Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 58 (2011)

Heft: 1: Fascicule français. La littérature face à l'hégémonie de l'économique

Artikel: Le Beau et "le dieu de l'Utile"

Autor: Labarthe, Patrick

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-271896

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 20.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Le Beau et « le dieu de l'Utile »

Le dieu d'une nouvelle mythologie

Dans la pièce V des *Fleurs du Mal*, Baudelaire brosse un tableau contrasté de l'âge antique et de l'âge moderne, d'un âge de l'harmonie (des dieux et des hommes ; de la religion et de l'Art ; de l'éros et de la valeur), et d'un âge de la dissonance moderne typographiquement signifié par un blanc métaphorique de la Chute et de la division chrétienne. À la tirade antique de la beauté, de la santé, de la chaleur fertilisante, le poète oppose la climatologie morale d'un âge frappé d'un « froid ténébreux », voué au lamento d'une laideur physico-morale, et cela sous l'égide d'un « dieu de l'Utile » qui voue les « races maladives » aux discordances de l'aliénation citadine :

> Ô monstruosités pleurant leur vêtement !
> Ô ridicules troncs ! torses dignes des masques !
> Ô pauvres corps tordus, maigres, ventrus ou flasques,
> Que le dieu de l'Utile, implacable et serein,
> Enfants, emmaillota dans ses langes d'airain ! (v. 20-24)

Appréhendée en ces ateliers d'artiste où le nu est encore licite, la modernité est le lieu d'un amoindrissement physique qui ravale les corps au statut caricatural de « monstruosités pleurant leurs vêtements », de « masques » d'un carnaval dérisoire, lequel condamne les âmes à ce Malheur que *Fusées* X pose comme la composante majeure d'un Beau « inconnu » des Anciens[2]. « J'aime le souvenir de ces époques nues » pose ainsi en des termes très singuliers la question du rapport de la poésie moderne et de la mythologie : en un siècle où le personnel mythologique semble s'être réduit au visage implacable d'un « dieu de l'Utile » métaphorique d'une Nécessité sociale, la seule fécondité possible serait celle d'une conscience de soi pleinement critique, capable de refonder le Beau dans et par la Mélancolie.

---

[1] Baudelaire, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1975, p. 12. Référence désormais abrégée en *OC*, suivi du tome et de la page.

[2] *Ibid.*, p. 657.

Patrick LABARTHE, « Le Beau et 'le dieu de l'Utile' », *Versants* 58:1, fascicule français, 2011, pp. 25-41

L'Utile et le Beau : en ce couple allégorique s'énonce une proposition fondamentale pour le destin de la poésie lyrique, désormais inséparable d'une conscience de soi historique, puisqu'il n'est de Beau que lié à son envers dissonant, cet « Utile » promu au rang de « dieu impassible » et fatal, voire de marâtre accoucheuse d'enfants entravés dans leurs « langes d'airain ». Un tel couple, paradoxal s'il en est, affirme l'autorité de l'Histoire, paraphe l'entrée dans une ère régie par la loi d'un nivellement progressif, comme en témoignent ces troncs qu'égalisent une même laideur, une même mutilation. Égalité dont les vers cités, en leur parataxe saccadée, figurent le pouvoir non de partage, mais de division.

L'hypothèse que nous voudrions vérifier est que ce couple allégorique, en se situant au carrefour du poétique et de l'économique, se fait le centre d'une mise en question du moderne, laquelle gagne à être comprise au regard de la pensée d'autres écrivains du XIXe siècle. Complémentairement, il engage une réflexion plus large sur l'autonomie de l'économique et la part d'excès symbolique qui fonde les élaborations du Beau, sur la polarité de l'épargne et du don, de la dérégulation du marché et de ces modes oubliés de l'échange régulé que sont la sociabilité et la mémoire.

De l'autonomie de l'Art

Remarquons d'abord combien la polarité du Beau et de l'Utile tranche sur l'équilibre horatien des finalités, s'il est vrai, selon l'Épître aux Pisons, que *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci*[3]. Le précepte horatien agrège à l'ordre de l'utile la fonction d'enseignement moral, en un subtil alliage du *docere* et du *delectare*, et toute l'histoire du mot, à l'âge classique, semble osciller entre la finalité instructive défendue par les doctes (un Chapelain, un Scudéry), et le primat de l'agrément esthétique, que ce soit dans l'amoralité d'un sublime noir chez Corneille, ou dans la version théologique, salésienne, de l'honnêteté mondaine. Si la rubrique « utile » couvre encore, dans le Furetière ou le Richelet, l'ordre du profitable au sens moral, très vite on la voit s'ouvrir aux acceptions multiples du « service » (dans l'*Encyclopédie*) et de l'intérêt[4].

---

[3] « Il enlève tous les suffrages celui qui mêle l'agréable à l'utile, / *lectorem delectando pariterque monendo*, sachant à la fois charmer le lecteur et l'instruire » (Horace, *De Arte poetica liber*, v. 343-344, *in* Horace, *Épitres*, texte établi et traduit par François Villeneuve, Paris, « Les Belles Lettres », 1967, p. 220).

[4] Les rubriques du *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* sont à cet égard exemplaires, puisque

Or voici que cet intérêt est posé, au seuil des *Fleurs du Mal*, comme un dieu enserrant de ses griffes « d'airain » les enfants d'un âge appauvri. En devenant la seule divinité du Panthéon moderne, l'intérêt a comme dévoré l'espace citadin, dont il fait le champ de son impitoyable domination. Il y a plus, toutefois, dans ce « dieu de l'Utile », pour qui sait reconnaître en lui la réduction moderne du religieux au social, ou, à l'inverse, l'exhaussement du social au religieux. De là un premier constat : Baudelaire perçoit au plus juste la nature religieuse de la relation économique, puisqu'on assiste à une divinisation de l'intérêt, sous l'égide duquel se profile un gain aussi maximal qu'asservissant, et que ce dieu entouré de ses affidés comme de ses esclaves voue le poète à se sentir solidaire de Paris, ce « vieillard laborieux » dont « Le Crépuscule du matin » évoque les noces infécondes avec « l'aurore grelottante en robe rose et verte », comme teinte des chloroses dont souffrent les prolétaires et les « éclopés de la vie »[5].

Pareille identification du poète et du prolétaire, aussi bien la retrouve-t-on chez Mallarmé, définissant dans « Conflit » (1895), la production poétique comme « l'occupation transférée des bras à la tête », mais comportant, « parmi l'échange général », le risque d'une activité aussi vaine que le cours des nuages. Imaginant un dialogue avec des terrassiers trouant de leurs cris, à Valvins, le silence de ses heures créatrices, le poète hasarde avec humour : « Peut-être moi, aussi, je travaille... », avant de conclure, stoïque : « Tristesse que ma production reste, à ceux-ci, par essence, comme les nuages au crépuscule ou des étoiles, vaine »[6]. Ce conflit n'est autre que celui de l'économique et du symbolique, ce dernier comportant un risque qui le libère du modèle de l'échange, précisément parce qu'à la différence du terrassier « mi-enfoui » dans « sa fosse », le poète, nouvel Hamlet, avive une conscience de la mort toujours refoulée par le système des rapports marchands. Ainsi le travail poétique se fait-il le lieu d'un « risque » lucide qui, note Mallarmé, « suffit au désintéressement ». Le labeur du poète, en son *otium* nocturne, assume une part de négativité, ce péril d'une perte qu'occulte le travail aveugle de l'intérêt.

« utile » n'y est défini par « avantageux » que pour déboucher sur une longue approche de l'utilitarisme, ou « théorie des intérêts économiques de l'humanité », avec cette idée que « tous les hommes sont mus par la même force » qui les fait tendre au bonheur, vertus et vices n'étant qu'une modification de l'intérêt personnel. L'auteur de la notice est assurément un lecteur d'Helvétius et de Bentham.

[5] Baudelaire, *OC*, I, p. 104 ; « Les Veuves », p. 192.

[6] Mallarmé, *Divagations*, dans *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 2003, p. 108.

Dans ce grand débat entre l'Esthétique et l'Économie politique, en quoi « tout se résume »[7], deux contemporains de Baudelaire incarnent des positions extrêmes : Gautier dont la Préface à *Mademoiselle de Maupin* (1834) constitue une défense et illustration de l'Inutile ; Hugo, dont un fragment tombé du *William Shakespeare* (1864) est une réflexion sur l'« Utilité du Beau ». Réquisitoire contre l'Utile et son fanal moral, la perfectibilité, le manifeste de Gautier s'en prend à l'utilitarisme saint-simonien, à sa prétention à « rebâtir la société de fond en comble », armé de la bannière de la philanthropie. Or il n'est pas de notion, précise-t-il, plus relative à la diversité des sujets, et d'énoncer, en un paradoxe grinçant, ce qui sera l'un des leitmotive de la confession de d'Albert, qu' « il est très peu utile que nous soyons sur terre et que nous vivions », et que le Beau relève d'un service inutile (« à quoi bon la musique ? », demande-t-il), si bien que l'utilitaire passe pour un professionnel du laid :

> Il n'y a de vraiment beau que ce qui ne peut servir à rien ; tout ce qui est utile est laid, car c'est l'expression de quelque besoin, et ceux de l'homme sont ignobles et dégoûtants, comme sa pauvre et infirme nature[8].

Le terme de « besoin » est ici essentiel : il désigne, au regard de la sphère désintéressée du Beau, l'ordre de l'intérêt, marotte de ces « économistes » dont le mot scande la Préface, et auquel le pamphlétaire oppose un *noli me tangere* dédaigneux. Si bien qu'en un renversement ironique, voici que la jouissance est promue comme « la seule chose utile au monde », fût-ce celle d'un Sardanapale reconduit, dans son *hybris* de blasé sanguinaire, à la lecture attentive de saint Augustin[9].

Ce procès bien connu de l'Utile trouve son prolongement dans la réflexion de Baudelaire sur l'autotélie de la poésie : « La poésie ne peut pas, sous peine de mort et de défaillance, s'assimiler à la science ou à la morale ; elle n'a pas la Vérité pour objet, elle n'a qu'Elle-même », lit-on

---

[7] *Ibid.* p. 76. Sur le lien entre art et société chez Mallarmé, voir Bertrand Marchal, *La Religion de Mallarmé*, Paris, Corti, 1988, pp. 364-444.

[8] Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, texte présenté et annoté par Michel Crouzet, Paris, Gallimard, 1973, respectivement p. 51, p. 53 ss.

[9] *Ibid.*, p. 55, p. 33. La polarité du besoin et de la musique (« à quoi bon la musique ? ») est saisissante, car elle reconduit à la distinction rousseauiste entre raison et passion, entre l'homme du besoin et l'homme du désir, entre une instance analytique et calculatrice, et une instance affective que Rousseau nomme la voix. De là, la polarité de l'harmonie (du côté de l'intellectualité, de l'articulation où parle l'esprit de calcul) et de la mélodie. Voir l'*Essai sur l'origine des langues*, et la préface de Catherine Kintzler, Paris, GF Flammarion, 1993, pp. 5-46.

dans les *Notes nouvelles sur Edgar Poe*, ce que confirme le solennel rappel de l'étude de 1858 sur Théophile Gautier :

> La Poésie [...] n'a pas d'autre but qu'Elle-même ; elle ne peut pas en avoir d'autre, et aucun poème ne sera si grand, si noble, si véritablement digne du nom de poème, que celui qui aura été écrit uniquement pour le plaisir d'écrire un poème[10].

Que l'Art n'ait d'autre but que lui-même, qu'il ne puisse grandir que délesté du poids de l'instrumentalisation, une telle assertion sous-entend certes un refus de toute visée didactique, une résistance à l'entrelacs des fins et des moyens[11], mais plus largement, une remise en cause de l'Intellect. « L'Intellect pur vise à la Vérité, écrit Baudelaire, le Goût nous montre la Beauté, et le Sens Moral nous enseigne le Devoir » : le thuriféraire de Gautier a beau noter que « le sens du milieu a d'intimes connexions avec les deux extrêmes », que la Beauté, comme dans « Le Cygne » ou « Les Petites Vieilles », ne va pas sans un souci éthique de Vérité, l'on ne saurait comprendre ce dernier – en témoignent quelques grands poèmes des « Tableaux parisiens » – que comme l'expression d'une pensée qui se donne, dans le drame des affects, en deçà ou au-delà du pensable. En regard d'une telle expérience, l'Intellect relève du seul intérêt, et l'activité esthétique ne peut que se stériliser dès lors que le concept, en sa visée discursive, vient rompre le cours d'une Beauté sans modèle ni but, d'une Beauté errante, muette à l'égal des nuages « qui passent... là-bas... là-bas... les merveilleux nuages ! ». Ce procès du concept trouve son origine philosophique, on le sait, dans la rupture qu'accomplit la *Critique de la faculté de juger* entre le jugement de vérité et le jugement esthétique[12]. Affirmer le Beau revient à suspendre la rationalité de l'Utile.

Comment s'étonner dès lors que le bourgeois incarne pour Baudelaire, comme pour Balzac ou Flaubert, la capitalisation outrancière

---

[10] Baudelaire, *OC*, II, p. 333, p. 113.

[11] Sur la logique de l'instrumentalisation, voir Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, pp. 187-230.

[12] Pour Kant, le Beau dépend de l'exercice d'un jugement issu de l'accord des facultés (imagination et entendement), mais sans l'entremise du concept (« Est *beau* ce qui plaît universellement sans concept »). En cette expérience, plaisir et jugement coïncident, sans qu'il soit possible d'imposer par « raison démonstrative » un jugement de goût, toujours singulier. C'en est donc fini d'une définition du Beau comme objectif, saisissable à partir de règles instituées, identifié au vrai ou à un message moral. Voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit et introduit par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993, §9, p. 83 ; §33, p. 174.

et honnie des intérêts, cette « majorité » – « nombre et intelligence » – en laquelle la grande dédicace « aux bourgeois » du *Salon de 1846* loue, avec une ironie toute pascalienne, le « besoin d'art » : « vous en concevez l'utilité, ô bourgeois, – législateurs ou commerçants [...] ». C'est que le bourgeois voudrait bien échanger contre le labeur de ses fructueuses journées une « quantité de jouissances » esthétiques nécessaires à son estomac, d'où sa propension à réclamer, en fils des droits de l'homme, un droit au plaisir esthétique, un droit d'accès aux objets d'art que dispense le Musée en pleine expansion[13]. La rentabilité (en jouissances de toute nature) apparaît ainsi comme la péninsule extrême de l'Utile, celle où s'épanouit, sous la tunique du commerçant philanthrope, le Narcisse bourgeois.

Ces considérations conduisent tout naturellement à la question du commerce, mais auparavant, arrêtons-nous à la réflexion hugolienne sur l'« Utilité du Beau ». Ce véritable « Art poétique »[14], complémentaire du livre VI de *William Skakespeare* (« Le Beau serviteur du Vrai »), déjoue la clôture gautiérienne de l'Art pour l'Art, son passage à l'absolu de la forme. En faisant de l'œuvre d'art « une bouche de chaleur vitale », Hugo propose la vision d'un art unitaire, où les positions esthétique, politique et religieuse se serviraient réciproquement, dans un culte du Beau où l'Utile, ce qu'il nomme « l'amélioration humaine et terrestre », est posé pour « une résultante du Beau ». En cette vision synthétique où se mêlent poésie et philosophie politique, l'Utile c'est le Beau, de même que « le vrai fond c'est la forme, cette forme éternelle qui, dans le mystère insondable du Beau, se rattache à l'absolu »[15]. Plus profondément, Hugo fait du style l'agent d'une déchirure qui ouvre à ce qu'il nomme « le fond étoilé de l'art », c'est-à-dire cette dimension de l'être chantée par le « Satyre » de *La Légende des siècles* (1859), substituant par le pouvoir de sa lyre à « l'azur » frauduleux des tyrans l'éblouissement de « l'Étoilé », comprenons, un ciel démocratique où les représentations falsificatrices du divin auront cédé à cette « irradiation » de l'innommable que Hugo nomme

[13] Dans cet éloge feint qu'est la dédicace « aux Bourgeois », frappant est le ton biblique et sacralisant : les « aristocrates de la pensée » y sont qualifiés de « pharisiens » ; en instituant des collections et des musées, les bourgeois ont « établi dans les arts une plus grande et plus abondante communion ». Rien de plus religieux que ce besoin de plaisir artistique, en profondeur lié à une philosophie de l'intérêt, d'annexion du Beau aux jouissances bourgeoises. Cf. la grande étude de Balzac « Des artistes » parue dans *La Silhouette* (février-avril 1830), *in* Balzac, *Œuvres diverses*, édition publiée sous la direction de Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1996, pp. 707-720.

[14] L'expression est de Jacques Seebacher, *in Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, Paris, P.U.F., 1993, p. 26.

[15] Victor Hugo, *Œuvres complètes, Critique*, J. Seebacher éd., Paris, Robert Laffont, 1985, pp. 579-580, p. 583.

Dieu ou l'Infini. Il y a donc une utilité de l'inutile, une « irradiation du Beau » profondément civilisatrice.

Ces positions, que nous ne pouvons que brièvement aborder, appellent un constat massif : le Beau n'est civilisateur qu'en dehors des voies du concept, dont relève, nous l'avons dit, l'idée même de l'intérêt. Christian Laval rappelle que, par son étymologie (*inter-esse* : se trouver entre), le mot désigne originellement la différence entre deux objets et, fort vite, la primauté accordée à l'un d'eux[16]. Or le regard esthétique embrasse les contraires, soupçonne les prévalences univoques ; il ne peut que s'entraver et s'obscurcir dans la visée d'un rendement, lequel implique une rupture des facultés humaines dans la spécialisation, la parcellisation débilitante des tâches, comme en témoigne cette pierre angulaire du capitalisme qu'est la division du travail[17]. Tel est bien déjà le diagnostic de Schiller dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité* (1794), quand il évoque l'utilité comme « la grande idole de l'époque » (*das grosse Idol der Zeit*), brocardant l'entendement qui « dissocie tout » (*der alles trennende Verstand*) et cela pour mieux plaider en faveur de « l'éducation de l'humanité » (*die Ausbildung der Menschheit*) par le Beau, défini comme une « disposition à actualiser l'infini du possible » (*die Anlage zu einer möglichen unendlichen Äusserung*). Dans la vingt et unième Lettre, Schiller précise, en lecteur de Kant qu'il est,

---

[16] Christian Laval, *L'Homme économique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 31.

[17] L'exemple le plus fameux est celui de la manufacture d' épingles évoqué par Adam Smith dans le premier chapitre des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). La fabrique d'une épingle en une série de « dix-huit opérations distinctes ou environ », c'est-à-dire en autant de métiers séparés autorisant la production de « quarante-huit milliers d'épingles » par jour, quand chaque ouvrier travaillant à part sur la totalité de la chaîne n'en produirait au mieux qu'une vingtaine, sert à démontrer que la division du travail et l'accroissement de la puissance productive du travail vont de pair. La répétition d'un même geste est comprise comme un gain en habileté, une économie de temps et, avec l'appoint des machines qui abrègent le travail, ouvre sur ce que Smith appelle « l'opulence » d'une société bien organisée. Voir Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Pierre J. Duplain, 1788, t. I, p. 5-13.
Cet exemple a beaucoup frappé Stendhal qui prête à Coffe, au chapitre XLVIII de *Lucien Leuwen*, la repartie suivante : « L'ouvrier anglais n'est qu'une machine ; le nôtre ne fait pas si bien sa tête d'épingle, mais c'est souvent une sorte de philosophe, et son mépris est affreux à supporter » (*Lucien Leuwen*, texte établi, présenté et annoté par Michel Crouzet, Paris, Le Livre de poche classique, 2007, p. 571). Pour Stendhal, la parcellisation des tâches équivaut à une mort culturelle : plus de philosophie, plus d'aristocratie du *wit*, mais l'empire de la déréliction sociale, ce qu'il appelle « une fausse civilisation » ou, à propos d'Edimbourg, patrie de la pensée utilitaire de la fin du XVIIIe siècle, « le système triste » (*Rome, Naples et Florence*, *in Voyages en Italie*, textes établis, présentés et annotés par V. del Litto, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, p. 583).

qu'« elle ne réalise aucune fin particulière, ni intellectuelle, ni morale » (*sie führt keinen einzelnen, weder intellektuellen noch moralischen Zweck aus*), laissant l'être « dans un état d'indétermination totale » (*noch völlig unbestimmt*), synonyme de ce don suprême qu'est « le don de l'humanité » (*die Schenkung der Menschheit*). À ce titre, selon les termes de la vingt-deuxième Lettre, « seul l'usage de la faculté esthétique mène au seuil de l'infini » (*die ästhetische [Übung] allein führt zum Unbegrenzten*)[18]. Dès lors que se dissocie l'unité des facultés sous l'égide de la culture esthétique, s'opère un éclatement irréversible de l'homme, dont l'énergie s'étiole dans la rationalité du professionnel et du travail productif.

Le commerce au risque de la théologie

Plus le système des besoins étend son empire, plus la division du travail instaure une interdépendance généralisée, et plus se crée une solidarité d'ordre horizontal assignant au marché un rôle auto-suffisant, la société se mouvant comme sous l'effet d'une « main invisible », dans le déchaînement des intérêts et des initiatives. Baudelaire a perçu ce mouvement sans cause ni centre, cette dénégation de la dimension verticale dans une logique proprement *infernale*, dans laquelle il est porté à lire la « griffe » d'un mauvais démiurge. Comme en témoigne une page prophétique de *Fusées*, le système des besoins matériels ne fonctionne à pleins rendements que pour tuer plus sûrement les cœurs :

> La mécanique nous aura tellement américanisés, le progrès aura si bien atrophié en nous toute la part spirituelle, que rien parmi les rêveries sanguinaires, sacrilèges, ou anti-naturelles des utopistes ne pourra être comparé à ses résultats positifs. [...]
> Mais ce n'est pas particulièrement par des institutions politiques que se manifestera la ruine universelle, ou le progrès universel ; car peu importe le nom. Ce sera par l'avilissement des cœurs. Ai-je besoin de dire que le peu qui restera de politique se débattra péniblement dans les étreintes de l'animalité générale, et que les gouvernants seront forcés, pour se maintenir et pour créer un fantôme d'ordre, de recourir à des moyens qui feraient frissonner notre humanité actuelle, pourtant si endurcie ? [...]
> Quant à moi qui sens quelquefois en moi le ridicule d'un prophète, je sais que je n'y trouverai jamais la charité d'un médecin. Perdu dans ce vilain monde, coudoyé

[18] Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, texte original et version française par Robert Leroux, Paris, Aubier, [1943], 1992, respectivement Lettres 2, p. 89 ; 6, p. 121 ; 11, p. 179 ; 21, p. 277, p. 279 ; 22, p. 285.

> par les foules, je suis comme un homme lassé dont l'œil ne voit en arrière, dans les années profondes, que désabusement et amertume, et devant lui qu'un orage où rien de neuf n'est contenu, ni enseignement, ni douleur[19].

Au phénomène impersonnel de la croissance économique et technique, Baudelaire oppose le drame d'une « ruine » morale sans retour ; au mouvement irrésistible des intérêts, la fatalité d'une mémoire personnelle grevée d'amertume. Cette page nous reconduit à une autre de *Mon cœur mis à nu*, où l'échange commercial, censé, depuis Montesquieu et Voltaire, harmoniser les intérêts et améliorer la sociabilité, est l'objet d'un réquisitoire sans appel :

> Le commerce est, par son essence, *satanique.*
> Le commerce, c'est le prêté-rendu, c'est le prêt avec le sous-entendu : *Rends-moi plus que je ne te donne.*
> – L'esprit de tout commerçant est complètement vicié.
> – Le commerce est *Naturel, donc* il est *infâme.*
> – Le moins infâme de tous les commerçants, c'est celui qui dit : Soyons vertueux pour gagner beaucoup plus d'argent que les sots qui sont vicieux.
> – Pour le commerçant, l'honnêteté elle-même est une spéculation de lucre.
> Le commerce est satanique, parce qu'il est une des formes de l'égoïsme, et la plus basse et la plus vile[20].

Cette série d'axiomes relève, à l'évidence, d'un point de vue de théologien et de moraliste. Le grief capital est dans le mot « satanisme », lequel sous-entend l'orgueilleux trafic des égoïsmes. En qualifiant de *satanique* la plus-value qu'autorise l'échange (« *rends-moi plus que je ne te donne* »), Baudelaire rompt avec la tradition des Lumières pour laquelle le commerce est vecteur de sociabilité, tenté qu'il est d'assimiler cette pratique à l'usure, que l'Église a toujours frappée d'infâmie précisément parce qu'entre le prêt et le « rendu » vient se loger un surplus qui fructifie à vide, sans qu'aucun labeur préalable en légitime le profit[21]. En d'autres

---

[19] Baudelaire, *OC*, I, p. 665 ss.

[20] *Ibid.*, pp. 703 s.

[21] L'œuvre exemplaire est à cet égard *Gobseck*, dont le premier titre, en 1830, était *L'Usurier*, métaphore du relativisme de la valeur à l'âge moderne. Ce qui frappe en cette partie d'échecs où n'existent que des signes abstraits (le créancier renard et la débitrice dévorée), c'est ce que Jean-Joseph Goux appelle « la dispense de sociabilité ». Dans ce foyer qu'est son œil de cloporte avide de contempler la parade des intérêts sociaux, Gobseck acquiert cette vision panoptique, benthamienne, d'où la vie se voit en déshabillé : « Mon regard est comme celui de Dieu », confie-t-il à Derville, en cela un Père dissolvant tous les idéalismes, « Papa Gobseck » de la vénalité universelle. Voir Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Paris, Blusson, 2001, pp. 97-117.

termes, la « spéculation de lucre » dispense en quelque sorte de cette sociabilité dont l'érosion, rappelle Jean-Joseph Goux, « est le plus grand danger d'un monde dominé par l'idéologie économique ».

Cependant, il est un second grief contre le commerce, accusé d'être « *Naturel* », c'est-à-dire de procéder d'un ordre de besoins que Baudelaire, en prédicateur port-royaliste qu'il sait être, mais aussi en adversaire du théoricien du *Contrat social*, rapporte à une avidité prédatrice dont le nom anthropologique est « cannibalisme », et le label théologique, « l'idée de péché originel ». Bertrand Marchal a montré toutes les implications de ce « catholicisme intransigeant » : refus du naturisme à la Jean-Jacques, « auteur sentimental et infâme », et des utopies en « *style coulant* » de « la femme Sand » ; dénonciation de « la grande hérésie moderne » qui, sous couvert de l'évangile du progrès, occulte Satan et ses œuvres ; polarité de la femme (« l'éternelle Vénus ») et du dandy, dont la dénaturation stoïque doit se comprendre, explique Bertrand Marchal, comme « une entreprise de maquillage spirituel de la nature humaine »[22]. L'antithèse du commerce, c'est en effet cette *virtù* dont témoigne l'altière et froide rébellion du dandy. À la tartufferie du commerçant (« soyons heureux pour gagner plus d'argent que les sots qui sont vicieux »), il oppose cette espèce de sainteté moderne qu'est le savoir de la Faute, et cette réformation rigoureuse de soi qui en fait « un soleil couchant » de l'âge démocratique[23]. Quel que soit le nerf qu'il suppose, le commerce apparaît comme le dissolvant de l'héroïsme, le lieu où sévit la loi amorale et « vile » du marché.

Il est vrai qu'il est, dans la culture romantique, des positions plus ambiguës : songeons à Stendhal qui certes exalte l'inutilité du héros – parce qu'il est une affirmation créatrice sans but, fût-ce dans le crime –, mais qui vit aussi le commerce comme un enrichissement des relations humaines : impliquant des émotions et des choix passionnels, induisant une véritable chasse au plaisir, l'échange commercial, les *Mémoires d'un touriste* l'attestent, a une positivité heureuse[24]. En somme, Stendhal joue sur l'ambiguïté du

---

[22] Baudelaire, *OC*, II, p. 54 ; I, p. 686, p. 693. Bertrand Marchal, « Baudelaire, la nature et le péché », *Études baudelairiennes*, XII, Neuchâtel, À la Baconnière, 1987, p. 7-22. « Un Dandy ne fait rien », note Baudelaire : s'exemptant de toute « fonction quelconque », il se fait lui-même indéterminé, mimant ironiquement le caractère insaisissable de l'idée d'humanité universelle d'où procède la notion des droits de l'homme.

[23] Baudelaire, *OC*, II, p. 712.

[24] Stendhal doit beaucoup à la réflexion d'Helvétius, à son idée que les passions fortes sont au principe de l'activité de l'esprit. Helvétius, qui a lu Nicole, intègre l'énergétique de l'intérêt à un projet réformateur, à une sorte de pédagogie sociale. Stendhal y trouve matière à un renversement créateur, qui fait de l'utile une philosophie de la force, ouvrant les virtualités immenses de la subjectivité. L'utile est donc redéfini en

mot « intérêt », lequel signifie tantôt le rendement, tantôt le plaisir. En ce sens, ne pourrait-on dire qu'il assume, au moins en partie, l'acception de l'utile élaborée par l'économie politique ? Condillac n'avance-t-il pas que « la valeur des choses est [...] fondée sur leur utilité, ou, ce qui revient au même, sur le besoin que nous en avons, ou, ce qui revient encore au même, sur l'usage que nous en pouvons faire » ? De la même façon, Jean-Baptiste Say écrit « qu'il faut entendre par ce mot [d'utile] tout ce qui est propre à satisfaire les besoins, les désirs de l'homme tel qu'il est »[25]. La philosophie de l'utile s'émancipe de toute morale comme de toute rationalité, diamant ou pain n'ayant de valeur que relativement au désir qui les élit et tarifie la jouissance escomptée.

Pierre Manent a montré comment s'était opérée au XVIIIe siècle une dissociation de la vertu et de l'intérêt, en d'autres termes, une expulsion de l'héroïsme civique au profit d'une héroïsation du commerce, expulsion aux conséquences majeures, dans la mesure où, depuis les Grecs, le citoyen, c'est l'homme achevé[26]. Le type contraire au Commerçant serait ainsi le Magnanime, d'où la fascination de Baudelaire pour *La Pharsale* de Lucain, type en lequel se rassemblent les figures « de la gloire, de la guerre, de la science et du martyre », de tous ceux dont la statue, selon le *Salon de 1859*, rappelle au passant de la grande ville, un index pointé vers le ciel, « l'unique chose importante » : l'ambition spirituelle d'être « un grand homme et un saint *pour soi-même* »[27]. Au « dieu de l'Utile », pas d'autre réponse qu'une religion qui, toutes amarres sociales rompues, toute orthodoxie récusée, n'aurait d'autre juge qu'une conscience critique de soi, nulle autre réplique qu'un *noli me tangere* esthético-moral vouant aux fatalités du Malentendu, de la Destruction et de la Douleur. Rappelons toutefois que la philosophie

---

termes esthétiques. Voir Michel Crouzet, « D'Helvétius à Stendhal : les métamorphoses de l'utile », *Le Préromantisme : hypothèque ou hypothèse ?*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand (1972) établis et présentés par Paul Viallaneix, Paris, Klincksieck, 1975, pp. 468-487 ; et *Regard de Stendhal sur le monde moderne*, Paris, Kimé, 2010, pp. 351-428.

Ultime paradoxe, l'utile prend forme dans la foi : par la voie des sens, Stendhal fait l'expérience d'une fécondité esthétique du catholicisme romain, si bien que l'on pourrait retourner en proposition esthétique le mot, tout de cynisme machiavélien, que Philippe Vane dit à Julien Sorel au cours de son séjour à Londres : « *L'idée la plus utile aux tyrans est celle de Dieu* » (*Le Rouge et le Noir*, Paris, Le Livre de poche classique, M. Crouzet éd., 1997, p. 278). Stendhal a cru dans les vertus fondamentales, esthétiques, de la foi, dans l'utilité de Dieu.

[25] Étienne Bonnot de Condillac, *Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, Amsterdam, Jombert et Cellot, 1776, pp. 9-10 ; Jean-Baptiste Say, *Catéchisme d'économie politique* (1815), Paris, Guillaumin et Cie, 6e éd., 1881, p. 6.

[26] Voir Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, Champs Flammarion, 1997, pp. 125-156, pp. 223-260.

[27] Baudelaire, *OC*, II, p. 670 ; I, 691. Sur la passion de Lucain, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « Baudelaire, Lucain, Machiavel », *Histoires littéraires*, Tusson, Du Lérot, n° 24, 2005, pp. 45-57.

du dandy ne saurait être le dernier mot, si tant est qu'il y en ait un, de la poétique baudelairienne, la distance ironique trouvant son nécessaire complément dans l'élan de sympathie qui porte le *Je* lyrique vers tous les « cerveaux congénères » qu'afflige la même épreuve de l'exil.

S'étonnera-t-on, du coup, que Poe devienne à ses yeux la victime exemplaire de ce mariage impossible du Beau et de l'industrie[28] ? Rappelant le mot de Maistre réfutant Locke dans le VIe entretien des *Soirées de saint Pétersbourg* (« *Quelle odeur de magasin !* »), le poète décrit en ces termes le paradoxe des États-Unis, d'être le pays où la liberté induit la tyrannie du vulgaire, où la philanthropie engendre l'exclusion du *singulier*, où s'accomplit l'éradication des influences individuelles au profit d'un *on* majoritaire, d'un mot, l'homogénéisation des consciences sous la bannière du chiffre :

> Fier de son développement matériel, anormal et presque monstrueux, ce nouveau venu dans l'histoire a une foi naïve dans la toute-puissance de l'industrie ; il est convaincu, comme quelques malheureux parmi nous, qu'elle finira par manger le Diable. Le temps et l'argent ont là-bas une valeur si grande ! L'activité matérielle, exagérée jusqu'aux proportions d'une manie nationale, laisse dans les esprits bien peu de place pour les choses qui ne sont pas de la terre. Poe, qui était de bonne souche, et qui d'ailleurs professait que le grand malheur de son pays était de n'avoir pas d'aristocratie de race, attendu, disait-il, que chez un peuple sans aristocratie le culte du Beau ne peut que se corrompre, s'amoindrir et disparaître, – qui accusait chez ses concitoyens, jusque dans leur luxe emphatique et coûteux, tous les symptômes du mauvais goût caractéristique des parvenus, – qui considérait le Progrès, la grande idée moderne, comme une extase de gobe-mouches [...] – Poe était là-bas un cerveau singulièrement solitaire. Il ne croyait qu'à l'immuable, à l'éternel, au *self-same*, et il jouissait – cruel privilège dans une société amoureuse d'elle-même, – de ce grand bon sens à la Machiavel qui marche devant le sage, comme une colonne lumineuse, à travers le désert de l'histoire[29].

---

[28] Significativement, Poe ne saurait être assimilé à un « Robinson de la poésie », comme le note rageusement Baudelaire en marge de l'article de Barbey d'Aurevilly paru dans *Le Réveil* du 15 mai 1858 : « Qu'est-ce que c'est que ça ? » (*OC*, II, p. 340). En s'appropriant son territoire par le labeur et l' « industrie », et cela sous le regard d'un Dieu calmant l'angoisse d'être seul, Robinson métaphorise l'esprit capitaliste naissant.

[29] *OC*, II, p. 299. L'expression de Joseph de Maistre se retrouve au début de *Edgar Allan Poe, sa vie et ses ouvrages*, en réponse à « l'odieux proverbe paternel : *make money, my son, honestly, if you can,* BUT MAKE MONEY. » (*Ibid.*, p. 251). Nous laissons de côté la réflexion sur le suffrage universel (*Mon cœur mis à nu*, XIII : « Ce que je pense du vote et du droit d'élections. Des droits de l'homme »), qui enveloppe une interrogation sur les apories de la démocratie, sur une érosion des différences individuelles reposant sur le postulat d'une égalité entre des citoyens abstraits. Le refus du suffrage universel peut s'interpréter comme le refus d'une dépersonnalisation du monde social, en d'autres termes, une résistance à la dédramatisation du face-à-face des individus. Contre l'utopie anthropologique du droit,

Passons rapidement sur l'antithèse de l'industrie et du Diable, de l'économique et du théologique, sinon pour souligner que l' « industrie », au double sens de zèle industrieux et industriel, refoule le mystère, rapetisse la connaissance du réel aux étroites dimensions de l'utile, non sans une connotation saint-simonienne qui implique une réaction contre l'ascétisme chrétien sensible dans la promotion du luxe comme le lieu d'une éthique paradoxale où, explique Henri Gouhier, « la prospérité est une forme *réelle* de perfection »[30]. En cette réciprocité du bonheur public et du bonheur personnel, Baudelaire ne veut percevoir, en augustinien qu'il est, que le trafic frauduleux des égoïsmes.

Résumons. C'est sur le fond d'une longue histoire de la récupération de l'*amor sui* par la science économique que se comprennent les jugements de Baudelaire. Si l'amour de soi, ce légitime souci d'auto-conservation que saint Thomas distingue soigneusement de l'amour-propre, vient se superposer à ce que Mandeville, par exemple, appelle le *Self-Liking*, alors le sol sur lequel est enté l'édifice social n'est autre que celui d'un pur égoïsme à convertir pas à pas au « commerce » des hommes[31]. Le janséniste en Baudelaire n'aurait guère souscrit, on s'en doute, à l'hypothèse, défendue par Nicole, d'un « amour-propre éclairé » capable de suppléer à la charité[32].

Baudelaire joue le conflit, d'où sa lecture fervente de Joseph de Maistre. Sur ce mode de régulation sociale abstrait, voir Pierre Ronsavallon, *Le Capitalisme utopique*, Paris, Le Seuil, 1979, pp. I-XIV ; et surtout Robert Legros, *L'Idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990, pp. 11-138. Sur la confusion d'aujourd'hui entre homogénéisation et unification, et la « dislocation de la sociabilité européenne » qui s'ensuit, voir Pierre Manent, *Le Regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, pp. 206-209.

[30] Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, Vrin, 1964, t. II, p. 5-62.

[31] Sur Mandeville, « sorte de La Rochefoucauld anglais », voir Jean Lafond, « Mandeville et La Rochefoucauld, ou les avatars de l'augustinisme », *L'Homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Honoré Champion, 1996, pp. 441-458 ; Paulette Carrive, *La Philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, Paris, Didier, 1983, chap. II (sur le travestissement des passions dans la société), pp. 201-297 ; chap. IV (sur les conditions économiques et sociales de la richesse des nations), pp. 411-580.

[32] Voir Pierre Nicole, « De la charité et de l'amour-propre », in *Essais de morale*, éd. Laurent Thirouin, Paris, P.U.F., 1999, pp. 381-415, notamment p. 408 : « ... pour réformer entièrement le monde – c'est-à-dire pour en bannir tous les vices et tous les désordres grossiers, et pour rendre les hommes heureux dès cette vie même –, il ne faudrait au défaut de la charité, que leur donner à tous un amour-propre éclairé, qui sût discerner ses vrais intérêts, et y tendre par les voies que la droite raison lui découvrirait. Quelque corrompue que cette société fût au-dedans et aux yeux de Dieu, il n'y aurait rien au-dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux ; et ce qui serait de plus admirable, c'est que n'étant animée et remuée que par l'amour-propre, l'amour-propre n'y paraîtrait point, et qu'étant entièrement vide de charité, on ne verrait partout que la forme et les caractères de la charité. » Il y a donc un *bon usage* de l'amour-propre, et c'est au jansénisme de Nicole, plus que de Pascal, que l'on doit ce retournement positif de l'intérêt.

N'eût-il pas raillé la perspective, dessinée par Bayle, d'une société d'athées capables, à partir des jeux de l'intérêt, de déployer les vertus sociales les plus accomplies ? L'histoire de l'annexion par l'utilitarisme naissant du pessimisme chrétien est bien connue ; elle est celle d'une réduction de l'héroïsme chrétien, de l'esthétique du sensible promue par la « dévotion » catholique, à ce juste-milieu socio-moral et religieux qu'est l'utilitarisme philanthropique. Comment Baudelaire pourrait-il parler d'une « science du bonheur public », selon le mot de Turgot, fondée sur une conversion de l'amour-propre en levier de la bienfaisance publique, lui qui opposera à la triade : utilité, bienfaisance, progrès, celle, tragique, de l'inutilité, de la « charité », du « Malentendu universel »[33]. Ce qui implique un tout autre rapport à la temporalité : si l'horloge est pour l'utilitariste le temps des affaires et de l'action, le paramètre de l'argent et de la bourse, pour le poète de la pièce LXXXV des *Fleurs du* Mal, elle se fait le « dieu impassible » d'une imminence tragique, d'où la gravité d'une admonestation qu'élude ou dénie cette ontologie normative de l'être humain qu'est la science économique, avec sa philosophie sans reste ni remords, et son dieu supplétif, maître définitif d'un intégrisme de l'argent, de la concurrence et du regard comptable.

Dans l'axe de détresse

Sans doute l'intérêt englobe-t-il pour Bentham ou Stuart Mill, une discipline de soi irréductible au seul cumul des richesses, il n'en reste pas moins que cette logique du capital dénie l'excès d'ordre symbolique sans lequel il n'est pas de vie ni de Cité. Faut-il rappeler que pour Cicéron l'*utilitas* ne va pas sans *honestas*, et que la mesure du juste doit régler un « bien » qui ne saurait être pensé que comme une tâche commune, et non la poursuite angoissée d'intérêts aussi particuliers que spectraux. De là, chez Baudelaire, le sentiment d'une « prostitution » universelle, le constat désolé que triomphent les moi désirants et une axiomatique de la

---

Sur l'intérêt comme contrepoids des passions destructrices, voir Albert O. Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, Paris, P.U.F., 1980, pp. 23-42 ; et Christian Laval, *L'Homme économique*, *op. cit.*, pp. 79-126.

[33] « Être un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux », lit-on dans *Mon cœur mis à nu* (*OC*, I, p. 679). Pour la « charité », voir *Hygiène* V & VI (*OC*, I, p. 671 s.) ; pour le « Malentendu universel » par lequel « tout le monde s'accorde », voir *Mon cœur mis à nu* XLII (*ibid.*, p. 704). Sur la distinction entre bienfaisance qui est « un ingénieux aménagement de l'amour de soi », et la charité qui « ne comporte ni identification à l'autre souffrant, ni sentiment sastisfait et plaisant de ne pas souffrir soi-même », étant amour de l'autre non comme semblable, mais comme « prochain », c'est-à-dire image de Dieu, voir Pierre Manent, *Le Regard politique*, *op. cit.*, pp. 221 ss.

quantité, et cela sous l'égide d'un dieu qui « a détrôné Jupiter », et qu'une page consacrée au *Prométhée délivré* de Louis Ménard assimile à Franklin, « l'inventeur de la morale de comptoir, le héros d'un siècle voué à la matière »[34].

Or la « quintessence de Franklin » n'est autre que l'épargne. Dans sa *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Péguy faisait du livret de caisse d'épargne l'agent de cette « immense et universelle vénalité » qu'il voyait ossifier, dès 1914, l'ensemble du corps social. Dans ce qui est le dernier de ses textes, Péguy met en rapport l'omnipotence « sans limitation ni mesure » de l'argent avec une sorte d'appropriation capitaliste de la temporalité :

> Pour la première fois dans l'histoire du monde l'argent est seul devant Dieu.
> Il a ramassé en lui tout ce qu'il y avait de vénéneux dans le temporel, et à présent c'est fait. Par on ne sait quelle effrayante aventure, par on ne sait quelle aberration de mécanisme, par un décalage, par un dérèglement, par un monstrueux affolement de la mécanique ce qui ne devait servir qu'à l'échange a complètement envahi la valeur à échanger.
> [...] C'est un cataclysme aussi nouveau, c'est un événement aussi monstrueux, c'est un phénomène aussi frauduleux que si le calendrier se mettait à être l'année elle-même, l'année réelle [...] ; et si l'horloge se mettait à *être* le temps...

Cette échangeabilité universelle, qui fait de chacun « le marchand de quelque chose », liquide à ses yeux ces « valeurs que le monde antique et le monde chrétien considéraient comme non négociables », éludant ce qu'il appelle « une joie d'inutilité, de gratuité, de superfluité / La seule joie », les autres n'étant « que des négoces ». Or cette « joie d'inutilité », Péguy la rapporte à « cette parfaite connaissance de ce que l'on n'est rien », opposant au système des besoins celui « *de nous mettre au centre de misère* », « *pour bien nous placer dans l'axe de détresse* »[35].

Au postulat radicalement amoral selon lequel c'est le sujet désirant, dans son caprice, qui fonde la valeur, on peut certes opposer l'autodiscipline que suppose, selon Bentham, la prise en compte du risque comme justification du profit. En posant au principe de l'action humaine « une arithmétique des plaisirs et des peines », sans doute

---

[34] Baudelaire, *OC*, II, p. 10, p. 327.

[35] Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, *in Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1961, respectivement p. 1489, p. 1501, p. 1530, p. 1507, p. 1551, p. 1366.

réintroduit-on les aléas du pari, mais on n'en reste pas moins dans la sphère du calcul, d'une pesée qui se voudrait sans reste des satisfactions escomptées. S'il est vrai que le manque de l'objet est au principe de la logique des échanges, l'ordre du Beau est ce qui creuse le manque, en explore le gouffre béant. Car ce qui manque cruellement, eût dit Péguy, c'est « cette ouverture laissée au destin », « cette remise et cette abdication qui est au fond de tout véritablement grand homme »[36]. Ce qui fonde les élaborations du Beau, lui, n'est-ce pas précisément cet excès symbolique qui fausse tout calcul, brise de l'intérieur les évaluations des conduites, opposant à la « dématérialisation » de l'économie, à sa prétention à couvrir la totalité de l'humain, la gravité d'énigme qui est au fond de toute vie. Dès lors, la pesée morale, loin d'entrer dans le jeu des intérêts, les dissout ; mieux, elle vient, comme chez Baudelaire, poser la question de l'illusion, voire de la faute et du remords, à ce même ordre esthétique qui se voudrait, lui aussi, délesté de toute responsabilité, d'où, chez le poète du *Spleen de Paris*, ces fins suspensives où les paradoxes dédaignent de se résoudre, où la conscience du lecteur est comme abandonnée à sa brume, à son défaut de maîtrise aggravé.

Telle est la question que nous nous contenterons de poser, non sans avoir souligné, pour finir, le lien du Beau et de la mémoire. Quand Baudelaire écrit, dans la préface aux *Paradis artificiels* : « *volontiers je n'écrirais que pour les morts* », il faut voir en ce mot non le seul signe de sa désespérance, de son art « *de tirer des jouissances nouvelles et subtiles même de la douleur, de la catastrophe et de la fatalité* »[37], mais aussi cet horizon d'altérité sans lequel la parole poétique ne serait pas[38]. Pourquoi « les morts », demandera-t-on, et non point les vivants ? Parce qu'il n'est pas de destin, ni de culture, sans ouverture de l'horizon rétrospectif. Comme l'écrit Robert Harrison dans *Les Morts* : « l'humanité n'est pas une espèce (c'est l'*Homo sapiens* qui est une espèce) ; c'est une manière d'être mortel et en relation avec les morts. Être humain, c'est avant tout

---

[36] Charles Péguy, *Note conjointe, op. cit.*, p. 1364.

[37] Baudelaire, *OC*, I, p. 400.

[38] S'il n'y a pas, comme l'ont souligné Martin Buber (*Je et Tu*, Paris, Aubier, 1949) et Paul Ricœur (*Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990) de *Je* sans *Tu*, c'est que la structure même de cette relation permet à chacun de se reconnaître comme le double sujet de son rapport à soi et de son rapport à autrui. La littérature, en tant qu'elle est le développement majeur de cette structure dialogique, est donc le lieu fondamental où se révèle le caractère relationnel de notre être-au-monde. C'est pour cela que, plus que jamais, il faut s'en faire le relais patient et sérieux.

enterrer »[39]. Or la littérature « donne une voix à la mortalité elle-même » et à l'absence ; elle « nous re-donne ce que nous ne cessons de perdre, une connaissance ou plutôt une re-connaissance de cette évidence : nous sommes par nature voués à souffrir et à mourir ». Il y aurait beaucoup à dire sur ce lien entre l'ordre du posthume et la voix littéraire, laquelle éclaire d'un *autre* jour les ressorts des conduites humaines, dont elle explore les replis, liant le Beau à une historicité qu'il faut comprendre comme celle des êtres autant que celle des mots.

PATRICK LABARTHE
Université de Zurich
plabarthe@rom.uzh.ch

[39] Robert Harrison, *Les Morts,* traduit par Florence Naugrette, Paris, Éditions Le Pommier, 2003, p. 8, p. 27.