



Artelogie

Recherche sur les arts, le patrimoine et la littérature de l'Amérique latine

18 | 2022

**Utopie, dystopie et biopolitique dans la crise
pandémique et géopolitique**

Plus que la « vie nue ». Vie biologique et vie sociale chez Jean-Marie Guyau

Annamaria Contini



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/artelogie/11213>

DOI : [10.4000/artelogie.11213](https://doi.org/10.4000/artelogie.11213)

ISSN : 2115-6395

Éditeur

Association ESCAL

Référence électronique

Annamaria Contini, « Plus que la « vie nue ». Vie biologique et vie sociale chez Jean-Marie Guyau », *Artelogie* [En ligne], 18 | 2022, mis en ligne le 02 juin 2022, consulté le 20 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/artelogie/11213> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/artelogie.11213>

Ce document a été généré automatiquement le 20 septembre 2022.

Tous droits réservés

Plus que la « vie nue ». Vie biologique et vie sociale chez Jean-Marie Guyau

Annamaria Contini

1. « Vie nue » et biopolitique

- 1 Dans une série de contributions publiées sur le blog de « Quodlibet » à partir du 11 mars 2020, Giorgio Agamben a critiqué les dispositifs d'urgence mis en place dans de nombreux pays pour faire face à la pandémie de Covid-19. D'après lui, à partir du moment où nous voilà disposés à *tout* sacrifier à *la vie nue* — entendue comme simple existence — nous effaçons *ipso facto* la possibilité d'une vie dans son sens le plus plein (vie affective, sociale, politique). Voilà ce qu'il écrit dans une contribution récente sur « La nuda vita e il vaccino » (*La vie nue et le vaccin*), publiée le 16 avril 2021 :

J'ai souvent évoqué, dans mes dernières interventions, la figure de la vie nue. Il me semble en effet que l'épidémie montre, sans aucun doute possible, que l'humanité ne croit plus en rien, sinon en l'existence nue à préserver comme telle à tout prix. La religion chrétienne et ses œuvres d'amour et de miséricorde et de foi jusqu'au martyre, l'idéologie politique et sa solidarité inconditionnelle, même la confiance dans le travail et dans l'argent me semblent passer au second plan dès que la vie nue est menacée (AGAMBEN, 2021).

- 2 Comme on le sait, le concept de « vie nue » a été développé par Giorgio Agamben en relation avec celui de « pouvoir souverain ». La vie nue est la vie biologique, différente de la vie authentiquement humaine qu'Aristote qualifiait de bonne vie. Or, la souveraineté ne porte pas selon lui sur des sujets de droit, mais de manière cachée sur une vie purement naturelle exposée à la violence et à la puissance de mort du pouvoir souverain (AGAMBEN, 1997)¹. Agamben rappelle que l'humain ne peut pas être défini une fois pour toutes. Il est plutôt le lieu d'une décision historique sans cesse ajustée, qui fixe à chaque fois la limite séparant l'homme de l'animal, ce qui dans l'homme est humain de ce qui, en lui et hors de lui, n'est pas humain. La machine anthropologique,

soit le dispositif à travers lequel a lieu cette décision, fonctionne en déterminant un seuil entre les deux pôles — pôle humain et pôle animal — qui n'est autre que la vie nue, en tant que vie qui n'est ni proprement animale, ni vraiment humaine. Ce seuil, qui passe nécessairement à l'intérieur de l'homme en séparant en lui vie biologique et vie sociale, s'incarne dans des figures historiques concrètes et déterminées politiquement : par exemple l'esclave, le barbare, l'*homo sacer*, celui que, dans le monde antique, n'importe qui peut tuer sans commettre de délit ; le citoyen dans un état d'exception, le juif dans un camp, au XX^e siècle.

Quelle est la figure de la vie nue qui est, aujourd'hui, en cause dans la gestion de la pandémie ? Ce n'est pas tant le malade, bien qu'il soit, lui, isolé et traité comme jamais un patient n'a été traité dans l'histoire de la médecine ; c'est plutôt le contaminé ou — selon la formule contradictoire par laquelle on le définit — le malade asymptomatique, c'est-à-dire quelque chose que tout homme est virtuellement, même sans le savoir. Ce n'est pas tant la santé qui est en question, mais plutôt une vie ni saine ni malade qui, comme telle, en tant que potentiellement pathogène, peut être privée de ses libertés et soumise à des interdictions et à des contrôles de toute sorte (AGAMBEN, 2021).

- 3 Agamben reprend à Foucault l'hypothèse d'un « bio-pouvoir », c'est-à-dire d'un rapport entre vie et pouvoir. Dans *La volonté de savoir*, Foucault avait étudié les technologies de pouvoir qui, à partir du XVIII^e siècle, investissent spécifiquement la vie, c'est-à-dire les corps individuels (FOUCAULT, 1976). On voit apparaître des mécanismes régulateurs ou assurantiels, qui encadrent la vie des corps-espèces et contrôlent les processus biologiques affectant les populations (c'est ce que Foucault nomme la « biopolitique »). Par ailleurs, il y a une différence fondamentale entre la démarche de Foucault et celle d'Agamben : tandis que Foucault circonscrit le bio-pouvoir aux mécanismes spécifiquement modernes de pouvoir, Agamben déplace le sens de la notion et procède à son extension à la nature même du pouvoir souverain².
- 4 À notre avis, on peut repérer un fil rouge entre cette démarche de Foucault et l'axe de recherche sur le « souci de soi », dégagé par le philosophe au début de l'année 1980 dans son cours au Collège de France *Du gouvernement des vivants* (FOUCAULT, 2012)³. C'est précisément par rapport au *self-government* et à la constitution de l'individu comme sujet moral que Foucault introduit le thème de l'esthétique de l'existence : la construction de la vie comme œuvre d'art n'a de sens qu'en fonction d'une *epimèleia heautoù*. Foucault plaide pour une esthétique de l'existence, qui se caractérise par « l'idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence » (FOUCAULT, 2001 : p. 402). Ses recherches portent sur les philosophies qui ont développé une telle esthétique de l'existence (les écoles stoïciennes et épicuriennes de la période hellénistique) : « voilà ce que j'ai essayé de reconstituer : la formation et le développement d'une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l'ouvrier de la beauté de sa propre vie » (FOUCAULT., 2001 : p. 1490).
- 5 Même si on ne trouve pas, à proprement parler, de « philosophie de la vie » chez Foucault, on trouve toutefois la distinction entre deux dimensions : celle de la morale en tant que code, système de règles incorporé par chacun de nous, et celle de l'éthique comme style d'existence, comme pratique de soi (DELRUELLE, 2004). En un certain sens, Foucault semble se rattacher non seulement aux philosophies hellénistiques, mais aussi à une tradition de philosophie de la vie qui considère le rapport avec soi comme une activité, une transformation, où notre être n'est pas à connaître (et encore moins à

juger), mais à créer, à inventer. Pour cette tradition, qui trouve un exemple paradigmatique dans la pensée de Jean-Marie Guyau⁴, seule une notion de la vie indissociablement biologique et esthétique peut synthétiser d'une manière non dogmatique la matière et l'esprit, le fait et la valeur, ainsi que fonder un nouveau modèle de rationalité et une nouvelle éthique. Ce n'est pas que la vie soit un processus analogue à la création, ou que la *physis* mime la *techne* : plutôt, le faire artistique est la forme que prend la vie lorsqu'elle répond pleinement à sa fonction.

2. Éthique et biologie

- 6 Jean-Marie Guyau a exercé une grande influence sur le débat philosophique de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e : ses écrits, traduits dans la plupart des grandes langues européennes, étaient discutés par des personnalités comme Durkheim, Bergson, Tolstoï, Nietzsche, Kropotkine. Aujourd'hui, sa pensée est redécouverte du fait de sa proximité avec plusieurs questions qui sont au cœur du débat actuel : nombreuses sont les études et les initiatives éditoriales qui lui sont consacrées⁵.
- 7 La philosophie de Guyau peut être lue comme une « philosophie de la vie » par deux côtés : 1) la notion de vie est le point pivot de la conception philosophique de Guyau, le principe qui structure tous les domaines de sa réflexion (éthique, esthétique, recherches sociologiques sur la religion et l'éducation, recherches psychologiques sur l'idée de temps) ; 2) la notion de *vie* devient le centre d'une nouvelle façon de philosopher et recouvre la fonction plus décisive de transformer les méthodologies et les objectifs du travail philosophique. Dans notre contribution, c'est surtout sous ce second angle que nous l'envisagerons. Nous verrons que de la notion de vie jaillit une nouvelle conception de l'éthique ; que la finalité immanente de la vie est calquée sur le modèle de la création artistique ; que le domaine esthétique prend une valeur de référence pour saisir la vie dans son originalité, dans les aspects qui la rendent irréductible à un simple mécanisme ; que l'empiètement de catégories typiquement artistiques sur le domaine moral a aussi la fonction de connecter la dimension biologique et la dimension éthico-sociale de l'existence humaine.
- 8 *L'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (GUYAU, 2012), publiée pour la première fois en 1885, demeure l'œuvre fondamentale de Guyau : un livre qui fit date, en prédisant le « crépuscule du devoir »⁶ et la naissance d'un pluralisme éthique caractérisé par l'auto-détermination de l'agent moral. Dans cet ouvrage, Guyau oppose à l'approche dogmatique-prescriptive de la morale traditionnelle, fondée sur des principes à *priori*, l'approche empirique-descriptive d'une morale scientifique, uniquement fondée sur l'observation des faits. Or, si l'on observe les motivations qui sont à l'origine des actions accomplies par l'individu, on constate que le mobile le plus élémentaire et originaire, commun aussi à tous les êtres vivants, c'est l'effort instinctif pour conserver et accroître la vie. Guyau semble faire référence à l'idée évolutionniste de vie, parfois en utilisant la notion darwinienne « *struggle for life* », parfois en reprenant la conception spencérienne de l'évolution organique comme un passage de l'homogène à l'hétérogène⁷. Contestant par ailleurs la conception darwiniano-spencérienne qui réduit la vie à la simple conservation de soi, Guyau observe que, même au niveau biologique, la vie « *n'est pas seulement nutrition, elle est production et fécondité*. Vivre, c'est *dépenser*, aussi bien qu'*acquérir* ». Il existe en effet une impulsion vitale qui pousse chaque organisme à dépenser l'excédent d'énergies accumulées

pendant l'état de repos : « la vie, comme le feu, ne se conserve qu'en se communiquant » (GUYAU, 2012 : p. 234-235). C'est de cette impulsion que naît aussi bien la fécondité physiologique, qui s'exerce dans la génération d'un autre être, que la fécondité de la pensée, du sentiment, de la volonté, c'est-à-dire la fécondité proprement morale.

- 9 Guyau n'oppose donc pas la vie naturelle à ce que l'idéalisme aurait appelé la vie de l'esprit ; il ne pense pas qu'il y ait, à vrai dire, une vie purement biologique en contraste avec la vie du monde historique et social. Pour Guyau, l'idéalisme autant que le matérialisme apparaissent comme deux systèmes réducteurs, qui absolutisent un élément au détriment de l'autre, sans se rendre compte qu'ils se fondent tous deux sur des conjectures métaphysiques non vérifiées et non vérifiables. Il s'agit plutôt de penser la vie au-delà des abstractions et de l'unilatéralité, sans séparer artificiellement les dimensions naturelle et historique, biologique et sociale, individuelle et collective. Il s'agit de penser la vie dans sa concrétude et sa complexité :

Au lieu de chercher à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, nous prenons les deux réunis en cette synthèse que la science même, étrangère à tout parti pris moral ou religieux, est forcée de reconnaître : la *vie* (GUYAU, 1887 : p. 437).

- 10 À la lumière de cette notion de vie, la dépense pour les autres n'apparaît plus comme une perte pour l'individu, car ce que les moralistes appellent *devoir* n'est que la conséquence, au niveau de la conscience, d'un *pouvoir* qui demande à se réaliser. Un pouvoir de ce genre dépasse la réalité, dans la mesure où il devient pour celle-ci un idéal ; cependant, « c'est de la vie même et de la force inhérente à la vie que tout dérive : la vie se fait sa loi elle-même par son aspiration à se développer sans cesse ; elle se fait son obligation à agir par sa puissance d'agir » (GUYAU, 2012 : p. 236)⁸.
- 11 Cette thèse fut très critiquée. On objecta notamment à Guyau de ne pas s'en tenir à une conception strictement scientifique de la vie, mais d'introduire plus ou moins subrepticement une *métaphysique de la vie*, afin de résoudre l'aporie résultant de l'impossibilité de prévoir quelle direction peut prendre le principe d'expansion vitale ; ce dernier, en soi, aurait les mêmes probabilités d'aboutir à l'altruisme et à l'égoïsme, à l'abnégation sociale ou à une volonté individualiste de puissance⁹. À notre avis, l'idéal régulateur de la moralité dépend plutôt d'une *esthétique de la vie* qui trouve ses appuis théoriques dans un autre ouvrage de Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* : puisque l'expérience esthétique ne concerne pas seulement les facultés supérieures, mais également cette dimension pulsionnelle et affective à laquelle appartiennent les besoins les plus élémentaires et profonds, et puisque le plaisir de la beauté implique une stimulation générale de la vie qui se traduit par l'accroissement de notre capacité d'agir, alors on pourra penser la finalité morale en analogie avec la finalité interne aux pratiques esthétiques et artistiques. D'ailleurs, le caractère esthétique de l'expansion vitale fait écho au caractère vital de l'art : « Vivre d'une vie pleine et forte — observe Guyau — est déjà esthétique ; vivre d'une vie intellectuelle et morale, telle est la beauté portée à son maximum et telle est aussi la jouissance suprême » (GUYAU, 1884 : p. 75).
- 12 Ce thème que nous pourrions ranger, avec Foucault, sous la dénomination d'« esthétique de l'existence » avait déjà émergé dans la *Morale d'Épicure*, le premier des deux volumes que Guyau consacre à la reconstruction historique de la « morale de l'utilité et de l'intérêt ». Dans cet écrit, la philosophie morale d'Épicure apparaît supérieure à l'hédonisme d'Aristippe, justement par sa valeur esthétique, qui dérive du

choix de prendre comme point de référence l'existence tout entière. Nous n'aurons plus une suite chaotique de plaisirs distincts et éphémères, mais la stabilité d'un bonheur durable ; l'existence ne se fragmentera plus en une myriade de comportements hétérogènes, mais comportera l'empreinte d'un style unitaire. La philosophie consistera en un travail quotidien sur soi et sur ses propres passions, en l'art de conduire une vie heureuse et le sage sera, justement, un « artiste du bonheur », capable d'ordonner harmonieusement les plaisirs et les émotions qu'ils suscitent : « Le sage, dit Épicure, ne compose pas de poèmes, il les vit ». Du reste, l'esthétique de l'existence que dessine Guyau ne se traduit pas en une perspective esthétisante, mais en une conception où la vie est l'œuvre d'art la plus importante, « une sorte d'œuvre supérieure, qu'on veut faire complète et belle » (GUYAU, 1886 : p.122)¹⁰. La beauté ne se résout pas dans un équilibre purement formel, c'est le résultat d'un projet existentiel qui, en combinant sensibilité et rationalité, sait prendre soin de chaque moment de la vie et relier chaque détail à un cadre d'ensemble : « Au point de vue esthétique, n'y-a-t-il aucune beauté dans cette disposition raisonnée de la vie, dans cette subordination des parties au tout, dans ce bonheur qui, se substituant aux plaisirs et les complétant, les purifie par là même ? » (GUYAU, 1886 : p. 42).

3. Instinct et créativité morale

- 13 Un enjeu crucial, dans la réflexion de Guyau, concerne l'exigence de mettre en rapport l'aspect biologique avec l'aspect moral et social de l'existence humaine. Il faut, d'après lui, se méfier de l'image réductrice de la vie qui découlerait d'une démarche mécaniste, typique de la science du XVIII^e siècle, et qui n'est pas complètement surmontée par l'évolutionnisme spencérien. D'un côté, Spencer révolutionne le naturalisme en y introduisant un principe dynamique — l'idée d'un devenir universel — qui permet d'envisager le perfectionnement moral et social de l'homme, par suite de l'évolution de la nature elle-même. De l'autre, en affirmant que, dans tous les domaines, l'évolution peut être définie comme « une intégration de matière accompagnée d'une dispersion de mouvement » (SPENCER, 1966 : p. 321), il réitère une image mécanique de la réalité tout entière, sphère morale incluse. Dans ce cadre, la vie risque de ne pas apparaître dans sa complexité, mais de s'aplatir en une dimension purement matérielle qui, n'ayant aucune finalité ou tension interne, ne peut justifier le passage de la dimension individuelle à la dimension sociale (GUYAU, 1885 : p. 119).
- 14 Dans *La Morale anglaise contemporaine*, Guyau conteste la façon dont Spencer, reformulant en partie les thèses de Darwin, essaie de justifier sur des bases naturalistes le sentiment de l'obligation. Spencer ne se contente pas, en effet, de supposer l'existence d'un véritable « instinct moral », acquis par l'expérience et transmis ensuite par voie héréditaire ; il suppose encore que cet instinct est devenu chez l'homme une sorte d'idée fixe, un automatisme psychologique auquel il ne peut plus se soustraire, comme un oiseau ne peut décider de construire ou de ne pas construire son nid¹¹. Par le terme « instinct », Guyau désigne ici l'habitude sédimentée dans l'hérédité, c'est-à-dire une sorte d'habitude héréditaire que Spencer oppose à l'éducation : « Selon lui [Spencer], la foi aux effets de l'enseignement intellectuel est « une des superstitions de notre époque », et d'autre part l'enseignement moral à lui seul n'est pas moins inefficace ; la force la plus puissante est l'habitude transformée par l'hérédité » (GUYAU, 1885 : p. 328, note 1).

- 15 Guyau ne concorde pas avec Spencer : en reprenant la théorie gradualiste du développement moral exposée par Darwin dans la *Descendance de l'homme* (1871), il fait observer que ce n'est que chez les animaux inférieurs que l'instinct prescrit les actions à accomplir « d'une manière aussi précise que dans les dix commandements de Dieu » ; à mesure qu'on monte dans l'échelle des êtres, l'instinct devient moins impérieux et embrasse des actions moins déterminées. Chez l'animal humain, cette tendance vient s'achever : devenant conscient, l'instinct est remplacé par l'intelligence réfléchie, qui ne fige plus les comportements dans le schéma stimulation-réponse, mais fournit à l'homme des alternatives pour l'action (BAIN, 1868 : p. 334).
- 16 Voilà pourquoi, surtout après la crise des métaphysiques traditionnelles,¹² la pensée éthique doit faire place à la créativité de l'agent moral. Selon Noam Chomsky, on peut parler de deux genres de créativité également impliqués par les phénomènes linguistiques : à côté de la *rule-governed creativity*, qui explique les variations dont est susceptible une langue au niveau synchronique, il y aurait une *rule-changing creativity* en mesure d'expliquer les transformations les plus radicales subies par une langue au niveau diachronique (CHOMSKY, 1966). En reprenant cette distinction et l'appliquant à la conception de l'agent moral développée par Guyau, on pourrait dire que l'individu dans la sphère éthique doit souvent avoir recours à une créativité « réglée », conçue comme capacité à spécifier des normes générales, de combler l'écart entre la prescription de la norme (par exemple, « *la vie la plus intensive et la plus extensive possible* ») et sa réalisation effective. Par ailleurs, l'effet combiné de l'évolution naturelle et du progrès scientifico-culturel multiplie à l'infini les alternatives possibles, créant une situation d'incertitude permanente qui exige parfois une créativité plus radicale, conçue comme capacité de produire des innovations beaucoup plus incisives.
- 17 Guyau va jusqu'à prévoir que la disparition progressive des dogmes éthiques et religieux laissera de plus en plus aux individus la responsabilité *du self-government* : la morale de l'avenir ne sera pas seulement *autonome* (au sens kantien du terme), elle sera aussi *anomique*, c'est-à-dire marquée par l'absence de loi fixe, d'un devoir-être valable en tout lieu et en tout temps.¹³ Dans la société future, on se soumettra de moins en moins à un idéal universel ; pour se sentir obligé par une norme, l'agent moral devra construire son propre idéal, son hypothèse métaphysique sur le fond ou la signification des choses, sans que nulle garantie externe n'en atteste jamais la validité objective (GUYAU, 2012 : 42-43, 170-176). Encore une fois, Guyau met l'accent sur les processus constructifs et inventifs qui aboutissent à l'action éthique ; par conséquent, la créativité de l'agent moral a comme point de référence la création artistique, caractérisée par son originalité, par son aptitude à appliquer de façon innovante les règles jusqu'alors en vigueur ; ou encore à les transformer radicalement, formulant et expérimentant de nouveaux codes.

4. Esthétique et vie sociale

- 18 Dans les derniers ouvrages de Guyau — *L'Irréligion de l'avenir* (1887), *L'Art au point de vue sociologique* et *Éducation et Hérité* (ces deux derniers publiés à titre posthume) — prend forme un projet sociologique qui redéfinit la notion même de vie, en la dotant de caractères nouveaux et en la faisant agir selon des modalités encore inexplorées. En premier lieu, l'attention se concentre sur la vie sociale, qui devient le nouveau terrain d'enquête des différentes recherches philosophiques ; en second lieu, la science de

référence n'est plus la biologie, mais la sociologie, dont le principe d'explication est étendu à des phénomènes très différents les uns des autres, comme la religion, l'expérience esthétique et la pratique éducative. Comment expliquer ce changement et quel sens lui attribuer dans l'itinéraire spéculatif de Guyau ?

- 19 On doit signaler que Guyau inscrit la théorisation de la mission cruciale de la sociologie dans un contexte plus vaste formé par la révolution méthodologique et conceptuelle qui caractériserait, dans son ensemble, le développement scientifique du XIX^e siècle, et la nécessité consécutive de nouvelles stratégies de recherche, de nouveaux paradigmes. À ses yeux, la vision égoïste des rapports moraux, partagée par la majorité des philosophes du XVIII^e siècle, reflète le matérialisme naïf d'une science demeurée encore à un niveau d'analyse superficiel, qui ne cherche pas « à pénétrer dans l'intérieur de l'organisme, à sonder la cellule vivante ou l'atome, encore moins la conscience » (GUYAU, 2001 : p. 9). C'est évidemment le modèle de la solidarité organique qui sanctionne l'insuffisance de l'atomisme moral d'un Helvétius ou d'un Bentham ; mais une contribution importante vient aussi de la psychologie expérimentale, qui connaissait un développement considérable en France grâce à des personnages tels que Jean-Martin Charcot, Théodule Ribot et Pierre Janet. Guyau souligne des découvertes qu'il considère comme cruciales : « attraction des sensibilités et des volontés, solidarité des intelligences, pénétrabilité des consciences » (GUYAU, 2012 : p. 10). En faisant ressortir « le côté *social* de l'individu humain » (GUYAU, 2012 : p. 9), la psychologie expérimentale exerce une fonction de charnière entre biologie et sociologie : si la société est représentée comme un organisme, celui-ci, d'un autre côté, peut être vu comme une société vivante.
- 20 Cette conclusion renferme probablement le sens le plus profond du chemin qui mène de la biologie à la sociologie : l'exigence pour Guyau d'approfondir certains points-clés de sa morale « sans obligation ni sanction », en mettant au centre non pas la « vie nue » telle qu'elle est étudiée par le biologiste ou le naturaliste, mais la vie « vêtue », le mode d'exister spécifique à l'homme en tant qu'animal social et politique. Sous cet aspect, l'expérience esthétique apparaît comme une sorte de laboratoire dans lequel expérimenter de nouvelles formes de synergie, de lien social ; elle semble en effet susciter spontanément, dans son déroulement même, « le sentiment sérieux et profond d'une vie individuelle accrue par la relation sympathique où elle est entrée avec la vie d'autrui, avec la vie sociale » (GUYAU, 2012 : p. 13). Dans l'*Art au point de vue sociologique*, par conséquent, de nouvelles catégories entrent en jeu : la *sympathie* (entendue comme faculté de s'identifier à la vie d'autrui), qui devient la loi constitutive de l'expérience esthétique ; la *sociabilité* (entendue comme capacité de communiquer, de transmettre à autrui idées, émotions, et sentiments), qui devient la norme immanente au faire artistique, son principe interne de développement (et donc également son principal effet esthétique).
- 21 Le problème de la beauté glisse au second plan, alors que, dans l'évaluation même d'une œuvre, sa capacité à « condenser l'émotion individuelle pour la rendre immédiatement transmissible à autrui » acquiert un poids déterminant. En effet, l'émotion artistique suscite chez celui qui en jouit trois modalités spécifiques du plaisir ayant la même valeur sociologique : la première découle de la capacité qu'a l'œuvre de réveiller le souvenir de situations analogues à celles qu'elle présente ; la deuxième découle du rapport sympathique qui s'instaure avec l'auteur de l'œuvre, avec son travail et son talent ; la troisième modalité, enfin, consiste à sympathiser avec les figures et les

personnages créés par l'artiste, c'est-à-dire avec la réalité imaginaire décrite dans l'œuvre (GUYAU 2012 : 35-38).

- 22 Cette théorie de l'expérience esthétique s'annonce également riche et stimulante sur le plan moral. L'expérience esthétique éduque la partie sensible de l'homme en l'orientant vers des plaisirs qui sont accrus — plutôt que compromis — par un large partage et en montrant la valeur sociale — et non égoïste — de la sphère émotionnelle. De cette façon, c'est justement l'expérience esthétique qui peut montrer une voie pour sortir de l'impasse dans laquelle se trouve une morale anomique : la difficulté de concilier l'individualisation progressive des styles de vie et l'exigence de garantir la solidarité et la cohésion sociale. L'art est d'ailleurs social non seulement à travers son but, mais aussi à travers sa loi interne ainsi que son essence constitutive. Selon Guyau, le génie artistique ne se réduit nullement à une hypertrophie de la subjectivité ; son trait distinctif consiste au contraire en « une forme extraordinairement intense de la sympathie et de la sociabilité, qui ne peut se satisfaire qu'en créant un monde nouveau, et un monde d'êtres vivants » (GUYAU, 2012 : p. 48).
- 23 Or, c'est bien ce dernier aspect qui intéresse au plus haut point Guyau : la capacité, propre à l'artiste de génie, de faire fond sur l'admiration de son public pour amorcer une créativité sociale. Si l'œuvre d'art ne se sépare pas de la réalité vitale et sociale, elle en constitue cependant une anticipation, une projection idéale qui en fait briller les possibilités implicites. Pas moins de trois sociétés, reliées l'une à l'autre par un lien de dépendance réciproque, se nouent ainsi au sein de l'image offerte par le génie et son milieu :
- 1) la société réelle préexistante, qui *conditionne* et en partie suscite le génie ; 2) la société idéalement modifiée que conçoit le génie même, le monde de volontés, de passions, d'intelligences qu'il crée dans son esprit et qui est une spéculation sur le *possible* ; 3) la formation consécutive d'une société nouvelle, celle des admirateurs du génie, qui, plus ou moins, réalisent en eux par *imitation* son *innovation* (GUYAU, 2012 : p. 69).
- 24 Il faut remarquer qu'il ne s'agit pas d'une imitation passive : d'un côté, l'impulsion de l'innovation se retrouve dans le public même, bien qu'à un degré moins intense et moins élevé ; de l'autre, la jouissance esthétique présente toujours un caractère actif, parce que s'identifier avec l'artiste veut dire imiter également sa disposition à créer et à innover, en expérimentant à titre personnel la possibilité de transformer l'existant. L'art possède donc une mission éducatrice, que le déclin des fois dogmatiques et des valeurs traditionnelles rend désormais nécessaire : « Les grands poètes, les grands artistes redeviendront un jour les grands initiateurs des masses, les prêtres d'une religion sans dogme » (GUYAU, 2012 : p. 221).

5. Conclusions

- 25 Jordi Riba est convaincu que Guyau avait nourri le projet de publier un livre entièrement consacré au politique, mais qu'il en a été dissuadé par son beau-père Alfred Fouillée, pour qui les thèses de Guyau semblaient trop radicales. Riba émet l'hypothèse que Guyau a été contraint de cacher sa philosophie politique, comme en témoignerait l'image sur laquelle se termine l'*Esquisse* : celle du naufrage d'un navire gigantesque, le *Léviathan*, qui, le gouvernail arraché par une tempête, doit errer longtemps sur l'océan au gré des flots avant de pouvoir regagner la terre ferme (Riba, 2012). Riba voit se dessiner là une philosophie politique très proche des perspectives

développées récemment par des sociologues tels qu'Ulrich Beck (2001) ou Zygmunt Baumann (2013) : il n'y a pas de loi qui gouverne l'univers de l'humain, nous sommes à la dérive, dans une condition de crise permanente, et nous ne pourrions sortir de cette situation que par la coopération dans l'action solidaire.

- 26 On pourrait toutefois se demander si le tournant politique de l'œuvre de Guyau n'implique pas une sorte de « tournant esthétique ». Dans ses derniers écrits, surtout, Guyau dessine une dimension utopique toujours plus éloignée de la vie purement biologique, car toujours plus focalisée sur les processus symboliques dont nous cherchons à habiller la vie nue. Il préfigure ainsi une perspective des plus actuelles : une sorte de bio-éthique où la récursivité entre dimension morale et dimension biologique est prise en charge par une esthétique de l'existence, capable de déplacer l'accent sur le souci de soi, sur la vie comme une œuvre d'art à façonner. Guyau imagine une société solidaire, dans laquelle l'individualisation des idéaux et des parcours éthiques ne met pas en danger la capacité de se dépenser pour les autres, cette fécondité morale où l'individualité même trouve son épanouissement. Il ne s'agit pas d'une démarche esthétisante, car l'enjeu reste toujours une morale enracinée dans la force d'expansion de la vie. Toutefois, c'est l'art qui donne à penser non seulement le passage de la créativité à la solidarité, mais aussi — inversement — le retour de la solidarité à la créativité, de sorte que la vie en commun favorise « l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité » (GUYAU, 2012 : 171).

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN Giorgio (1997), *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*. Seuil, Paris.
- AGAMBEN Giorgio (2021), « La nuda vita e il vaccino », *Una voce*. Rubrica di Giorgio Agamben (blog), Quodlibet, Avril 16, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>.
- ANSELL-PEARSON Keith (2009), « Free spirits and free thinkers: Nietzsche and Guyau on the Future of Morality », dans *Nietzsche, Nihilism, and the Philosophy of the Future*, sous la direction de Jeffrey Metzger, Bloomsbury Academic, London. p. 102-124.
- ANSELL-PEARSON Keith (2015), « Beyond Selfishness: Epicurean Ethics in Nietzsche and Guyau », dans *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, sous la direction de Rebecca Bamford, Rowman & Littlefield International, London. p. 49-69.
- ASLAN Gabriel (1906), *La morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique*. Alcan, Paris.
- BAIN Alexander (1868), *Mental et moral science*, Longmans, Green and Co., London.
- BAUMAN Zygmunt (2013), *La vie liquide*, Pluriel, Paris.
- BECK Ulrich (2001), *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Aubier, Paris.
- BENJAMIN Walter (1971), « Pour une critique de la violence », dans *Œuvres I. Mythe et violence*, Denoël, Paris. p. 121-148.

- CHOMSKY Noam (1966), *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. Harper and Row, New York.
- CHISTOPHE Charles (1901), « Le principe de la vie comme mobile moral selon J.-M. Guyau », *Revue de métaphysique et de morale* 9, (no. 3-4). p. 343-360 et 487-528.
- CONTINI Annamaria (2001), « Nietzsche lecteur de Guyau », dans Jean-Marie Guyau. *Esthétique et philosophie de la vie*. L'Harmattan, Paris. p. 283-309.
- CONTINI Annamaria (2014), « Les chemins du politique dans la morale de Guyau », *Critique* 70, (no. 803). p. 344-357.
- DELRUELLE Édouard (2004), *Métamorphoses du sujet : L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, De Boeck, Louvain-la-Neuve.
- DURKEIM Émile (1975), *Textes : Volume 2, Religion, morale, anomie*, Minuit, Paris.
- FEDI Laurent (2004), « Guyau et Darwin : la lecture de la vie », *Corpus*, (no. 46). p. 25-45.
- FOUCAULT Michel (1976), *Histoire de la sexualité, Vol. 1, La volonté de savoir*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT Michel (1984), *Histoire de la sexualité. Vol. 3, Le souci de soi*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT Michel (2001), *Dits et écrits, 2 vol.*, Gallimard, Paris. t. I, n° 326.
- FOUCAULT Michel (2012), *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Gallimard/Seuil, Paris.
- GENAL Katia (2004), « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos* [En ligne], mis en ligne le 09 avril 2004, consulté le 04 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/131> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.131>.
- GUYAU Jean-Marie (1884), *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*. Alcan, Paris.
- GUYAU Jean-Marie (1885), *La Morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*, (1879). Alcan, Paris.
- GUYAU Jean-Marie (1886), *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (1878), éd. rev. et augm., Alcan, Paris.
- GUYAU Jean-Marie (1887), *L'Irréligion de l'avenir. Étude sociologique*. Alcan, Paris.
- GUYAU Jean-Marie (1893), *Division du travail social*. Alcan, Paris.
- GUYAU Jean-Marie (1975), *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Plon. Paris.
- GUYAU Jean-Marie (2001), *L'Art au point de vue sociologique* (1889 ; éd. Annamaria Contini et Stéphane Douailler). Fayard, Paris.
- GUYAU Jean-Marie (2012), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885, avec les textes de Nietzsche et de Kropotkine, sous la direction de Jordi Riba, d'après l'éd. rev. et augm. de 1890). Payot. Paris
- LIPOVETSKY Gilles (1992), *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps modernes*. Gallimard, Paris.
- MULLER Laurent (2018), *Jean-Marie Guyau ou l'éthique sans modèle*. Presses Universitaires du Septentrion, Lille.
- ORRÙ Marco (1983), « The Ethics of Anomie: Jean Marie Guyau and Émile Durkheim », *The British Journal of Sociology* 34, (no. 4). p. 499-518.
- RIBA Jordi (1999), *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*. L'Harmattan, Paris, 1999.

RIBA Jordi (2012), « Anomie et solidarité : le mot du politique chez Jean-Marie Guyau », dans *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, sous la direction de Jordi Riba. Payot, Paris. p. 17-36.

RIBA Jordi (éd.) (2014). *L'effet Guyau*. L'Harmattan, Paris.

RICKERT Heinrich (1920), *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen, Mohr.

SALTEL Philippe (2008), *La puissance de la vie*. Les Belles Lettres, Paris.

SPENCER Herbert (1966), *The Works of Herbert Spencer*. Vol. 1, *First Principles* (1862 ; réimpr. de l'éd. de 1904), Osnabrück, Zeller. p. 321.

TESTA Federico (2017), Dennis Matthew, « Pleasure and Self-Cultivation in Guyau and Nietzsche », *The Agonist – A Nietzsche Circle Journal* 10, (no. 2). <https://agonist.nietzschecircle.com/wp/pleasure-and-self-cultivation-in-guyau-and-nietzsche/>.

TESTA Federico (2020), « Guyau's Spinoza : between epicureanism and stoicism », *Parrhesia*, (no. 32). p. 24-32.

NOTES

1. Rappelons que l'expression « vie nue » n'a pas été forgée par Agamben lui-même mais par Walter Benjamin, dans « Pour une critique de la violence » (1971), où Benjamin parle de « bloß Leben », c'est-à-dire de « vie simple », « simple fait de vivre ».

2. Voir Genel (2004).

3. Voir aussi Foucault (1984).

4. C'est bien connu, le thème de l'esthétique de l'existence est également central dans la philosophie de Nietzsche, qui constitue incontestablement l'une des principales références théoriques de Foucault. Toutefois, dans les pages qui suivent, nous verrons la signification que prend ce thème dans la philosophie de la vie de Guyau, donc dans une perspective qui présente aussi bien des assonances que des dissonances avec celle de Nietzsche. Du reste, Nietzsche a lu et annoté deux œuvres de Guyau – *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* et *l'Irréligion de l'avenir* – et il eut probablement une connaissance au moins sommaire de ses autres travaux. Sur le rapport entre les deux philosophes, voir Contini (2001); Ansell-Pearson (2009).

5. Voir, à titre d'exemple: Saltel (2008) ; Contini (2014) ; Riba (2014) ; Ansell-Pearson (2015); Muller (2018) ; Testa (2020).

6. Nous empruntons l'expression à Lipovetsky (1992), qui cite la morale sans obligation ni sanction de Guyau, affirmant que le processus qu'elle annonce est enfin achevé.

7. Cf. Fedi (2004).

8. Voir à ce propos Riba (1999).

9. Voir Christophe (1901); Aslan (1906). Mais cf. aussi Rickert (1920), qui adresse cette objection à toutes les philosophies de la vie au sens strict.

10. Guyau (1886), sur laquelle se base la 4^e éd., parue en 1904, désormais en abrégé *Morale d'Épicure*. Cette lecture de la philosophie épicurienne présente plusieurs affinités avec l'interprétation qu'en propose Nietzsche dans ses écrits de la période 1878-1882 : cf. Ansell-Pearson (2015); Testa, Dennis (2017).

11. Jean-Marie Guyau (1879 : 332, éd. rev. et augm., Paris, Alcan, 1885, sur laquelle se base la 5^e éd., parue en 1904, désormais en abrégé *Morale anglaise*). Guyau se réfère surtout à la fameuse lettre de Spencer à Stuart Mill, publiée dans Bain (1868 : 721 ss.).

12. D'après Guyau, (1885 : 41-44), une morale scientifique ou tout simplement empirique ne peut pas avoir l'universalité et la force contraignante d'une morale fondée sur des principes *a priori* ;

elle ne peut pas régler en détail la gamme des comportements individuels, ni résoudre de façon définitive toute question éthique.

13. C'est donc à Guyau – et non à Durkheim – qu'il faut attribuer la paternité du concept d'*anomie*, même si Guyau lui donne une signification positive qui ne sera pas partagée par la tradition sociologique postérieure. Émile Durkheim utilise pour la première fois le terme d'*anomie* en 1887, dans un compte rendu de *l'Irréligion de l'avenir* de Guyau : voir Guyau (1975 : 149 – 165). Il reprend ce concept six ans plus tard dans l'Introduction à la *Division du travail social* (Guyau, 1893 : 32), où il le définit, de manière implicitement polémique à l'égard de Guyau, comme « la négation de toute morale ». Dès la seconde édition de cet ouvrage (1902), la partie centrale de l'Introduction (où apparaît notamment la première définition de l'*anomie*) est supprimée ; cette partie est aujourd'hui disponible dans Durkheim (1975 : 257-288). Voir Orrù (1983).

RÉSUMÉS

Dans la *philosophie de la vie* de Jean-Marie Guyau, qui a influencé des auteurs comme Nietzsche et Bergson, seule une notion de la vie indissociablement biologique et esthétique peut synthétiser le fait et la valeur, ainsi que fonder un nouveau modèle de rationalité et une nouvelle éthique. L'article repère un fil rouge entre cette perspective, pour laquelle le faire artistique est l'« habit » que prend la vie lorsqu'elle répond pleinement à sa fonction, et la démarche utilisée par Foucault pour introduire le thème d'une esthétique de l'existence. On montre ainsi que Guyau préfigure une sorte de bio-éthique qui vise à concilier le *self-government* et la créativité de l'agent moral avec la solidarité sociale.

En la filosofía de la vida de Jean-Marie Guyau, que influyó en autores como Nietzsche y Bergson, sólo una noción de vida inseparablemente biológica y estética puede evocar el hecho y el valor, así como establecer un nuevo modelo de racionalidad y una nueva ética. El artículo identifica un hilo conductor en esta perspectiva, para la cual el quehacer artístico es el "hábito" que adquiere la vida cuando responde plenamente a su función. También en esta línea hay que instalar el enfoque utilizado por Foucault para introducir el tema de una estética de la existencia. Mostramos así que Guyau prefigura una tipo de bioética que pretende conciliar el autogobierno y la creatividad del agente moral gracias a la solidaridad social..

INDEX

Mots-clés : philosophie de la vie, art, éthique, esthétique de l'existence, créativité, solidarité

Palabras claves : filosofía de la vida, arte, ética, estética de la existencia, creatividad, solidaridad

AUTEUR

ANNAMARIA CONTINI

Université de Modène-Reggio Emilia