



L'action
Faces de l'action
Bertrand Saint-Sernin

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Éléments

Y a-t-il des formes élémentaires de l'action ?

La réponse est oui. Il y a action quand, dans le comportement d'un individu, se produit quelque chose d'irréversible qui a été projeté et voulu. Par exemple, sauter d'un plongeur, ou d'un avion en parachute. Platon, dans *Lachès* (193 c), s'interroge : « Et s'il s'agit de descendre dans un puits ou de plonger, les hommes qui consentent à s'y risquer sans être du métier ne sont-ils pas plus courageux que ceux qui le connaissent ? » Ce qui est une façon de souligner l'importance de l'entraînement et de la technique pour diminuer les risques. C'est ce que remarque Socrate juste avant : « À la guerre, un homme tient bon et s'apprête à combattre par suite d'un calcul intelligent, sachant que d'autres vont venir à son aide, que l'adversaire est

moins nombreux et plus faible que son propre parti, qu'il a en outre l'avantage de la position : cet homme dont la force d'âme s'appuie de tant d'intelligence et de préparations est-il plus courageux que celui qui, dans les rangs opposés, soutient énergiquement son attaque ? » Lachès lui répond : « C'est ce dernier, Socrate, qui est courageux » (193 a-b).

On voit, à travers ces deux passages du *Lachès*, trois structures élémentaires de l'action : a) quand l'agent est seul et que le risque tient à des choses (le plongeur ou le puisatier) ; b) quand un individu en affronte un autre seul à seul (le duel) ; c) quand, à la guerre par exemple, l'affrontement entre les adversaires est collectif, et que les individus trouvent, dans leur propre parti, des camarades qui peuvent venir à son aide. À partir de là, il est facile de généraliser aux cas où il y a une pluralité d'agents (individus ou collectifs) qui s'allient ou s'opposent.

Le risque

L'exemple du plongeur – on pourrait prendre l'escalade ou le saut en parachute – met en évidence, dans l'action la plus élémentaire, la présence du risque, c'est-à-dire d'un enchaînement de circonstances susceptibles d'altérer ou même de transformer en catastrophe une action : le plongeur qui, calculant mal son élan, se fracasse sur des rochers ou le parachutiste dont la voilure ne s'ouvre pas et qui ne parvient pas à faire fonctionner son parachute de secours ou le grimpeur qui décroche. D'où un double caractère de l'action comportant des risques : on la prépare, autant que c'est possible ; mais aussi, comme le dit Maurice Blondel dans *L'action* (1893) : « Agir, c'est en quelque façon se confier à l'univers » (éd. PUF, 1973, p. 280).

Le risque a deux faces, l'une objective, l'autre subjective. La philosophie antique et le bon sens observent que l'on maîtrise d'autant mieux les risques objectifs que l'on est intérieurement disposé à s'y exposer. Dans les actions qui présentent des risques, l'entraînement des agents a deux fins : leur donner la capacité technique de se sortir d'affaire (c'est ce que Platon appelle le "calcul intelligent") et diminuer en eux les effets physiologiques et psychiques du risque (le cœur d'un jeune pilote qui s'apprête à apponter sur un porte-avions bat à 180 pulsations à la minute ; celui d'un pilote confirmé bat à un rythme presque normal).

Affrontement du risque dans le stoïcisme et la pensée chrétienne

Saint Augustin, dans *La cité de Dieu*, IX, iv, expose ce qui distingue la conception du courage des Anciens, en particulier des stoïciens, et de la pensée chrétienne. Il s'inspire d'un récit d'Aulu-Gelle dans *Les nuits attiques*, XIX, 1. L'histoire est la suivante : au cours d'une tempête en mer, un philosophe stoïcien montre des signes de peur. Un passager se moque de lui. Le jeune Aulu-Gelle s'approche du philosophe et lui demande de l'instruire sur la nature de son effroi. « Celui-ci, pour satisfaire un homme enflammé du désir d'apprendre, tira de son sac un livre du stoïcien Épictète qui exposait une doctrine conforme aux principes de Zénon et de Chrysippe, fondateurs, comme on le sait, de l'école stoïcienne. Dans ce livre, Aulu-Gelle dit avoir lu que les stoïciens admettent certaines perceptions de l'âme qu'ils appellent *fantaisies*, dont il n'est pas en notre pouvoir de savoir à quelles conditions et à quel moment elles se produisent dans l'âme. Provoquées par des événements terribles, épouvantables, elles émeuvent fatalement l'âme du sage lui-même. Aussi éprouve-t-il quelque peu le frisson de la peur et l'angoisse de la tristesse, ces passions devançant pour ainsi dire le rôle de l'intelligence et de la raison, sans pourtant que l'esprit y trouve un mal ni qu'on les approuve ou qu'on y consente. » De là résulte, dit l'interlocuteur d'Aulu-Gelle, une distinction entre l'âme du sage et celle de l'insensé : « [...] chez l'insensé, l'âme cède aux passions et y accommode le sentiment de l'intelligence ; chez le sage, malgré la nécessité de les subir, elle maintient inébranlablement dans son esprit un jugement stable et vrai sur ce qu'elle doit raisonnablement désirer et fuir ».

Montaigne (*Essais*, I, 12), reprenant l'analyse des Stoïciens, distingue deux faces de la peur : un saisissement, accompagné de phénomènes physiologiques, contre lequel on ne peut rien de prime abord ; une action de l'âme sur l'émotion. Évoquant les canonnades, il écrit :

Ny n'entendent les Stoïciens que l'âme de leur sage puisse résister aux premières visions et fantaisies qui lui surviennent : ains comme à une subjection naturelle consentent qu'il cède au grand bruit du ciel, ou d'une ruine, pour exemple, jusques à la palleur et contraction. Ainsin aux autres passions pourvu que son opinion demeure sauve et entière et que l'assiette de son discours n'en souffre atteinte ni altération quelconque et qu'il ne preste nul consentement à son effroi et souffrance. De celui qui n'est pas sage il en va de mesme en la première partie, mais tout autrement en la seconde. Car l'impression des passions ne demeure pas en lui superficielle, ains va pénétrant jusques au siège de sa raison, l'infectant et la corrompant. Il juge selon icelles et s'y conforme (*Essais*, I, 12, in fine, Gallimard, Pléiade, p. 67-68).

Montaigne se réclame des Stoïciens, mais il engrange sans le dire une révolution anthropologique, celle du christianisme, aux termes de laquelle l'homme est libre, y compris dans ses passions. Hannah Arendt crédite saint Augustin d'avoir été l'auteur de cette première philosophie moderne de la volonté.

L'anthropologie chrétienne, dit Augustin, a) efface la distinction entre le sage et l'insensé, dans la mesure où elle crédite tous les hommes, sans exceptions, de liberté ; b) à la différence du stoïcisme, elle ne considère pas l'individu isolément, mais l'interaction des êtres libres, puisque, dans la perspective chrétienne, l'interconnectivité des êtres libres n'entrave pas leur individuation, bien au contraire ; c) enfin, l'idée d'incarnation implique que l'âme et le corps ne constituent pas deux entités séparables (c'est ce que signifie l'espérance de la résurrection).

L'utilité des passions

Augustin conclut : « Toutefois, combien n'eût-il pas été plus honorable pour notre stoïcien d'être ému de pitié pour un homme à sauver du danger, que d'être troublé par la crainte d'un naufrage. » Les passions – et en particulier la compassion – sont des éléments nécessaires à l'action. En effet, « qu'est la miséricorde sinon une compassion de notre cœur pour la misère d'autrui, qui nous pousse à la secourir si nous le pouvons. Or, ajoute Augustin, ce mouvement sert la raison... ».

Selon Augustin, les passions ne sont donc pas des obstacles à l'action. Elles ont, en effet, un double rôle : a) intensifier le lien humain en nous rendant sensibles aux épreuves des autres et même en nous donnant une intelligence de leur comportement et de leur âme ; b) elles nous instruisent sur nous-même, car, dans l'action, mieux que dans une simple introspection, nous découvrons quel est notre talent propre et apprenons à remédier à nos points faibles.

Dans *L'action* (1893), Maurice Blondel exprime une idée voisine : «[...] l'action est cette méthode de précision, cette épreuve de laboratoire, où, sans jamais comprendre le détail des opérations, je reçois la réponse certaine à laquelle aucun artifice de dialectique ne supplée. Là est la compétence : peu importe si elle s'achète cher » (p. xiii). Il en conclut : « C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie » (p. xxiii).

L'anthropologie d'Augustin (d'après deux sermons)

Sermo CCLXXX, col 1283 in *Patrologie latine* de Migne, tome 36, Saint Augustin, *Opera Omnia*, Paris, 1842.

« Caput VI. *Solemnitates martyrum, quo animo celebrandae. Martyres miserantur nos, ac precantur pro nobis.*

À propos des martyrs, Augustin dit :

« Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu ; si non gloria, certe laetitia ; si non meritis, votis ; si non passione, compassione ; si non excellentia, connexione. Non nobis parum videatur quod ejus corporis membra sumus, cujus et illi, quibus aequi parari non possumus. *Quia si unum membrum patitur, compatiuntur omnia membra ; ita cum glorificatur unum membrum, comgaudent omnia membra* (I, Cor. Xii, 26). »

Ce qui veut dire en substance :

« Si nous n'avons pas le courage de les suivre en action, suivons-les par l'affection ; si nous ne partageons pas leur gloire, partageons du moins leur joie ; si nous n'avons pas leur mérite, appuyons-les de nos vœux ; si nous n'avons pas leur passion, soyons mus par la compassion ; si nous n'avons pas leur excellence, restons liés à eux. Ne faisons pas peu de cas d'être membres du corps auquel ils appartiennent eux que nous ne pouvons pas égaler. »

On voit tout de suite que, pour Augustin, il n'y a pas de séparation tranchée entre des catégories d'hommes. Et il rappelle à la fin le mot de saint Paul : « car si un membre souffre, tous les membres souffrent aussi ; et quand un membre entre dans la gloire, tous les autres membres participent à sa joie » (I Cor. xii, 26). En effet, nous n'avons pas une réalité substantielle isolée : « Nous sommes aussi le fruit du travail de ceux-ci [s.e. des martyrs] ». Son anthropologie est inspirée par la conception de la “communion des saints” et du “corps mystique”, différente d'une anthropologie fondée sur l'existence d'êtres atomiques.

En même temps, Augustin ne pense aucunement que l'individu se dilue dans une masse collective : si je sais que je ne suis pas capable de me lancer dans une action héroïque, je ne me replierai pas pour autant dans la honte : je pratiquerai l'affection (inséparable de l'admiration) : « si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu » ; et si la passion nous fait défaut, que l'*Einführung* (*compassio*), l'aptitude à nous mettre par la pensée à la place de l'autre, la remplace. En d'autres termes, jamais le lien avec l'autre ne doit être rompu : « si non excellentia, connexione ».

Sermo CCLXVII in die Pentecostes (tome 36, col, 1231). Caput IV. *Spiritus sanctus, tanquam anima corporis Ecclesiae, extra eam non habetur.*

Dans le *sermo* CCLXVII, Augustin se montre pince-sans-rire. Il imagine ses paroissiens, l'entendant prêcher sur la Pentecôte et lui demandant : « Pourquoi, alors que nous avons reçu l'Esprit Saint, ne sommes-nous pas capable de parler toutes les langues¹ ? » À partir de cette question naïve, Augustin fait entendre que la grande affaire de notre vie est de découvrir quel est notre talent propre, ce pour quoi nous sommes faits, notre “*officium*”. Si nous ne le découvrons pas, c'est que nous n'avons pas une idée nette de notre “*praedestinatio*”, terme qui ne désigne pas une “prédestination” limitant notre liberté d'agir, mais le discernement du genre de vie auquel nos dispositions naturelles et notre formation nous incitent. Comme il n'y a pas d'ajustement entre nos dispositions et les circonstances, la “*praedestinatio*” augustinienne s'entend comme un discernement de nos points forts et de nos faiblesses. La claire conscience de ces dernières étant, dans l'action, la bonne façon d'en réduire les inconvénients.

1 « Nemo ergo dicat : Accepi Spiritum sanctum ; quare non loquor linguis omnium gentium ? Si vultis habere Spiritum sanctum, intendite, fratres mei : spiritus noster quo vivit omnis homo, anima vocatur ; spiritus noster quo vivit singulus quisque homo, anima vocatur : et videtis quid faciat anima in corpore. Omnia membra vegetat ; per oculos videt, per aures audit, per nares olfacit, per linguam loquitur, per manus operatur, per pedes ambulat : omnibus simul adest membris, ut vivant ; vitam dat omnibus, officia singulis. Non audit oculus, non videt auris, non videt lingua, nec loquitur auris et oculus ; sed tamen vivit : vivit auris, vivit lingua ; officia diversa sunt, vita communis. Sic est Ecclesia Dei : in aliis sanctis facit miracula, in aliis sanctis loquitur veritatem, in aliis sanctis custodit virginitatem, [...], in aliis hoc, in aliis illud : singuli propria operantur, sed pariter vivunt. Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia : hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis ».

Il précise que l'âme « donne la vie à tous [s.e. les membres], et à chacun un office particulier », « vitam dat omnibus, officia singulis ». Il poursuit, par une succession de négations : « Non audit oculus, non videt auris, non videt lingua, nec loquitur auris et oculus... » En effet, la philosophie d'Augustin est « organique », en ce sens qu'elle se fonde sur l'analogie entre le corps mystique et le corps vivant : « ... officia diversa sunt, vita communis. »

Un exemple : la psychiatrie de guerre

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr