



HAL
open science

La Planète des fins : récits pour l'anthropocène, 2

Jean-Christophe Cavallin

► **To cite this version:**

Jean-Christophe Cavallin. La Planète des fins : récits pour l'anthropocène, 2. Diacritik, 2018. hal-01864703

HAL Id: hal-01864703

<https://hal.science/hal-01864703>

Submitted on 30 Aug 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



DIACRITIK

— LE MAGAZINE QUI MET L'ACCENT SUR LA
CULTURE —

Jean-Christophe Cavallin / 29 août 2018 / [Ecocritik](#)

La Planète des fins : récits pour l'anthropocène, 2



Ava Gardner et Gregory Peck dans *Le Dernier Rivage*

Dans *Situation de l'écrivain en 1947*, l'expérience-limite de la torture comme *situation extrême* révèle l'humanité de l'homme comme « fin en soi ». Pour Sartre, il revient à tout homme de faire advenir cette humanité – c'est-à-dire de *se faire homme* –, au mépris de ses intérêts en tant qu'être vivant – c'est-à-dire au prix de sa vie. Poser en soi-même l'humanité comme fin en soi, c'est poser tout homme comme fin en soi. Cette exigence d'universalisation de l'expérience singulière de la condition humaine justifie

l'orientation politique des dernières pages de l'essai de Sartre : la littérature des situations extrêmes doit être une « littérature de la Praxis » travaillant à l'émancipation du genre humain, c'est-à-dire de tous les hommes considérés comme fin en soi. Une telle émancipation s'adresse en premier lieu au peuple des opprimés, c'est-à-dire à la classe ouvrière traitée dans son ensemble comme simple « moyen » par le système d'exploitation capitaliste. Une fois posée cette exigence pratique, le premier problème que rencontre Sartre (et le seul qui nous intéresse ici) consiste à expliquer dans quelle mesure la littérature peut avoir un rôle à jouer dans cette œuvre d'émancipation politique. La brève page qu'il consacre à ce problème est d'une rare densité. Il faut la citer tout entière :

« Rappelons-nous que l'homme qui lit se dépouille en quelque sorte de sa personnalité empirique, échappe à ses ressentiments, à ses peurs, à ses convoitises pour se mettre au plus haut de sa liberté : cette liberté prend l'ouvrage littéraire pour fin absolue et à travers lui l'humanité : elle se constitue en exigence inconditionnée par rapport à elle-même, à l'auteur et aux lecteurs possibles : elle peut donc s'identifier à la *bonne volonté* kantienne, qui en toute circonstance traite l'homme comme une fin et non comme un moyen. Ainsi le lecteur, par ses exigences mêmes, accède à ce concert de bonnes volontés que Kant a nommé Cité des fins et que, en chaque point de la terre, à chaque instant, des milliers de lecteurs qui s'ignorent contribuent à maintenir. Mais pour que ce concert idéal devînt une société concrète, il faudrait qu'il remplît deux conditions : la première, que les lecteurs remplacent la connaissance de principe qu'ils ont les uns des autres en tant qu'ils sont tous des exemplaires singuliers de l'humanité, par une intuition ou tout du moins par un pressentiment de leur présence charnelle dans ce monde-ci ; la seconde, que ces bonnes volontés abstraites [...] établissent entre elles des relations réelles à l'occasion d'événements vrais ou, en d'autres termes, que ces bonnes volontés, intemporelles, *s'historialisent* en conservant leur pureté et qu'elles transforment leurs exigences formelles en revendications matérielles et datées. Faute de quoi, la Cité des fins ne dure pour chacun de nous que le temps de notre lecture » (« Situation de l'écrivain en 1947 », 325-326).

La **première partie de ce texte** s'essaie à une phénoménologie de l'expérience de la lecture en termes kantien : tout homme qui lit se délivre de sa personnalité empirique pour se placer « au plus haut de sa liberté ». Ce faisant, il « prend l'ouvrage littéraire pour fin absolue et à travers lui l'humanité ». L'expérience décrite par Sartre doit beaucoup au jugement du beau dans la *Critique de la faculté de juger*. Dans un tel jugement, le plaisir est un « plaisir désintéressé », libre de tout intérêt empirique qui l'attacherait à la chose jugée belle. Mais pourquoi ce plaisir désintéressé que nous procure l'ouvrage littéraire revient-il

aussi à prendre, « à travers lui », l'humanité comme fin absolue ? L'explication de ce saut immense se trouve aux § 40 et 41 de la *Critique de la faculté de juger*. Le jugement de beau y est défini comme supposant et exigeant l'assentiment de tous, c'est-à-dire comme « ce sens commun à tous qui rend notre sentiment, procédant d'une représentation donnée, comme *universellement communicable* ». Quand une chose nous semble belle, nous ne nous satisfaisons pas d'être seul à l'admirer : nous posons notre jugement comme *sensus communis* (sens ou perception commune) ; nous exigeons un *consensus* et nous doutons du jugement de quiconque n'est pas d'accord. Ainsi, quand bien même la pratique de la lecture est une pratique solitaire, l'ouvrage littéraire nous libère de nous-mêmes comme être empirique et nous permet de communiquer, au niveau du jugement, avec une société universelle de lecteurs dont il nous importe *a priori* que le jugement coïncide avec le nôtre : la liberté de notre jugement, écrit Sartre, « se constitue en exigence inconditionnée par rapport à elle-même, à l'auteur, aux autres lecteurs ». Cette exigence transcendantale d'une communauté de jugement, c'est-à-dire d'un accord universel quant à la beauté de l'ouvrage, produit ce « concert de bonnes volontés que Kant a nommé Cité des fins », en tant qu'elle est la fin essentielle de l'humanité.

1. Les Lettres et la Liberté : l'alpha-bête humaine

Le tour de force opéré par le texte de Sartre consiste dans le parallèle *in absentia* qu'il institue entre l'expérience de la torture (« à chaque fois, à chaque instant du jour, l'homme était détruit et réaffirmé ») et l'expérience de la lecture (« ce concert de bonnes volontés que Kant a nommé Cité des fins et que, en chaque point de la terre, à chaque instant, des milliers de lecteurs qui s'ignorent contribuent à maintenir »). Dans l'une comme dans l'autre, l'homme se retrouve seul face à lui-même (la lecture est une pratique solitaire et l'homme qu'on torture dans le secret d'une cave « ne peut plus avoir d'autre témoin que lui-même »), mais cette solitude, en tant qu'elle place l'homme « au plus haut de sa liberté », convoque l'humanité tout entière à la fois comme espérance et comme risque absolu. L'image christique employée par Sartre quand il écrit du torturé « qu'il boit le calice jusqu'à la lie, c'est-à-dire qu'il éprouve jusqu'au bout sa condition d'homme » manifeste clairement qu'en choisissant de sacrifier son être empirique, le torturé opère le salut du genre humain, c'est-à-dire sauve l'humanité en tant que telle. *Mutatis mutandis*, tout lecteur opère un même sacrifice de son être empirique et « éprouve jusqu'au bout sa condition humaine » dans la mesure où son jugement de goût, « supposé de tous pour ainsi dire comme un devoir », en tant qu'il s'éprouve comme universel, *se donne l'humanité*. La torture accomplit en temps de guerre (dans une situation extrême)

ce que la simple lecture accomplit en temps de paix (dans une situation moyenne).

L'exorbitance de l'analogie trahit l'urgence du projet de Sartre. Définir la pratique de la lecture comme épreuve de la condition humaine, c'est *recupérer* l'essence de l'humanisme classique dont le projet consistait à humaniser l'homme par l'usage des lettres. La pratique littéraire cultive l'animal humain. Elle le domestique et l'éduque. Pour Sartre comme pour l'humanisme classique, la littérature et la culture livresque participent à part entière, et quasi exclusivement, à la production de l'humanité. En tant qu'elle dépouille l'homme de son être empirique et le force à se mettre « au plus haut de sa liberté », la lecture, (comme la torture) est une lutte entre bestialité (celle du bourreau animalisé) et humanité (celle de la victime que son héroïsme arrache au « règne animal »), un combat entre les forces inhibitrices de la civilisation et la violence désinhibante du retour à l'animalité. C'est Orphée dont les chants amadouaient les bêtes, lu par les scholiastes anciens comme une figure de la puissance civilisatrice de l'art. Dans sa définition de la lecture comme pierre de touche et institution de l'humanité en tant que « fin absolue », Sartre exclut une nouvelle fois l'animal, et avec lui tout le vivant en tant que monde de l'empirie, du projet de l'humanisme. En tant qu'il est analphabète et incapable de liberté (les deux choses sont commensurables dans le passage sur la lecture), l'animal n'est pas admis dans le « concert des bonnes volontés » qui est l'assemblée constituante de l'humanisme sartrien. Les portes de la « Cité des fins » se referment devant lui et se referment contre lui en tant que les murs de cette Cité, maçonnés de piles de livres, sont une défense immunitaire contre l'animalité et le risque de ses rechutes. Le même geste par lequel l'humanisme *invente* l'homme comme ce vivant que les lettres émancipent et adoubent de sa liberté *contre-invente* l'animal comme cette vie antérieure que l'homme a laissée derrière lui pour conquérir son humanité : le bestial, le pulsionnel, l'instinctuel, le sourd et muet plongé dans une nuit sans signes et aveuglement soumis à la pure nécessité. De l'hyper-séparation produisant de toutes pièces la violence de ce vis-à-vis, la lecture est le métonyme et la torture est le sous-texte : le monde de la Liberté s'oppose au monde de la Vie ; pour accéder à celui-là, il faut sacrifier celui-ci, autrement dit l'anéantir.

2. La Cité et le Règne

Le second moment de la citation de Sartre formule l'exigence d'une *historialisation* effective de cette « Cité des fins » que la lecture et la torture n'instancient que dans une heure de très haute liberté hors de toute

communauté concrète. Sartre y promeut le pouvoir révolutionnaire de la littérature comme performance pratique et non comme vague « pathos esthétique » des philanthropes d'intérieur. La définition strictement politique de sa « Cité des fins » trahit à dessein le texte de Kant. L'indice de cette trahison se trouve dans la traduction qu'il donne de la notion de *Reich der Zwecke* (« règne des fins ») que Kant développe dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (157-169). « Règne » est bien plus large que « Cité » : on parle de règne de la nature (*Naturreich*), on parle de règne céleste (*Himmelreich*). La traduction sartrienne témoigne de bien plus que d'une démocratisation ou d'une *gauchisation* de la formule kantienne (avec le spectre du Troisième Reich comme motif conjoncturel de censure lexicale). Elle témoigne d'une transition du domaine de la Morale au domaine de la Politique. La communauté idéale des lecteurs doit se traduire en une « société concrète ». La littérature, définie dans ce contexte comme « littérature de la Praxis », doit pousser les lecteurs à s'engager politiquement pour travailler à l'avènement de la « Cité des fins ». Elle doit faire en sorte que « ces bonnes volontés, intemporelles, s'historialisent en conservant leur pureté et qu'elles transforment leurs exigences formelles en revendications matérielles et datées ». Ce glissement de l'argumentation du domaine de la philosophie morale au domaine de la philosophie politique a pour conséquence de faire disparaître le « règne de la nature » du champ de la réflexion sartrienne. Cette conséquence à son tour aura des conséquences extrêmes et mérite donc d'être analysée.

Dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, le règne des fins se pense par opposition au règne naturel, qu'il sollicite comme type formel et sans lequel il ne pourrait être conçu. Kant y construit une opposition stricte entre le Monde moral (*mundus intelligibilis*) et le Monde naturel (*mundus naturalis*). C'est la justification du mot de « métaphysique » des mœurs : la méta-physique (*meta-physis*) correspond au monde de la sur-nature ou monde supra-naturel. Dans le monde naturel tout obéit aux lois physiques (lois de la nature). Dans le monde moral, tout obéit à l'« impératif universel » auquel les êtres rationnels soumettent leurs actions (maximes de la volonté). Le « règne des fins » se définit ainsi comme le contre-type exact du règne de la nature : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE. » Cette impressionnante formulation institue le règne des fins comme possibilité eschatologique d'un autre monde ou d'une autre nature : c'est le monde de la grâce et la Cité céleste de Saint-Augustin triomphant après la péremption de la figure du monde naturel comme monde de la chute et de l'exil dans le bas-fond de la matière. Ce vis-à-vis métaphysique entre deux mondes antagonistes disparaît complètement du texte de Sartre. Sa « Cité des fins » ne s'oppose en aucun cas au monde naturel ; elle s'oppose aux cités injustes dans lesquelles les

hommes sont aliénés, c'est-à-dire considérés exclusivement comme « moyens » (au mépris de leur humanité), et non comme « fin absolue ». L'antagonisme est politique et non plus métaphysique : les villes luttent contre les villes, la guerre est une guerre *civile* et ne concerne que les hommes en tant qu'ils vivent en société dans des milieux urbains. C'est un signe qui ne trompe pas : grande antagoniste de Kant, en même temps que grand modèle, la nature ne dit plus rien au penseur moderne ; ses oracles et son défi sont des vestiges éteints. C'est le crépuscule annoncé du sentiment de la nature.

De la formule de Kant, Sartre élimine la notion de « règne » (confrontation métaphysique avec les lois de la nature) et ne garde que celle de « fins ». Or, cette seconde notion et ses délimitations sont un problème capital de la *Métaphysique des mœurs*. La formule du monde moral comme *règne des fins* en dépend explicitement et, pour introduire une telle formule, Kant doit reformuler l'*impératif catégorique* érigeant la maxime de l'action morale en « loi universelle de la nature » dans les termes nouveaux d'un *impératif pratique* : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien en ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ». L'impératif catégorique est un impératif formel : la maxime métaphysique de l'action y est configurée *quant à la forme* sur l'universalité des lois naturelles de la physique. L'impératif pratique donne un *contenu* singulier à la forme de cette loi. Comme le remarque Victor Delbos dans les notes de son édition : « On a souvent reproché à Kant d'avoir par cette formule [le second impératif ou *impératif pratique*] introduit la nature humaine comme matière ou même comme principe dissimulé de l'impératif catégorique : par où il aurait tout à fait manqué au formalisme strict qu'il s'était systématiquement imposé » (150). Si cette introduction d'un contenu matériel dans l'impératif purement formel pose problème dans la philosophie morale de Kant, c'est qu'elle présuppose ce « principe objectif de la volonté » selon lequel : « *la nature raisonnable existe comme fin en soi* ». Dans la perspective qui est la nôtre, ce principe est moins important dans son extension explicite que dans sa restriction implicite. Que la nature raisonnable existe comme fin en soi sous-entend que la nature non raisonnable (c'est-à-dire privée de raison) n'existe pas comme fin en soi. Dans la page qui précède immédiatement la formulation de l'« impératif pratique » – formulation essentielle à la notion même de *règne des fins* –, Kant énonce avec un clarté quasi douloureuse la distinction entre les deux natures (raisonnable et non raisonnable) et fonde ainsi l'application restrictive du régime de la « fin en soi » :

« L'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen*. [...] Les êtres dont l'existence dépend, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres

dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nommes des *choses* ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen. »

Avant de commenter ce passage, dont on pourrait presque prétendre qu'il se commente tout seul, remarquons qu'il est l'impensé de la définition sartrienne de l'humanité comme fin en soi ou « fin absolue ». En se désintéressant du contexte métaphysique de la réflexion kantienne et en substituant le terme de « cité » au terme de « règne », Sartre fait l'économie de la confrontation avec les êtres naturels dépourvus de raison. Sa réflexion étant de nature politique, il ne se soucie que des hommes et ne se préoccupe plus du grand partage métaphysique qu'a supposé la constitution kantienne de l'humanité comme fin en soi. C'est la raison pour laquelle la position morale de Kant nous est plus utile que la position politique de Sartre. Repenser notre relation aux êtres vivants en terme de justice, c'est-à-dire en terme politique, est une voie dangereuse, hérissées de controverses et d'embûches : on pourra toujours soutenir qu'on ne doit rien aux animaux parce qu'aucun contrat social, fût-il un contrat implicite, ne pourra jamais nous lier à des êtres qui ne peuvent soumettre leurs actions aux maximes de leur volonté. Repenser cette même relation en terme de morale, c'est-à-dire en terme d'éthique, est une voie plus dégagée : il s'agit de définir, non pas si nous devons quelque chose aux êtres vivants et si nous pouvons leur *rendre justice*, mais bien ce que nous nous devons à nous-mêmes en tant que personnes morales et ce que ce devoir (qui se donne pour seule fin de respecter notre propre humanité) implique quant aux rapports que nous entretenons avec eux. Et c'est justement cette question que pose ou que résout trop vite la distinction catégorique faite par le texte de Kant entre les *choses* et les *personnes*, en tant que celles-là seraient de purs « moyens » et celles-ci seraient aussi des « fins en soi ». Je n'ai aucunement l'intention de soutenir que les êtres vivants dépourvus de raison seraient des *personnes* ; mais je ne parviens pas à admettre que ces non-personnes, sous prétexte que dépourvues de cette éminente faculté, tomberaient *ipso facto* dans la catégorie des moyens et pourraient être utilisées, exploitées, déforestées, tyrannisées, exterminées et polluées à *toutes fins utiles*. Je ne parle pas des animaux ou pas que des animaux et ne saurais me satisfaire d'accorder le statut de « fin en soi » aux seuls êtres sensibles. Est-il utile de rappeler que Kant aimait et admirait ce qu'il avait encore la chance de pouvoir nommer la « nature » ? Cette passion était paisible, parce qu'il vivait à une époque où cette aimable nature n'était pas encore menacée par les « êtres raisonnables » (l'expression fait-elle sourire ?) à la merci desquels il faisait la folle imprudence de confier sa garde et son avenir.

Tout penseur pense avec son temps. Kant ne pouvait pas prévoir ce qu'il adviendrait du monde qu'il livrait aux hommes comme pur moyen. Mais plutôt que le corriger ou le vêtir au goût du jour, contentons-nous de relire, toujours dans la même citation, les prémisses sur lesquelles il fonde sa définition des « moyens » : *Les êtres dont l'existence dépend, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant qu'une valeur relative, celle de moyens*. Cette formule nous ouvre une issue, étroite certes, mais une issue : l'existence de tous les êtres qui composent le monde vivant dépendent aujourd'hui, *non pas de la nature, mais de notre volonté*. Il nous revient de décider si nous voulons qu'ils disparaissent ou si nous voulons qu'ils vivent. Cela ne suffit-il pas à donner à leur existence une valeur absolue ? Prenons une espèce d'insecte ou une espèce de fleur en voie de disparition, et cela *de notre fait*. Si nous pouvons la préserver, si nous pouvons le vouloir et si *ne pas le vouloir* revient à l'anéantir, l'existence de cet insecte ou l'existence de cette fleur ne doit-elle pas nous apparaître – à nous en tant qu'êtres moraux, au-delà de toute sensibilité – comme une « fin absolue » ? N'est-ce pas une exigence morale, historiquement située et modifiée par son milieu, qui nous avertit du scandale que ces existants disparaissent du fait de notre volonté ? Si ce n'est pas une exigence morale, c'est au moins un « principe de responsabilité » (Hans Jonas) qui impose à l'homme comme effroi, comme espérance et comme devoir le respect de la « biosphère ».

Des deux impératifs de Kant, Sartre fait l'économie de l'impératif formel et garde l'impératif pratique qui lui fournit le contenu (l'homme comme fin en soi) de sa réflexion politique. Encore une fois, les temps ont changé. On pourrait être tenté de faire l'opération inverse – mettre en réserve le second (qu'il est hors de question de penser abolir) et réactiver le premier : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée en loi universelle de la nature* ». La nature (l'univers physique) que Kant utilisait comme modèle formel du « règne des fins » (le monde moral) était la nature de Newton, c'est-à-dire un monde de matière inerte régi par des lois mécaniques. Depuis le XVIII^e siècle, la nature aussi a changé. La biologie a tempéré l'hégémonie de la physique : la vie subsume la matière que son action métabolise ; l'écosystème du vivant enveloppe le mécanisme. Ce changement de paradigme nous permet de redéfinir l'objet du modèle kantien : la « loi universelle de la nature » devient la loi du vivant, c'est-à-dire la conversation et la perpétuation de la vie dans un équilibre homéostatique. Si une telle formulation semble contrevenir au formalisme de l'impératif kantien et le grever d'un contenu, c'est tout simplement qu'elle met en évidence le « contenu » newtonien qui, dans les *Fondements*, fonctionnait comme impensé de l'impératif catégorique. M'autorisant de ce nouveau contenu et de ce nouveau paradigme épistémologique, je me permets de citer la définition ultime que Kant donne du règne des fins, en y substituant seulement l'expression « être vivants » à

l'expression « êtres raisonnables » :

≡
« Par règne j'entends la liaison systématique des divers [*êtres vivants*] par des lois communes. Et puisque des lois déterminent les fins pour ce qui est de leur aptitude à valoir universellement, si l'on fait abstraction de la différence personnelle des [*êtres vivants*] et aussi de tout le contenu de leurs fins particulières, on pourra concevoir un tout de toutes les fins (aussi bien des [*êtres vivants*] comme fins en soi que des fins propres que chacun peut se proposer), un tout consistant dans une union systématique, c'est-à-dire un *règne des fins* ».

Il est inutile de dire qu'une telle définition ne doit absolument pas être lue comme une déclaration politique proclamant le droit universel à la vie. Nous avons quitté le terrain de Sartre et les murs de sa Cité. Le Règne des fins de Kant, « (qui n'est à la vérité qu'un idéal) » (*Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 148), est un modèle formel de *Monde moral* conçu à l'usage d'une métaphysique des mœurs. Le Règne des fins présenté ci-dessus dans sa version révisée se propose comme modèle formel des multiples Mondes fictionnels auxquels pourrait donner lieu une nouvelle morale littéraire. On remarque à quel point cette Méta-poétique convient à la définition de la nouvelle littérature comme « écologie du récit ».



Apichatpong Weerasethakul, *Blissfully Yours*

3. La belle nature et la « belle âme »

Poser l'existence de tous les existants comme fin en soi témoigne, il faut bien l'avouer, d'une lecture hérétique des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*. Dans l'orthodoxie du texte kantien, un homme n'a pas le droit moral d'attenter à sa vie : il doit respecter sa propre personne comme un être raisonnable dont il ne peut disposer parce qu'il est une fin en soi. Le même homme peut en revanche abattre un rhinocéros noir, tuer un troupeau de baleines ou détruire à la tronçonneuse l'écosystème complexe de toute une forêt pluviale sans enfreindre aucune loi morale ni faire sourciller l'arbitre de la *Métaphysique des mœurs*. Faire le pari que Kant, s'il avait vécu de nos jours, aurait amendé son texte et rejoint Naess dans son combat pour la *Deep Ecology* est une gageure imprudente à l'appui de laquelle il y a peu d'indices. Sartre commet une imprudence similaire quand il soutient que le lecteur, en se dépouillant de sa réalité empirique, accède à une liberté de jugement qui « prend l'ouvrage littéraire pour fin absolue et à travers lui l'humanité. » Dans le vocabulaire kantien, prendre le livre qu'on lit comme une « fin absolue » ou comme une « fin en soi » équivaldrait à le prendre pour un « être raisonnable » Cette confusion que fait Sartre entre la notion de « finalité sans fin » appliquée au *bel objet* par l'Esthétique kantienne et la notion de « fin en soi » appliquée à la *personne* par la Morale kantienne passe plus ou moins inaperçue du fait de la coordination entre « l'ouvrage littéraire » et « l'humanité » dans la vitesse de sa phrase. L'Humanité, à la rigueur, peut être prise comme fin en soi, même si on comprend mal le lien dont semble s'autoriser Sartre entre le jugement esthétique en tant qu'il contient une exigence d'universalité et l'universalité de l'impératif moral en tant qu'il pose les personnes comme fins en soi. D'où la grande impression de flou que produit, dans le passage en question, la superposition entre le discours esthétique sur la valeur de l'ouvrage littéraire et l'allusion à « la *bonne volonté* kantienne ». Pour la *Faculté de juger*, le jugement esthétique qui exprime la chose comme « belle » est un jugement désintéressé, tandis que la raison pratique qui déclare une action comme bonne en soi (*an sich gut*) exprime un intérêt, c'est-à-dire une satisfaction « concernant l'existence » de cette action (*Critique de la faculté de juger*, § 4 : *La satisfaction relative au bien est liée à un intérêt*). Or, dans l'esthétique kantienne, il existe une et une seule situation dans laquelle le plaisir désintéressé du beau (résultant d'un jugement qui *ne s'intéresse pas* à l'existence de la chose, mais seulement au jeu de ses formes) se trouve intimement conjoint à un intérêt comparable à un intérêt moral (c'est-à-dire à une satisfaction dans laquelle la volonté est intéressée à l'existence de la chose sans égard à l'utilité qu'elle peut tirer de cette chose). Cette situation n'est pas celle de la lecture d'un « ouvrage littéraire », mais celle de la contemplation des beautés de la nature :

« L'esprit ne peut réfléchir sur la *beauté* de la nature, sans se trouver en même temps intéressé. Or, de par ses attaches, cet intérêt est moral ; et celui qui prend cet intérêt au beau de la nature ne peut le faire que dans la mesure où il a déjà solidement fondé son intérêt au bien moral » (*Critique de la faculté de juger*, § 42, p. 133).

Ce lien entre jugement esthétique et intérêt moral intervient au cours d'une discussion de la thèse commune selon laquelle le raffinement du goût témoignerait de hautes qualités morales. Kant refuse fermement de délivrer automatiquement ce certificat de moralité aux amateurs des beaux arts : on peut être une crevure et se pâmer devant la cathédrale de Chartres ou l'Apollon Choiseul-Gouffier. Il l'accorde en revanche sans restriction à tous ceux qui prennent « un *intérêt immédiat* à la beauté de la *nature* » et dit à propos d'un homme qui quitterait volontiers sa chambre remplie des objets d'art les plus raffinés pour aller rêver au spectacle des beautés de la nature, que « nous devons considérer avec respect le choix qui est le sien et lui supposer une belle âme [*eine schöne Seele*, c'est-à-dire de grandes facultés morales] ». À propos du plaisir qui intéresse cet homme à l'existence des beautés de la nature, Kant écrit que, « de par ses attaches, cet intérêt est moral », ou, plus précisément : « cet intérêt a des affinités avec la moralité » (*Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch*). Cette définition par affinité a deux raisons principales. Selon la première, celui qui est sensible aux beautés de la nature montre sa capacité à se détacher de ses intérêts physiques ; c'est donc un signe que l'homme est capable de se sauver du règne des inclinations sensibles et de l'égoïsme et ce signe laisse espérer que l'homme pourrait se comporter moralement ; sans aller jusqu'à poser les beaux objets de la nature comme « fins en soi », l'homme apprend dans le plaisir qu'il éprouve au seul fait de leur existence qu'il est subjectivement capable d'éprouver une satisfaction qui l'élève au-dessus de lui-même et de ses intérêts matériels. Selon la seconde raison, celui qui est sensible aux beautés de la nature s'intéresse au fait que « la nature fournisse un indice qu'elle contient en soi un principe permettant d'admettre un accord légitime de ses produits avec notre satisfaction indépendante de tout intérêt ». Nous sommes alors intéressés (intellectuellement) à l'existence de ces belles choses, parce que nous sommes intéressés (moralement) à tout ce qui peut nous habituer ou nous apprendre à éprouver une satisfaction qui nous élève au-delà de notre nature sensible. L'intérêt pour l'existence de ces beautés naturelles, le besoin d'aller se promener dans la nature sont un intérêt *pour nous-mêmes* et un besoin *de nous-mêmes* en tant que capables de détachement et de jouissances pures. Aussi bien, si la nature venait à être entièrement remplacée par un monde artificiel reflétant nos seuls besoins ou entièrement conçue comme une réserve de ressources et de commodités, c'est notre aptitude même à la moralité et au détachement qui serait

mis en péril, parce que nous perdrons la possibilité de vivre cette expérience singulière, que seul nous procure le spectacle de la nature, où nous nous éprouvons comme libres de besoins dans un monde qui s'accorde à la fois à notre plaisir et aux hautes exigences de notre liberté. L'extinction de ce type d'expérience libérale et le déclin du sentiment de la nature seraient un très mauvais signe pour notre existence morale.

4. La Planète des fins

Je cite un passage de la même discussion kantienne sur intérêt moral et spectacle de la nature, dans lequel tout lecteur contemporain verra se dessiner le spectre de l'extinction des espèces vivantes (mais le maître de Koenigsberg devina-t-il ce spectre trébuché sous sa plume ?) :

« Celui qui, dans la solitude [...], contemple la belle forme d'une fleur sauvage, d'un oiseau ou d'un insecte afin de les admirer et de les aimer, celui qui en regretterait l'absence en la nature en général [...], celui-là prend un intérêt immédiat et en vérité intellectuel à la beauté de la nature. C'est dire que non seulement le produit de la nature lui plaît selon sa forme, mais encore que l'existence de celui-ci lui plaît, sans qu'aucun attrait sensible n'intervienne, ou qu'il le lie à quelque fin. Il est toutefois remarquable en ceci que si l'on avait secrètement trompé cet amoureux du beau et planté en terre de fleurs artificielles [...] ou placé sur les branches des arbres des oiseaux artistement sculptés et que là-dessus il découvrit la supercherie, l'intérêt immédiat qu'il portait auparavant à ces choses disparaîtrait aussitôt » (*Fondements de la Métaphysique des mœurs*, 130-131).

Un tel passage réconcilierait les esprits les plus sensibles aux désastres de l'anthropocène avec ce même philosophe qui distinguait tout à l'heure, sans l'ombre du moindre scrupule, les *choses* comme purs moyens et les *personnes* comme fins en soi. Un homme sensible à la beauté de la nature éprouve une émotion double mêlant un plaisir esthétique et une satisfaction relative à l'existence d'une telle beauté naturelle. C'est quelque chose comme un sentiment moral qui attache cet homme à l'existence d'une belle fleur ou d'un bel insecte, dans la mesure où la contemplation de cette belle fleur ou de ce bel insecte le libère du cercle étroit de ses besoins. Si la beauté de la nature n'est pas une « fin en soi », elle entretient donc des affinités profondes avec notre capacité à reconnaître quelque chose comme une « fin en soi », et non pas comme un simple moyen : nous avons intérêt à ce que la nature ne disparaisse pas et un intérêt tout aussi réel à cultiver le sentiment de la nature. L'hypothèse de la supercherie

(oiseaux et fleurs artificiels parsemés dans le paysage !) prouve qu'il est d'une importance capitale que ces objets soient des objets naturels. Relativement aux objets de l'art, le sentiment du beau reste un plaisir désintéressé qui goûte les belles formes de ses objets, mais ne s'intéresse en aucune manière à leur existence comme telle.

Ce paragraphe de la *Critique de la faculté de juger*, soumis à une lecture-limite dont je mesure le coup de force et le soupçon d'hérésie, pose les premiers fondements d'une littérature pour l'anthropocène. Cette littérature doit favoriser et cultiver l'intérêt immédiat que nous éprouvons pour l'*existence* des êtres naturels. Il ne faut pas que la distance toujours plus grande qui nous sépare de ces êtres – distance topographique et distance philosophique – laisse cet intérêt s'éteindre. Le *pathos* qui nous lie à eux n'est ni une sensiblerie ni un vestige de notre enfance. Vouloir l'existence d'un arbre, d'un crépuscule limpide, d'une chouette ou des papillons est intimement lié à quelque chose comme la survie de notre être moral. On nous rétorquera sans doute que Kant parle de la belle nature, pas de la nature en général, mais l'objection ne tient pas. Nous parlons de littérature et l'on sait au moins depuis Baudelaire et les peintres impressionnistes que la différence objective entre le beau et le laid s'arrête aux portes de l'art. Autant nos modes de vie que nos modes de penser ne cessent d'*absenter* la nature. Il faut que la littérature réveille en nous le regret de cette absence déjà fatale, qu'elle la transforme en malaise et nous défie d'y remédier pour ne pas laisser avec elle s'éteindre notre « belle âme ». La philosophie morale de Kant voulait le *Règne des fins*. La « littérature des grandes circonstances », à laquelle travaillait Sartre, entendait hâter la *Cité des fins*. Une écologie du récit doit répondre à des circonstances encore plus grandes et périlleuses, où c'est la vie qui est en jeu. Afin de restaurer la condition terrestre, la littérature nouvelle doit vouloir et construire la *Planète des fins* – c'est-à-dire un concert composé de l'ensemble des existants avec leurs fins particulières et chacun comme fin en soi.



Richard Diebenkorn, *Interior with view of the Ocean*

5. Vers une écologie du récit

Le conflit semble irrémédiable entre les fins de la Cité et les fins de la Planète. La condition humaine, climatisée à outrance à la fois dans ses modes de vie et dans ses modes de pensée, dépense toujours plus d'énergie à isoler son destin. Son rêve d'autonomie et la maintenance de sa liberté on atteint un coût intenable pour la condition terrestre. Les stratégies de la *Soft Ecology* et de l'économie durable prétendent résoudre le problème sans s'attaquer à son principe. Leur mauvaise foi homéopathique déguise le mal en remède : le recyclage sanctifie la production de déchets ; l'économie durable acquitte la croissance et le productivisme ; consommer mieux nous excuse de consommer toujours plus. Ce type de « *minimum rethink* » (Val Plumwood) est un argument paresseux : reprogrammons l'apocalypse ; laissons-nous un jour de plus pour nous décider à y réfléchir ; mais pas aujourd'hui : c'est le soldes ! Pas aujourd'hui : j'ai Crossfit ! Pas aujourd'hui : Netflix lance sa nouvelle série ! *Suave igne magno...* Nous vivons aux derniers étages d'une tour si vertigineuse que nous suivons sur nos écrans, sans nous sentir concernés, l'incendie qui se déchaîne dans les étages inférieurs.

Notre liberté, nos modes de vie sont imprescriptibles. Entre la condition humaine et la condition terrestre, la rupture est consommée, mais les périls qui menacent change ce divorce en antinomie : nous voulons en même temps rester libres et rester en vie, mais les deux se contredisent. C'est ce que Gregory Bateson appelait une double entrave (*double bind*) et c'est sur le titre de son recueil d'articles (*Vers une écologie de l'esprit*, 1977) que je calque la notion d'une « écologie du récit ». La théorie de l'esprit ébauchée par Bateson, inscrite au sein de recherches plus larges sur l'anthropologie de la relation, tente de repenser le monisme conscientiste dans le cadre d'une écologie des idées. Le phénomène du « *double bind* » représente un cas-limite de cette écologie des idées, dans la mesure où doivent y cohabiter deux systèmes ou paradigmes contradictoires – ce qui reviendrait pour l'esprit à satisfaire à la fois à deux injonctions formulées de telle sorte qu'il ne puisse obéir à la première sans contrevenir à la seconde, et *vice versa*. Dans la théorie de Bateson, la schizophrénie résulte de l'échec d'une telle conciliation : incapable de résoudre une situation d'antinomie communicative, l'esprit se scinde en deux systèmes dont chacun se plie à l'une des deux contraintes, mais qui ne communiquent plus. La crise de l'anthropocène soumet

l'homme occidental à un tel état de schize qui paralyse ses pensées et le dresse contre lui-même. Continuellement tiraillé entre les fêtes de la Cité et l'agonie de la Planète, doublement sollicité par la tristesse des étants et par l'appel jaloux de l'Être, devant choisir à chaque instant entre sa condition humaine et sa condition terrestre, l'*homo duplex* contemporain est un être schizophrène. Plus ses modes de pensée tentent d'actionner le frein, plus ses modes de vie accélèrent. Une écologie du récit doit se donner pour objet l'étude de tous les aspects de cette double contrainte. La *Poétique* d'Aristote limitait le champ littéraire à la *mimésis* des actions humaines (les « personnes agissantes » : *drôntas*) : c'était déjà la Cité et seulement la Cité. Il faut replacer ces actions dans l'agencement plus large de leur contexte planétaire. De nouvelles partitions doivent redistribuer les frontières et requalifier les jeux de pouvoir entre l'homme et les non-humains. La *République terrestre* est l'horizon politique de l'écologie littéraire. Les nouveaux types de récit qu'elle doit définir et classer selon le genre et l'espèce composeront l'immense brouillon d'une Constitution planétaire.

- Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Folio essais.
- Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Delagrave, 1985.
- Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction Alexis Philonenko, Vrin, 1984.

Partager :



Articles similaires



L'Extrême Littérature :
Récits pour
l'anthropocène, 1

20 août 2018

Dans "Ecocritik"



Le grand entretien :
Véronique Bergen,
comprendre Sartre

24 février 2016

Dans "Entretiens"



Patrick Autréaux : la
Littérature
contemporaine ou écrire
la vie vivante (La Voix
écrite)