

SOMMAIRE

THEME

Culture et spiritualité

Les icônes russes
par Raymond Harsch 7

(en couverture: La Vierge du Signe, Russie centrale 17^e siècle)

KUNST

Lübeck 1500



Kunstmétropole im Ostseeraum
von Eva Pasche 10

LITERATUR

Benjamin Murrelstein

Ce rabbin à qui l'on refusa le kaddish
par Marcel Kieffer 5

Friedrich Dürrenmatt

Komödie ist ein Bewusstseinsgrad
von Peter Mohr 6

nos cahiers

Kultur in Zeiten von Krisen und Terror
von Pol Schock 15

Frederick Forsyth

Ein Mann will die Welt verändern
von Rainer Holbe 16

PHILOSOPHIE

Cicéron et le «vivre ensemble»

Regards d'hier pour la société d'aujourd'hui
par Franck Colotte 2

FILM

Der französische Film

Vieles ändern, damit vieles bleibt
von Patrick Straumann 13

RUBRIKEN

Choses lues

Témoins de la vie
par Marcel Kieffer 3

D'ailleurs

Expliquer et comprendre
par Sirius 4

IMPRESSUM

Redaktion: Marcel Kieffer,
verantwortlicher Redakteur

Adresse: Die Warte / Luxemburger Wort
L-2988 Luxemburg,
T. 49 93-569

Concepts philosophiques et vie réelle

Cicéron et le «vivre ensemble»

Regards d'hier pour la société d'aujourd'hui

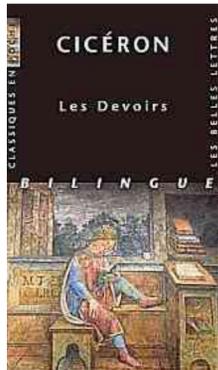
par Franck Colotte

Depuis ces dernières semaines, il n'est pas rare d'entendre parler de «crise du lien social», de la nécessité de «retisser» ce lien. Le terme désigne alors un désir de «vivre ensemble», de relier les individus dispersés, d'une cohésion plus profonde de la société.

Pour le sociologue, cette notion est au fondement de sa discipline, tant l'homme est, dès sa naissance, lié aux autres et à la société non seulement pour assurer sa protection face aux aléas de la vie, mais aussi pour satisfaire son besoin vital de reconnaissance, source de son identité et de son existence en tant qu'homme. Or, dans son récent article paru dans le *Figaro Vox*¹, le journaliste Vincent Tremolet de Villers bat en brèche cette formule de plus en plus creuse du «vivre ensemble», synonyme, selon lui, de «paravent de nos impuissances et de nos abandons». Le fait de vivre dans une relative sociabilité avec son environnement immédiat semble être devenu un idéal inaccessible. Quels éclairages philosophiques et sociologiques un grand penseur de l'Antiquité tel que Cicéron peut-il apporter à ce concept manifestement en panne?

Principe d'individuation

Malgré certaines controverses qui ont entaché son aura², Michel Maffesoli (professeur émérite à l'Université Paris Descartes) a développé un travail autour de la question du lien social communautaire, de la prévalence de l'imaginaire et de la vie quotidienne dans les sociétés contemporaines, qui ont contribué à l'approche du paradigme postmoderne. Quelles sont donc les valeurs sur lesquelles la société économique moderne s'est construite, et dont il faudrait peut-être se débarrasser? Le sociologue identifie cinq valeurs qui font système: l'individualisme, la valeur travail, le rationalisme, l'utilitarisme ainsi que l'accent mis sur le futur. Selon lui, ces valeurs sont arrivées à saturation. Or,



comme il l'explique dans son article «Société ou communauté. Tribalisme et sentiment d'appartenance»³, l'individualisme apparaît en quelque sorte comme l'expression théorique de la modernité dans la mesure où il s'inscrit dans son cadre général. Le *principium individuationis* est certainement le point essentiel à partir duquel se pensent et s'élaborent les systèmes de la modernité. Ce phénomène ponctuel – qui n'existera donc pas toujours, est saturé dans les faits, «alors qu'il n'est pas dans nos têtes, tout au moins dans les têtes de l'intelligentsia, c'est-à-dire de ceux qui sont dans le pouvoir de faire et de dire quelque chose». Dans le cadre de sa démonstration sur l'individualisme, Michel Maffesoli emprunte une formule-clé au philosophe allemand Arthur Schopenhauer: le «principe d'individuation» que ce dernier explicite dans son ouvrage *Le Monde comme volonté et comme représentation*⁴ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818-1819). Or, le principe d'individuation engendre une illusion consistant à croire que la multiplicité des choses et la différence des individus entre eux est quelque chose d'absolu, qui fait partie de l'ordre des choses. L'individu lui-même ne voit des choses que ce qu'elles paraissent être, et non ce qu'elles sont indépendamment du temps et de l'espace, à savoir une seule et unique volonté. La connaissance ainsi prise dans les filets du *principium individuationis* engendre l'égoïsme, l'affirmation ardente du vouloir-vivre, source de tout vice. Dupe d'une erreur qui lui fait prendre sa personne pour une réalité durable et la recherche des phénomènes pour une existence solide, l'individualiste sacrifie tout à son moi – cette individualité éfrénée n'ayant aucun caractère moral.

Or, parmi les cinq tendances actuelles qui tendent à définir notre société postmoderne, Michel Maffesoli – en plus de la création, de l'importance accordée au corps, de l'esthétisation de l'existence, de l'accent temporel mis sur le présent, distingue le «vivre-ensemble», qui est précisément censé remplacer l'individualisme. Selon lui, les gens se structurent en «tribus», autour d'un goût partagé – sexuel, musical, religieux, sportif, etc., dans une volonté de vivre le présent plutôt que de se projeter. Par un processus de balancier, la notion d'«individu» est remplacée par la notion de «personne», une personne plurielle qui appartient à des tribus, lieux où sont partagés des goûts communs. C'est la raison pour laquelle la *res pu-*

blica d'aujourd'hui est devenue une mosaïque, et que nous devons en faire l'apprentissage, même si cela ne va forcément de soi. Ainsi, à l'occasion de la parution de son dernier livre, *L'Ordre des choses*⁵, ce sociologue a décrypté, pour *Figaro Vox*⁶, les causes du déclin de notre société, et s'est enthousiasmé pour la naissance d'un monde nouveau. Dans son dernier essai, ce théoricien de la postmodernité décortique les tenants et les aboutissants du vivre-ensemble sociologique, et insiste sur l'opposition entre la puissance horizontale secrétée par la sagesse populaire et la rigidité du pouvoir vertical, venant de Dieu ou des idéologies monothéistes. La postmodernité en gestation se situerait donc résolument à l'ombre de Dionysos, divinité de la nature et des effervescences collectives.

Entre un «vivre ensemble» conçu négativement comme impuissance et comme abandon dans la mesure où il semble peiner, en qualité de slogan politique, à colmater la brèche de la fracture sociale (Vincent Tremolet de Villers), et un «vivre ensemble» comme dépositaire de la postmodernité (Michel Maffesoli), un juste milieu semble devoir s'imposer, celui qu'a incarné, à son époque, l'orateur et homme politique, philosophe et écrivain Cicéron qui, en s'appuyant sur le concept composite de «concordia», éclaire notre époque tout en lui fournissant des pistes de réflexion, qui pourraient servir de cadre structurant et signifiant à cette postmodernité.

Cicéron et la concordia

Le concept de «concordia», tel que l'envisage l'orateur, écrivain-philosophe et homme politique Cicéron (106 – 43 avant J.-C.), est d'abord de nature politique. Son projet politique est constitué par l'ensemble des doctrines et des opinions politiques développées à travers ses activités de philosophe romain auteur de nombreux traités, et d'orateur⁷. Fortement lié aux valeurs traditionnelles du «mos maiorum» et à l'ordre républicain, il a élaboré un système de pensée destiné à assurer la survie des structures mêmes du gouvernement républicain, miné par une crise grave, avec la recherche d'un large consensus au sein même de son entreprise. C'est dans cette perspective que se développe ensuite l'idéologie de la «concordia ordinum» – l'accord et la collaboration entre *optimates* et la classe équestre, que l'Arpinate a élaborée pendant les premières années de son activité politique et rhétorique. Cette notion opératoire en politique est devenue un vrai leitmotiv de son consulat de 63 avant J.-C., au cours duquel il a tenté de rassembler autour



Orateur, écrivain-philosophe et homme politique: Cicéron (106 – 43 avant J.-C.).

(Photo: Emanuela Cinà)

de lui toutes les forces sociales impliquées dans la répression de la conspiration de Catilina. Après l'expérience traumatisante de la lutte contre Publius Clodius Pulcher et de l'exil⁸, Cicéron, déçu par le comportement des *optimates* qui avaient tenté de parvenir à un compromis avec le même Clodius, a développé en outre son plan politique avec l'intention d'obtenir une implication croissante de tous ceux qui s'intéressaient à la survie des structures républicaines et de créer une véritable alternative à la puissance du triumvirat.

En situant le concept de «concordia» dans son contexte politique – même succinctement, l'on peut se faire une idée de la manière dont Cicéron a habilement défendu ce concept dans le but de défendre la République vacillante (ainsi que ses propres intérêts politiques)⁹. De façon générale, l'analyse de ce concept met en lumière trois sens essentiels. Le premier dérive de l'idée de «concordia» comme unité, amitié et accord – idée ancienne et conventionnelle sous-tendant la Rome républicaine. Le deuxième sens est une innovation de Cicéron qui développe, comme nous l'avons vu, l'idée de «concordia ordinum» («entente des ordres») pour définir l'harmonie ou la coalition des deux premiers ordres politiques de Rome. Le troisième sens est l'idée de «concordia» comme «consensus omnium bonorum» («consensus de tous les gens de biens»), ce qu'il appelle «concordia civium» («entente des citoyens») ou «concordia civitatis» («entente de la cité»), et qui représente une évolution importante dans la pensée de l'orateur romain – l'Arpinate considérant que la survie de la République dépend d'un consensus qui dépasse l'accord du Sénat et des *equites* (che-

valiers). Ainsi, venir après tant d'hommes politiques ayant milité pour la «concordia» aurait pu constituer un handicap pour Cicéron – l'idéal de la «concordia» s'étant, avec le temps, transformé en un slogan creux. Cicéron a cependant su réviser ce thème dans la mesure où il a lutté pour l'entente avec une force que l'on ne retrouve chez aucun orateur antique.

De ces quelques analyses il résulte que le concept du «vivre-ensemble», d'une «concordia» supposant des qualités de chacun en vue de l'harmonie de tous, a d'abord une dimension politique en ce qu'elle touche à l'organisation de la cité. Autour de la formule de la «concordia ordinum», Cicéron élabore en effet, vers 63 avant J.-C., un programme de réformes politiques qui se situe au niveau de la simple pratique: aménager la constitution syllanienne centrée autour du Sénat, en ouvrant largement ce dernier à la noblesse municipale italienne des «hommes nouveaux»; régler la vieille rivalité entre les chevaliers et les sénateurs en reconnaissant définitivement aux chevaliers leurs privilèges financiers et judiciaires, mais en les associant plus étroitement aux décisions de l'Assemblée; éviter l'intervention du pouvoir militaire dans la politique intérieure. Au cours des années 58-56, l'échec de cette politique, l'expérience amère de l'exil lui font souhaiter, sous le nom de «consensus universorum», le rassemblement de tous ceux qui, quelle que soit leur origine sociale – idée très innovante pour l'époque, s'accordaient sur certains principes modérés. Quant aux hommes politiques, ils ne devaient désirer qu'une chose: le repos (*otium*), c'est-à-dire l'absence de guerre et de luttes inexpiables, le refus du pouvoir

excessif, dans le respect des droits de tous (*dignitas*).

La «concordia» a également une application individuelle et morale, comme en témoigne notamment son *Traité des devoirs* (*De Officiis*), adressé à son fils à la fin de l'année 44 av. J.-C. Cicéron y adapte et poursuit l'œuvre consacrée par le philosophe stoïcien Panctius à la question du «devoir» (*kathêkon/officium*), c'est-à-dire de l'action appropriée. Il s'agit, en fait, de déterminer les formes que revêt l'action morale, qui, pour n'être parfaite que chez le sage, ne laisse cependant pas d'être conforme à la droite raison chez l'aspirant à la sagesse. Le premier livre explore le concept d'*honestum* (l'honnête comme critère de l'action morale), qui se décline suivant quatre vertus cardinales correspondant à ce que devraient être les quatre tendances fondamentales du caractère humain¹⁰: la recherche de la connaissance théorique du monde, quête de la vérité qui mène à la vertu de sagesse (*sapientia*); l'affection instinctive pour les siens et la sociabilité envers les autres, qui s'associe à la justice «pas seulement pour nous» (*non nobis solum*); le désir d'autonomie et d'accomplissement, l'élévation des sentiments, la *magnitudo animi* ou grandeur d'âme, qui va de pair avec le courage; le sentiment de la mesure, du convenable, qui s'exprime par la tempérance. Ces quatre vertus fondamentales, reconnues par les doctrines philosophiques et particulièrement par le stoïcisme, structurent la suite de l'ouvrage.

Il est en définitive aisé de comprendre que Cicéron, malgré la distance qui nous sépare de lui et de son époque, est encore à même ...

CHOSSES LUES

Témoins de la vie

par Marcel Kieffer

Dans l'histoire de la littérature nous rencontrons souvent cette formidable conjonction entre le métier non-littéraire (c-à-d. alimentaire) d'un auteur et le message intime, intrinsèque d'une œuvre à sa façon unique et inimitable, car nourrie et inspirée de ce même métier; l'un et l'autre – le métier et l'œuvre – n'en faisant qu'un dans la personnalité humaine et littéraire d'un homme ou d'une femme qui auront ainsi marqué leur existence à une époque donnée, à un moment particulier de cette merveilleuse aventure collective qu'est la littérature. Dans leur autre vie ils furent juge, diplomate, aviateur, journaliste, commissaire aux guerres etc. – Et parmi ces grands témoins de la vie, les médecins – encore plus intimement liés avec les secrets et les réalités de la vie et de sa dimension physiologique – furent particulièrement nombreux: Rabelais, Schiller, Conan Doyle, Somerset Maugham, Baroja, Tchekov, Döblin, Benn, Céline, Duhamel, Dolto etc. Mais il y a aussi: Jean-Christophe Rufin, membre du prestigieux cénacle des Immortels du Quai Conti et l'un des pionniers de Médecins sans frontières. Ce qui l'habilitait tout particulièrement à écrire sur la misère du monde et les maladies de l'humanité.

Il l'a encore fait dans «Check-point». Ecrire en 2015 sur une mission humanitaire menée en 1995 peut surprendre mais la souffrance de l'homme étant à la fois atemporelle et universelle la liaison s'impose entre les réfugiés de la guerre en Bosnie il y a vingt ans et ceux du conflit syrien qui s'invite aujourd'hui d'une façon tout aussi dramatique jusqu'au cœur de l'Europe. Face à cette terrible répétition de l'Histoire, Jean-Christophe Rufin, par la réflexion de son héroïne Maud pose la question de la véritable nature de notre réflexe humanitaire face à la terrible réalité plus ou moins lointaine des victimes: «Dès son entrée dans l'association humanitaire, elle avait été frappée par le côté abstrait de l'humanitaire. On discutait géopolitique, situation des forces sur le terrain, enjeux stratégiques mais, finalement, les gens qu'il s'agissait d'aider restaient virtuels. Ceux qu'on appelait les „victimes“ ou, en parlant de l'aide, les „bénéficiaires“ étaient des êtres irréels sur lesquels nul ne semblait désireux de mettre un visage. Et le pire, c'était que, jusque-là, cela lui convenait assez bien. Elle avait besoin d'aider et elle était satisfaite de savoir qu'il existait quelque part des personnes qui avaient besoin de secours. Mais ce sentiment renvoyait plutôt à elle-même qu'à eux.» En 1995 comme en 2015 même la guerre des autres continue de nous apprendre tant de choses sur nous-mêmes.

Qu'il s'agisse du médecin ou de l'auteur, tout dépend de sa façon de mettre le doigt dans la plaie, de toucher là où il fait mal pour mieux déterminer l'endroit le plus affecté de notre grand corps malade. Et c'est bien d'un art qu'il s'agit. D'un art qui nous révèle les faces cachées de notre âme et particulièrement par le stoïcisme, structurent la suite de l'ouvrage. ■

Jean-François Rufin: *Check-point*, Editions Gallimard, 387 pages; ISBN: 978-2-07-014641-3.

D'AILLEURS

Expliquer et comprendre

par Sirius

Les deux termes expliquer et comprendre sont, dans l'usage courant, souvent employés indifféremment. Mais il faut savoir que ces termes ont, dans la philosophie (notamment contemporaine, à la suite des travaux de Wilhelm Dilthey, Max Weber et Karl Jaspers), un sens très précis. Dans le couple conceptuel allemand erklären/verstehen, le premier concept désigne le mode d'explication des phénomènes physiques par des causes (Ursachen) dans les sciences de la nature (Naturwissenschaften), et le second, la compréhension des conduites humaines par des raisons (Gründe) dans les sciences de l'esprit (Geisteswissenschaften). «Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir», écrit Dilthey.

Les sciences naturelles expliquent leurs objets, les sciences humaines visent leur compréhension. C'est dans le *Phédon* de Platon que l'on trouve les premières traces de ce *topos* philosophique. En un sens, le distinguo subtil se trouve ensuite chez Kant, quand il fait le départ entre *entendement* (*Verstand*) et *raison* (*Vernunft*), le domaine de la nature et celui de la liberté. Étymologiquement, expliquer signifie déplier, rendre clair en développant, faire connaî-

tre la raison de, mettre une chose à la portée d'autrui à des fins pédagogiques. *Comprendre*, en revanche, c'est, d'abord, *i.e.* dans son acception originelle, embrasser, ensuite saisir par l'intellect cogent, connaître comme de l'intérieur, par son sens, «par interpénétration psychologique» dirait Jaspers, l'objet qu'on considère. Tandis que l'explication est explicitation, clarification, démonstration, la compréhension apparaît comme une unification, une contraction, une synthèse,

mieux, une forme de connaissance immédiate et globale. D'où l'idée que la compréhension est de nature intuitive (on voit la chose tout de suite, «d'un seul regard», disait Pascal, les raisons venant après), alors que l'explication, procédant sagement par voie discursive, est analytique. En termes pascaliens, l'explication relèverait plutôt de «l'esprit de géométrie» et la compréhension plutôt de «l'esprit de finesse». Les deux démarches sont valables, mais non interchangeables: expliquer peut permettre de comprendre; comprendre n'a jamais suffi à expliquer.

«A cause de quoi?»

Expliquer, c'est répondre à la question «à cause de quoi?». Exemple: «Pourquoi le ciel est-il bleu?». A moins qu'expliquer ce soit, comme le soutient Auguste Comte, répondre à la question «comment?». Exemple: la loi newtonienne de la gravitation universelle. Le physicien ne montre pas vraiment la cause de cette curieuse action à distance par laquelle les corps célestes s'attirent mutuellement, mais il indique seulement, en énonçant une loi, qu'il existe une corrélation mesurable entre plusieurs paramètres: masse, vitesse, distance, etc. Mais, dans les sciences humaines, on ne peut se contenter de décrire de l'extérieur les corrélations entre phénomènes. Pour saisir, par exemple, la raison d'un attroupement de personnes autour d'un accident de la route, je n'ai nul besoin de compter le nombre exact d'individus; je comprends immédiatement cette conduite, parce que je suis capable d'interpréter son sens. Physicalisme d'un côté, herméneutique de l'autre? Pas si sûr, dans la mesure où l'explication physicaliste implique elle-même une attitude herméneutique, en l'occurrence une forme de projection de l'esprit sur le monde.

Appliquée aux comportements humains, la compréhension s'accom-

pagne généralement de clémence. Dilthey nous en donne une première explication: «Tandis que la nature nous est étrangère, la société des hommes est notre monde». Malraux enfonce le clou: «Juger, c'est de toute évidence ne pas comprendre, puisque, si l'on comprenait, on ne pourrait plus juger.» Disons plutôt qu'on ne pourrait plus haïr, comme le note Spinoza: «*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intellegere*» («Ne pas railler, ne pas déplorer, ne pas détester, mais comprendre»). La compréhension, définie comme la relation d'une subjectivité avec une subjectivité et dont la méthode est toute d'empathie (*Einfühlung*), consiste alors à retrouver le «je» dans le «tu». Dans cette perspective compréhensive, toute connaissance est une reconnaissance: c'est, dit Max Scheler, «la participation d'un être spirituel à la vie d'un autre être spirituel». Le grand poète romantique Novalis va plus loin encore, en prétendant «comprendre» la nature toute entière, l'âme humaine devant «se mettre à l'unisson avec l'âme du monde». Est-ce à dire que l'affectivité est l'étalon de toute compréhension? C'est sans doute aller beaucoup trop vite et trop loin en besogne. D'ailleurs, force est de constater qu'aujourd'hui, le clivage entre *expliquer* et *comprendre* n'est plus aussi net. Et l'idée de Dilthey, inspirée de l'herméneutique de Schleiermacher (qui, s'opposant aux négations de l'*Aufklärung*, considère la religion comme une «vie» plutôt que comme une activité spéculative), idée selon laquelle l'exégète devrait tempérer l'exercice de l'esprit critique par la «vertu du respect», se heurterait de nos jours à une fin de non-recevoir. Certes, les sciences humaines doivent adapter leurs méthodes aux caractéristiques de leur objet; mais il serait fâcheux, sous prétexte de sympathie, de faire taire ici les exigences de l'analyse critique. ■



Le Philosophe faisant un exposé sur le planétaire, tableau de Joseph Wright of Derby (1734-1797). Huile sur toile. (Art Gallery, Derby, Grande-Bretagne)

... d'aiguiller la réflexion d'aujourd'hui sur le «vivre-ensemble», concept qui se nourrirait aisément – tant sur le plan politique qu'humain – des pistes générales qu'il fournit dans ses œuvres: l'idée d'un juste milieu tant sur le plan individuel que collectif. La fécondité de ces traités est restée intacte car, dans sa quête profonde, ou plutôt dans sa découverte de l'humanisme, Cicéron apporte le modèle d'une recherche de l'absolu, d'une préservation de la tolérance ainsi que d'une simplification du langage – tout ce qu'il faut pour communiquer, pour se comprendre et peut-être mieux «vivre ensemble». ■

¹ Article de Vincent Tremolet de Villers (rédacteur en chef des pages Débats /Opinions du Figaro et du Figaro Vox), tiré du Figaro Vox du 06/02/15: «Quand la France se réduit au «vivre ensemble», cf. <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/02/06/31003-20150206ARTFIG00381-quand-la-france-se-reduit-au-vivre-ensemble.php>

² Michel Maffesoli a été au cœur notamment de deux controverses: d'une part, celle de la thèse de l'astrologue Élisabeth Teissier qui, sous sa direction, a été soutenue en 2001; d'autre part, sa nomination dans de hautes institutions universitaires ou de la recherche telles que le Conseil d'admini-

stration du CNRS, le Conseil national des universités et l'Institut universitaire de France

³ Michel Maffesoli, «Société ou communauté. Tribalisme et sentiment d'appartenance», Corps et culture [En ligne], Numéro 3, 1998, mis en ligne le 12 octobre 2007. URL: <http://corpsetculture.revues.org/520>.

⁴ Schopenhauer (A.), Le Monde comme volonté et comme représentation, § 23, cf. édition numérisée: <http://www.schopenhauer.fr/oeuvres/fichier/le-monde-comme-volonte-et-comme-representation.pdf>, p. 281-295.

⁵ Maffesoli (M.), L'Ordre des choses, Paris, Éditions CNRS, 2014.

⁶ Article disponible en ligne: <http://www.le->

[figa ro.fr/vox/societe/2014/10/31/31003-20141031ARTFIG00299-michel-maffesoli-bienvenue-dans-le-monde-postmoderne.php](http://www.le-figaro.fr/vox/societe/2014/10/31/31003-20141031ARTFIG00299-michel-maffesoli-bienvenue-dans-le-monde-postmoderne.php)

⁷ Auvray-Assayas (C.), Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 61-86.

⁸ Maffii (M.), Cicéron et son drame politique (trad. de Fernand Hayward), Paris, Fayard, coll. «Les Temps et les destins», 1961, p. 99-135.

⁹ Pöschl (V.), «Quelques principes fondamentaux de la politique de Cicéron», in: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 131^e année, n° 2, 1987, p. 340-350.

¹⁰ Cicéron, De Officiis (I, V 15-17), Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., tome I, 3^e tirage, 2002, p. 111-112.