

Affinités des ailleurs : esthétique pragmatiste, pensée chinoise, pensée grecque

Richard Shusterman

Il faut parfois regarder ailleurs – vers une autre époque ou une culture lointaine – afin de mieux comprendre ses intuitions philosophiques et y trouver matière à étayer ses arguments. Il m'a récemment été donné d'en faire l'expérience lorsque j'ai découvert certaines affinités étonnantes entre l'esthétique du pragmatisme américain contemporain (ma spécialité) et l'esthétique d'univers culturels très éloignés dans l'espace et le temps, ceux notamment de la Chine ancienne et de la Grèce antique. Bien entendu, du point de vue de la tradition philosophique dominante, celle de la modernité européenne, le pragmatisme lui-même est un « Autre » venu d'« Ailleurs » (une espèce de jeune coq philosophique venu d'un « Nouveau Monde » pas encore civilisé).

Aux yeux de la culture philosophique de la modernité européenne, la notion même d'esthétique pragmatiste semble fondamentalement paradoxale. Le pragmatisme est, bien sûr, intimement uni à l'idée de pratique, laquelle est, depuis Kant, opposée à la notion d'esthétique, définie *a contrario* comme désintéressée et dépourvue de fin. Un des buts principaux du pragmatisme est de lever ce paradoxe en mettant en cause l'opposition traditionnelle entre pratique et esthétique et en extirpant notre conception de l'esthétique du carcan dans lequel l'a enfermée l'idéologie

politique moderne dominante. L'art et la vie souffrent tous deux de la séparation tranchée entre l'esthétique et le domaine pratique, lequel inclut bien entendu l'éthique et le politique. C'est pourquoi, dans *L'Art à l'état vif*¹, je me suis efforcé de montrer les dimensions pratique et cognitive de l'expérience esthétique, tout en analysant également le mélange d'esthétique et d'éthique inhérent aux visions contemporaines de la stylisation de soi et de l'art de vivre.

L'art de vivre est souvent mal compris et condamné car on le considère comme un simple projet d'esthétisme privé, dépourvu de signification éthique et sociale, comme un symptôme de la tendance postmoderne à esthétiser radicalement la vie et à déprécier les valeurs éthiques, pour les réduire à des images séduisantes. La version pragmatiste de la postmodernité, toutefois, privilégie la véritable expérience vécue plutôt que les simulacres ou les images, et vise à rendre la vie plus désirable dans un sens pleinement réel (et non pas purement subjectif), étroitement lié à l'éthique et à la vie publique. A mon sens, l'esthétisation de l'éthique n'équivaut ni à sa destruction, ni à sa diminution mais au contraire, à la redécouverte du lien intrinsèque entre l'éthique et l'esthétique, le bien et le beau, qui fut largement reconnu dans la pensée pré-moderne et non-occidentale, mais que la modernité occi-

dentale, dans sa logique de compartimentation, a occulté, préférant dissocier, voire opposer éthique et esthétique.

L'idée que l'esthétique constitue un art de vivre n'est pas qu'une élucubration postmoderne. Il s'agit, comme je le soutiens dans *Vivre la philosophie*², d'une des conceptions de la philosophie les plus anciennes, et dont la puissance reste intacte. Si nous détournons notre regard du présent, nous découvrons que les philosophes de la Grèce antique affirmaient déjà l'idéal éthico-esthétique d'une vie belle, tout en admirant la beauté désirable de la vertu, car ils n'établissaient pas de distinction nette entre le beau et le bien. Ils les associaient souvent en parlant de *kalon-kaiagathon* (beau et bon), et décrivaient souvent comme beaux des actes ayant une valeur éthique. Les Grecs reconnaissaient à l'art et à la beauté le très puissant pouvoir d'influer sur la formation du caractère humain et sur la conduite éthique. Parce que Platon a souvent adressé aux arts et à l'ignorance des artistes des critiques féroces, nous oublions parfois la part importante que la beauté et l'art ont joué dans sa pensée éthique. Si Platon condamnait largement les arts mimétiques de son temps dans le livre X de *La République*, c'était précisément pour affirmer la force et la profondeur des liens unissant éthique et esthétique. L'argument de Platon est que les arts mimétiques corrompent le caractère parce qu'ils recourent à l'illusion et au sensationnel qui séduisent les parties inférieures de notre esprit et animent des passions susceptibles de corrompre le caractère et de susciter des comportements contraires à l'éthique.

Toutefois, dans d'autres livres de *La République* (et plus tard dans *Les Lois*, livres II et VII), Platon insiste sur le rôle crucial que l'art et la beauté jouent dans la création du caractère éthique nécessaire à la justice. Platon soutient d'abord que la justice est par essence une vertu mentale constituée par la direction de l'ordre propre à l'âme humaine, puis projette cette conception d'un ordre correct de direction sur l'ordre public de l'Etat. Un Etat est juste lorsqu'il est dirigé selon l'ordre propre à

ses différentes catégories de citoyens, lorsque chaque groupe effectue ce qu'il sait exactement faire pour le plus grand profit de la communauté, et lorsque l'on confie aux philosophes le rôle de guider le gouvernement et d'éduquer le groupe dirigeant des gardiens. Mais, afin d'assurer l'éducation propre aux gardiens de l'Etat, et de manière générale de garantir l'ordre propre à l'âme qui constitue chez l'individu la vertu de la justice, Platon insiste sur le fait que nous devons aborder des problèmes esthétiques. Il faut éduquer, non seulement nos entendements, mais également nos sentiments et nos désirs, à reconnaître et apprécier l'ordre juste afin de le désirer et de l'aimer. Par conséquent, Platon préconise les harmonies de la beauté et de l'art comme instruments cruciaux de cette éducation (*La République* 401-402). Le bel art est le paradigme de l'ordre bon, qui est désirable et que l'on aime, mais qui n'est pas déterminé par des règles rigides et mécaniques. Un art de cette nature procure non seulement un excellent outil pédagogique, en ce qu'il enseigne comment distinguer et apprécier l'ordre bon ; mais peut également servir de modèle d'un bon ordre politique qui ne se réduit pas à des lois ou des codes immuables qui nous prescriraient rigidement notre conduite.

Platon réitère le lien crucial entre l'esthétique et l'éthique dans son approche de la vie philosophique comme poursuite d'une perfection éthico-esthétique dont le modèle est la beauté. Ainsi, dans son *Banquet* (198-213), Platon loue le désir de beauté parce qu'il constitue la source de la philosophie, et décrit amoureusement la vie philosophique comme quête perpétuelle d'une beauté toujours plus grande, quête qui confère au philosophe une noblesse éthique tout en lui apportant des gratifications esthétiques. Cette quête, née de l'amour des beaux corps, ne consiste pas simplement à contempler ou posséder des objets beaux mais aussi à créer ou donner naissance à la beauté. Les « beaux discours et les nobles pensées », les « intérêts sublimes et les superbes pratiques » sont à la source de notre recherche essentielle de l'immortalité (comme

le fait d'avoir et d'élever de bons enfants). Car ces belles créations demeurent, après notre mort, autant de beaux mémoriaux de notre vie. Les héros, affirme Platon, ont délibérément sacrifié leurs vies pour acquérir cette « mémoire immortelle de la vertu ». Mais la quête éthique du philosophe tend plus encore vers une vision fidèle à la Forme parfaite de la beauté qui procure non seulement la plus grande jouissance de la beauté mais également le parfait savoir, afin de continuellement « donner naissance à la vertu vraie » plutôt qu'à d'occasionnels souvenirs de vertu ou qu'à des images qui ne seraient que belles³. L'esthétique a ainsi joué un rôle tout à fait central dans la pensée éthique et la vie des Grecs épris de beauté. Une vie exemplaire de vertu était considérée comme une belle vie, et la beauté de la vertu était vue comme une raison suffisante pour que telle vie fût désirable et valable. De plus, la beauté de la vertu avait une efficacité publique. La vertu commande l'admiration et l'émulation par son propre pouvoir d'attraction, plutôt qu'elle ne repose sur des règles morales imposées par un code figé qui stipulerait les obligations et les punitions pour non-obéissance.

Ainsi donc, les Grecs n'établissaient pas de distinction franche entre le beau et le bien éthique et, malgré la tendance de la modernité à compartimenter les choses, je crois que notre vocabulaire éthique et esthétique exprime encore la convergence fondamentale entre ces deux systèmes de valeurs. En termes d'éthique, nous parlons de choses « droites », « justes », « belles », « équitables », ou « appropriées », mais ces termes ont tous à l'évidence des connotations et des emplois esthétiques ; ainsi du concept d'équilibre que nous employons souvent pour juger de ce qui serait droit, juste, équitable, ou convenable. De la même façon, le concept d'ordre, que Platon considérait comme la base de la justice, est un terme qui possède un sens esthétique évident lié aux valeurs d'unité et d'harmonie. A l'inverse, dans le discours esthétique nous employons le prédicat « bon », terme éthique paradigmatique (par exemple lorsque nous dé-

crivons des œuvres littéraires, dramatiques ou picturales) tout autant, sinon plus que « beau », terme esthétique paradigmatique.

Si de la Grèce antique, nous nous tournons à présent vers la tradition confucéenne qui définit une part si large de la pensée éthique d'Asie de l'Est, nous voyons un semblable lien entre éthique et esthétique, culture esthétique de soi et, plus largement, amélioration éthique de la sphère publique. Dans *Les Analectes*⁴, Confucius insiste sur l'importance éthique qu'il y a à « parvenir à l'harmonie », plutôt qu'à se conformer à des codes et commandements figés. De même, il insiste sur le rôle crucial que des pratiques esthétiques comme la poésie, la musique, le rituel et la danse, lorsqu'elles sont bien maîtrisées, peuvent jouer dans l'établissement et la conservation de l'harmonie (1.123.1, 3.31). La musique et le rituel sont en effet deux des piliers de l'éthique confucéenne, la musique incluant la déclamation poétique et le geste de la danse. Confucius disait à ses disciples : « Réciter *Les Chants* peut accroître votre sensibilité, renforcer votre capacité d'observation, améliorer votre aptitude à vous entendre avec les autres et aiguïser votre sens critique. A court terme, cela vous permet de mieux servir votre père ; à long terme cela vous permettra de mieux servir votre maître ». De la même manière, il soutenait que l'étude de l'esthétique du rituel dans *Les Rites* pouvait amener à savoir « où est sa place » et comment se comporter correctement dans la sphère publique.

Pour Confucius, une personne exemplaire – c'est-à-dire celle qui sert de modèle de conduite éthique – doit donc se façonner esthétiquement en accordant son caractère aux « rythmes de la bienséance et de la musique rituelle » (16.5). Confucius met l'accent sur le fait que la vertu exemplaire exerce son pouvoir non par des commandements moraux, des menaces et des punitions, mais en inspirant l'émulation et l'amour. « La personne exemplaire s'attire des amis par son raffinement, et promet ainsi une conduite autoritaire (*ren*) (i.e. vertueuse) » (12.24). « La per-

sonne exemplaire comprend ce qui est convenable » et en vertu de son « attrait », on s'efforce de « se tenir au coude à coude avec elle » en étant semblablement vertueux (4.1, 4.16-4.17). Parce que les activités esthétiques sont au cœur des pratiques centrales et pour la culture de soi éthique et pour le gouvernement public (car ils guident les gens dans la voie de l'harmonie et leur donnent des modèles d'ordre et d'unité), les philosophes chinois ne rêveraient pas de voir l'esthétique opposée au domaine éthique, ni réduite à une petite affaire de goût personnel.

Le corps est un autre sujet de l'esthétique où la considération d'un ailleurs culturel peut nous enseigner à chérir ce qui nous est le plus proche – le corps lui-même. Afin de traiter le corps sensible comme lieu d'appréciation esthétique et de façonnement de soi, j'ai développé une discipline que j'appelle la « somaesthétique »⁵. On considère souvent que le souci du corps est essentiellement une préoccupation personnelle et intime, voire égoïste, qui va à l'encontre des buts sociaux plus larges poursuivis par l'éthique et la politique. A mon sens, cette conception est totalement erronée. Notre corps n'est pas seulement façonné par le social (à travers les habitudes corporelles que la société nous inculque), il contribue également au social. Nos corps sont aussi publics que nos esprits. Le corps est souvent le lieu de rencontre de nos esprits. Vos expressions corporelles me renseignent sur vos sentiments et vos pensées autant que vos mots. De plus, je peux également sentir ma réaction mentale à votre égard en examinant mes réponses corporelles. C'est pourquoi l'esthétique corporelle a un rôle social et éthique important à jouer⁶.

Socrate et Platon le reconnaissent, dans une certaine mesure, lorsqu'ils se montrent soucieux de l'enseignement des formes correctes de danse et de gymnastique, ainsi que de l'étude d'une musique et d'une poésie correctes (*Le Banquet* de Xénophon ; *La République* de Platon, livre 3, 410-411 ; *Les Lois*, 7 : 795^e- 796^e). Toutefois, l'importance du rôle social du corps

et de son éducation esthétique apparaît bien plus clairement dans la philosophie chinoise. Tout d'abord, Confucius insiste sur le fait que la vertu doit afficher « une contenance », un « maintien » et une « expression appropriés » qui contribuent à la réussite de l'harmonie sociale et au bon gouvernement public (8 : 4). La piété filiale, par exemple, ne se limite pas à l'accomplissement des devoirs requis ; elle exige que ces devoirs soient accomplis avec le style et les expressions corporelles qui conviennent. Selon Confucius, « tout est dans l'exhibition de la contenance appropriée » (2.8). En second lieu, la culture esthétique du corps procure le moyen de cultiver le caractère tout entier dans la direction de la grâce et de l'harmonie et l'attrait qu'exerce le modèle peut aider à l'harmonisation du public plus large avec lequel l'individu en question interagit, en inspirant à d'autres le désir d'agir avec une semblable grâce et harmonie.

De plus, selon la philosophie confucéenne, les leçons les plus prégnantes en matière d'art de vivre doivent être véhiculées non par de simples formules verbales ou textes théoriques, mais dans le pouvoir muet du port corporel et de la grâce de l'enseignant dans ses actions, qui instruit, par l'exemplarité de sa personne, de ce qui complète et interprète les mots de son enseignement. Mencius disait de Confucius que « chaque partie de son corps était un témoin muet » de son enseignement exemplaire. Des passages entiers des *Analectes* sont ainsi dévolus à la description du port corporel, des expressions faciales et des vêtements propres à manifester une telle vertu. Voici un exemple d'enseignement muet que Confucius exhibait par son comportement corporel, tel qu'il est donné dans *Les Analectes* (10 : 4) :

« Lorsqu'il pénétrait dans la cour du Duc, il saluait, se penchant en avant à partir de la taille, comme si le portail était trop bas. Pendant son office, il ne se tenait pas dans le passage de la porte ; et lorsqu'il empruntait ce passage, il ne posait pas le pied sur le seuil surélevé. Lorsqu'il passait près du trône vide, sa contenance changeait vi-

siblement, ses genoux étaient fléchis et sa parole semblait manquer de souffle. Pour remonter le couloir, il soulevait l'ourlet de sa robe, s'inclinait à partir de la taille, et retenait son souffle comme s'il avait cessé de respirer. Lorsqu'il repartait, et descendait les premières marches, son expression se relâchait et il retrouvait un maintien normal. Puis, au bas des marches, il retournait à sa place à vive allure, comme s'il glissait, et reprenait une posture déférente ».

Si l'on se détourne de l'époque de Confucius pour revenir au pragmatisme de notre vingt-et-unième siècle, peut-on dire que la soma-esthétique, qui s'occupe d'améliorer l'expérience et le fonctionnement corporels, implique un esthétisme étroitement égoïste, ignorant ou subvertissant les biens plus vastes du monde social et naturel où nos corps sont situés ? Pas du tout. Tout d'abord parce qu'un grand nombre de pratiques soma-esthétiques sont orientées vers autrui. Les adeptes de la méthode Feldenkrais et ceux de la technique Alexander travaillent avant tout sur les autres et non sur eux-mêmes, exactement comme des masseurs-kinésithérapeutes. Ensuite, parce que notre présence et nos actions corporelles, même si elles ne concernent que nous-mêmes, font partie, plus largement, du monde public. La soma-esthétique bien pratiquée peut, comme l'avait compris Confucius, insuffler une plus grande harmonie sociale. Nous ne devons pas oublier toutefois que le contraire est également vrai et que le mésusage de nos corps pollue l'air que nous respirons, blesse les autres, alimente l'industrie exploiteuse et, en augmentant nos souffrances et notre inaptitude, limite notre volonté et notre capacité à aider autrui. C'est l'une des raisons pour lesquelles l'utilisation somatique et le souci du corps sont d'intérêt public et deviennent l'objet d'un souci national. Outre ces points, que je viens d'établir en grande hâte mais que j'ai développés par ailleurs, j'aimerais offrir un exemple de la manière dont l'étude soma-esthétique de nos sentiments personnels peut contribuer à résoudre l'épineux problème de

« l'autre » dans l'arène du multiculturalisme, à l'échelle locale ou internationale.

Il est navrant de constater que l'inimitié raciale et ethnique résiste à la logique de la persuasion verbale et à l'appel de la raison en faveur de la tolérance multiculturelle. Parce que cette inimitié possède un profond ancrage viscéral, elle génère un sentiment déroutant d'altérité, qui échappe en général à notre attention, mais influe sur nos attitudes. Si nous voulons aborder efficacement le problème du préjugé, nous devons dépasser les principes rationnels de l'équité et des droits de l'homme. Tant que nous ne traiterons pas de manière consciente les profonds sentiments viscéraux liés à l'inconnu desquels découlent nos préjugés de race et d'ethnie, nous ne pourrons pas vaincre ces sentiments ni l'inimitié qu'ils génèrent et alimentent. Parce qu'elle implique un examen ciblé et systématique de nos sentiments corporels, la discipline soma-esthétique peut en premier lieu nous aider à identifier ces sensations somatiques perturbatrices afin que nous puissions mieux les contrôler, les neutraliser et à terme les vaincre. Mais on pourrait pousser plus loin encore les efforts soma-esthétiques, et transformer les sentiments corporels indésirables d'intolérance. Ces sentiments peuvent être transformés par l'apprentissage parce qu'eux-mêmes sont le produit de l'apprentissage. La quasi-totalité de nos sentiments et de nos goûts « normaux » résultent de l'acquisition et non d'un instinct inné ; habitudes dérivant de notre expérience et de notre éducation socioculturelle, elles offrent une prise aux efforts de réforme. Les disciplines d'entraînement soma-esthétique pourraient donc nous aider à reconstruire nos attitudes et nos habitudes de sentir et nous donner ainsi une plus grande souplesse et une plus grande tolérance à l'égard de sentiments et de comportements corporels différents. Ceci est un lieu commun en gastronomie, en athlétisme et dans le cadre des thérapies somatiques, mais l'éthique philosophique et la théorie politique n'y ont pas encore accordé toute l'attention qui s'impose. Si l'on considère généralement que l'esthétique somatique n'a guère de rapport avec les

■ préoccupations éthiques et sociales, je crois qu'il s'agit là d'un oubli dangereux que les enseignements tirés de l'esthétique d'autres cultures peuvent nous amener à corriger.

Il est communément admis que l'art, surtout lorsqu'il vient d'ailleurs, peut nous apprendre beaucoup en nous donnant un aperçu d'univers étrangers qui élargit notre expérience imaginative et nous libère des dogmes selon lesquels les choses doivent être telles qu'elles sont, ou telles qu'on pense par convention qu'elles devraient être. De même, on tire profit de l'étude des philosophies esthétiques venues d'ailleurs, qui nous enseignent comment penser l'art différemment. Ces pensées étrangères nous suggèrent que la tradition moderne de compartimentation de l'esthétique n'est pas nécessaire à la création et à l'appréciation du grand art. En effet, les cultures antiques et non-occidentales ont produit des traditions esthétiques d'une richesse merveilleuse, tout en insistant sur le lien intime que l'art entretient avec la vie et la praxis. Ces « ailleurs » m'encouragent à penser que l'esthétique pragmatiste, qui met l'accent sur la fonctionnalité tous-azimuts de l'art et de l'expérience esthétique, n'est pas simplement une aberration philosophique due à l'indigence esthétique et au philistinisme culturel des Etats-Unis d'Amérique, mais partage plutôt certains aspects avec des cultures différentes de celles de la modernité européenne. Ainsi donc, les différences venues d'ailleurs que nous percevons peuvent nous amener à considérer le familier sous un jour nouveau. ■

NOTES

¹ Paris, Les Editions de Minuit, 1992.

² Paris, éd. Klincksieck, 2001.

³ Les citations sont tirées de la traduction par W.D. Rouse, *The great Dialogues of Platon*, éd. Mentor, New York, 1956, pp. 103, 105, 106.

⁴ Les citations sont tirées de la traduction par Roger T. Ames et Henry Rosemont Jr., *The Analects of Confucius*, New York, éd. Ballantine, 1998. Elles renvoient aux chapitres et versets et non aux numéros de page.

⁵ Voir mes ouvrages : *Vivre la philosophie, La fin de l'expérience esthétique*, éd. Presses Universitaires de Pau, 1999 et *Performing live*, Cornell University Press, Ithaca, 2002.

⁶ Voir mon article, « Wittgenstein's Somaesthetics » in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 219, 2002, pp. 91-108.