à lui : « Tous les hommes recherchent d'être heureux, c'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre. » (*Pensées*) Ceux-là n'ont pas cessé de désirer le bonheur, ils ont désespéré de l'atteindre.

On appelle eudémoniste toute conception qui fait du bonheur la fin suprême et la première valeur de l'existence humaine. Toute la philosophie morale des Grecs est eudémoniste. Celle de Pascal l'est aussi, quoique le bonheur ne soit pas pour lui jouissance terrestre, mais béatitude céleste, comme on verra plus loin.

Le problème, avec le bonheur, c'est que l'idée n'en est pas déterminée. Impossible de se le représenter. D'abord, il diffère d'un individu à l'autre ; et surtout, cette représentation supposerait d'intégrer un nombre infini de paramètres, dont beaucoup ne nous sont pas connus. Impossible donc d'imaginer le chemin qui y mène.

Il ne faut pas arguer de l'indétermination de l'idée de bonheur pour renoncer à en proposer une définition. Après tout, il existe une variété infinie de chaises ou de triangles, cela n'a jamais empêché de les définir. Voici la définition de Kant (*Critique de la raison pratique*, Postulats) : « Le bonheur est l'état dans le monde d'un être raisonnable à qui, dans le cours de son existence, tout arrive suivant son souhait et sa volonté ». Cette définition montre assez qu'on ne l'atteindra jamais, puisqu'un tel état supposerait la certitude que nous en jouirons toujours. Et en effet, le bonheur est « une situation telle qu'on en désirerait la durée sans changement »