

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Chapitre I. La naissance comme miroir de la précarité .	29
Chapitre II. Du verre et de l'argile à la bulle de savon .	40
Chapitre III. Fêlure	64
Chapitre IV. Ruines	77
Chapitre V. De la beauté du fragile à la fragilité du beau .	108
Chapitre VI. La lutte contre l'oubli de la condition humaine	134
Chapitre VII. L'élargissement chrétien de la fragilité (saint Ambroise, Jean Cassien, saint Augustin)	159
Chapitre VIII. Kant et l'exténuation de la fragilité	211
Épilogue	252
Index des auteurs étudiés	265

INTRODUCTION

Est *fragile* ce qui se peut briser. Isidore de Séville autrefois, Émile Littré plus près de nous, ajoutent, usant des mêmes voyelles, « facilement ¹ », précision nécessaire pour l'emploi le plus courant, mais qui est relative aussi bien qu'extrinsèque, puisqu'elle dépend de la nature des forces qui s'y appliquent. Deux traits s'imposent d'emblée à l'attention : la brisure, tout d'abord, peut survenir tout à coup et de façon inattendue, s'opposant de ce fait à un lent procès d'usure, d'érosion, de fatigue – même si ces dernières peuvent certes aboutir à une rupture ou fracture, et d'autre part la neutralité du mot vis-à-vis de sa source. Rien n'indique en effet en lui qu'elle soit interne ou externe. On peut se briser de soi-même, et non par un choc ou une agression venant d'ailleurs. C'est une différence notable au regard de la vulnérabilité, souvent confondue avec la fragilité, et aujourd'hui très à la mode, car est vulnérable ce qui peut être *blessé*, ce qui suppose une atteinte venant de l'extérieur. Seul le vivant, au sens le plus large, puisqu'on peut le dire d'un arbre, est au demeurant susceptible d'être blessé, alors que « fragile » peut qualifier des êtres inanimés. Le *verre* sera notoirement dans le langage et la tradition le paradigme de la fragilité.

Est commun toutefois à ces deux termes de « fragile » et de « vulnérable » qu'ils désignent une possibilité inscrite dans la constitution propre de l'être en question, et qui ne cesse de

1. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, X, 100, éd. Lindsay, Oxford, 1911, t. I, p. 401.

lui appartenir, quand bien même elle ne serait pas passée à l'acte ou mettrait très longtemps à le faire. Saint Augustin le disait de la vulnérabilité : ce n'est pas parce qu'il n'est pas nécessaire qu'on soit blessé qu'on n'est pas vulnérable, à savoir susceptible de l'être². La fragilité est donc une condition permanente, laquelle a certes des degrés et des formes variables. Au XVIII^e s., dans son délicieux *Dictionnaire des synonymes*, Condillac insistait sur ce trait de « fragile » en le distinguant de « périssable » :

« Les choses sont *périssables*, parce qu'elles doivent finir ; elles sont *fragiles* parce qu'elles peuvent finir à tout instant, et tomber sous les premiers coups qui les frappent³. »

La fragilité forme donc un péril perpétuel, et comme une épée de Damoclès à laquelle on ne peut se soustraire. Mais il ne va pas de soi, comme Condillac le présuppose dans son article, que la brisure vienne toujours de l'extérieur.

Car un être ne se brise que selon lui-même et selon sa propre structure. Cela est vrai physiquement : c'est le sens que donne la géologie au mot « clivage » et aux « plans de clivage » pour désigner la façon dont un minéral se fracture et se divise, laquelle varie notablement d'un type à l'autre, et qui fut par la suite transposé en sociologie et en psychologie (Littre ne connaît que le sens physique). Cela est vrai spirituellement aussi : si l'homme a des lignes de faille communément reconnues pour telles, elles ont aussi par ailleurs une grande variabilité historique et sociale (la tolérance au déshonneur public est notablement plus grande aujourd'hui qu'autrefois), et plus encore une singularité : chacun, par le cours de sa vie et sa personnalité, a sa ligne de faille, selon laquelle il peut se briser, qu'elle lui soit familière parce qu'elle l'a toujours hanté, et qu'il ait décidé de sa démarche en fonction d'elle (ce qui ne veut pas dire par le seul évitement, mais aussi bien par l'exposition délibérée, qui aguerrit), ou qu'il l'ignore parce qu'il n'avait jamais anticipé la situation qui la met à nu. L'incompréhension

2. ST AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione*, I, III, 3, éd. et tr. Moreau et Ingremeau, Paris, 2013, p. 74. (B.A. 20 / A).

3. CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, t. III, p. 291, éd. Le Roy, Paris, 1951.

et la stupeur qui nous saisissent devant certains effondrements brutaux autant qu'imprévus tiennent à cette singularité des lignes de faille et à la fragilité propre, mais dont on peut néanmoins dégager des lois essentielles (« eidétiques », au sens de la phénoménologie).

Pour revenir au mot lui-même, l'antonyme, ou l'opposé, strict de « fragile » existe, en latin comme en français, mais il s'agit d'un terme savant (dans ce dernier) et rare en tout cas : nous avons « infrangible », ce qui ne peut être brisé, et le latin a *infragilis* (le français a fait un détour par le verbe *frangere*, alors que le latin a nié directement l'adjectif). Chacun sait que ce terme est sans mesure plus rare qu'« invulnérable » ou qu'« incassable ». Pour le latin *infragilis*, les dictionnaires citent notamment Pline l'Ancien, qui l'applique, comme il se doit, au diamant, longtemps paradigme de la plus grande dureté, même s'il peut être taillé, et Sénèque, qui donne comme une des composantes (et la première qu'il indique) du « souverain bien » moral, de son point de vue stoïcien, l'*infragilis animi rigor*, « la rigueur de l'esprit, que rien ne peut briser⁴ ». Cette absence d'antonyme courant ne va pas sans conséquences, car elle a souvent contribué à brouiller les contours de la « fragilité », comme à éroder la singularité qui fait le prix de ce mot, en l'insérant dans de fausses oppositions. Les dictionnaires opposent ainsi à la fragilité la dureté, la fermeté, la résistance, la force.

De là provient, pour Francis Ponge, dans son *Verre d'eau* ce qu'il nomme lui-même la « joie à trouver » des éléments ou des éclats de la « poésie des mots⁵ » en feuilletant le dictionnaire de Littré : « VERRE : le verre (matière) est de nature amorphe, dur et fragile. C'est le symbole de la fragilité. (J'aime assez "dur et fragile") ». Il voit ces deux termes comme un oxymore, unissant paradoxalement des opposés. Mais tel n'est pas le cas physiquement : dans l'échelle de dureté de cette discipline, plus dur est le verre que le bronze, proche en cela de certains aciers. Et cela vaut analogiquement dans l'ordre spirituel ou moral.

4. SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, IX, 4, éd. Bourgery, Paris, 1980 (8), p. 11.

5. F. PONGE, « Le verre d'eau », *Œuvres complètes*, éd. Beugnot et al., Paris, 1999, t. I, p. 581.

Loin de garantir contre la rupture ou la brisure, une excessive rigidité, laquelle se refuse à toute concession, à tout compromis, à toute négociation pour trouver un terrain d'entente, peut être la pente qui conduit irrésistiblement vers elles – tout comme pour la faible élasticité du verre. Le célèbre « Je plie, et ne romps pas » du roseau dans la fable de La Fontaine (I, 22), *Le Chêne et le roseau*, passé, comme tant d'autres de ses formules, en proverbe dans notre langue, l'illustre notoirement (mais nous retrouverons le roseau, dans d'autres dimensions de sens, comme figure de la fragilité). Par ailleurs, et pour continuer l'analogie, des corps très résistants peuvent avoir en eux un défaut de structure, comme ce qu'on appelle une « paille » pour les métaux, qui les rende susceptibles de se briser d'un seul coup, figure parfaite des effondrements brutaux.

Mais bien plus central pour le présent propos, qui est de dégager peu à peu le propre du fragile, est le biais qu'introduit, du fait de l'absence d'antonyme courant, l'opposition de la fragilité à la force, ce qui par contrecoup tend naturellement à l'identifier à la faiblesse. Or, s'il ne s'agit pas de nier qu'elles puissent avoir des liens, et relever du même domaine sémantique, faiblesse et fragilité sont des concepts distincts, et il peut y avoir des faiblesses sans fragilité, comme des fragilités sans faiblesse. Et surtout – telle est une des thèses de cet ouvrage –, la « fragilité », comme mot et concept décisifs pour penser la condition humaine, forme une marque distinctive, et comme une signature de l'Europe occidentale, c'est-à-dire latine (par quoi n'est certes pas entendu que ce soit la seule !). Et il conviendra de la penser comme telle. Il n'y a pas, en effet, en grec ancien, de terme par lequel on puisse traduire « fragilité », c'est-à-dire qui présente un ensemble de sens analogues, et soit formé sur la racine de la brisure. Le lieu commun, dont nous rencontrerons bien des modulations et des variations, sur la fragilité de la condition humaine existe, dans la pensée grecque ancienne, comme celui de la *faiblesse* humaine.

C'est le terme, formé négativement, à la différence de « fragile », d'*asthénéia* (transposé directement dans le mot savant d'*asthénie*, d'extension beaucoup trop limitée), le manque de *sthenos*, c'est-à-dire de force physique ou morale, de puissance, de moyens ou de ressources. Cette « faiblesse » peut aussi

désigner la maladie ou la pauvreté. Il est important de remarquer qu'elle désigne un état, et non une *possibilité*, même si, certes, cet état, s'il est habituel, peut être considéré comme faisant partie, à un degré ou à un autre, de la condition humaine. Illustrons cette pensée grecque de la « faiblesse » par quelques exemples forts, sans qu'il puisse être question d'en faire ici l'histoire ni l'analyse approfondies.

Dans ce qui forme son testament spirituel, et le plus long de ses dialogues, trop souvent méconnu dans la richesse subtile de sa concrétion, les *Lois*, Platon s'apprête au livre IX à passer, dans le programme de droit pénal qu'il établit, aux crimes les plus graves et les plus terribles. Ce n'est pas sans tristesse que le font ses personnages, et comme à contre-cœur, puisque cela revient à prendre acte que, même dans une cité où tout est fait dès le plus jeune âge pour former l'homme à la droiture, de tels crimes peuvent néanmoins se produire. À la différence des futures Lumières, comme du marxisme appliqué, la sagesse de Platon, homme légiférant pour des « semences d'homme » (L. Robin traduisait joliment par « de la graine humaine »), ne pense pas que le mal, même le plus affreux, puisse être éradiqué de la vie humaine. (Sous le règne de Staline, se présentait ce paradoxe que, le communisme étant supposé avoir transformé l'homme par l'éducation, et s'être par la science rendu maître de la nature, la presse et la « radio » faisaient silence sur les crimes de droit commun et les catastrophes naturelles, mais que, par ailleurs, la plus grande publicité était donnée à la présence envahissante de « traîtres », d'« espions » et de « saboteurs ».)

Il peut y avoir, dit l'Athénien dans le dialogue de Platon, des hommes de nature si dure que le feu et la cuisson des lois ne puissent la faire fondre. Et, ajoute-t-il, il peut y avoir des serviteurs, des étrangers ou des esclaves d'étrangers (qui n'ont donc pas été soumis à la cuisson des lois formatrices) susceptibles de tels crimes. De prime abord, les destinataires virtuels de ces lois semblent être des individus ou des catégories en quelque sorte d'exception. Mais une clause supplémentaire va être introduite, et du plus grand poids :

« C'est principalement à cause d'eux, cependant aussi parce que je suis en garde contre la commune faiblesse de l'humaine nature (*sumpasan tèn tès anthrôpinos phuséôs astheneian*), que

je vais formuler une loi relative aux dépréteurs de temples et à tous les criminels de même sorte, car ce sont là des maux difficiles à guérir, incurables même⁶. »

Cette « faiblesse » est en tout cas ici la condition d'un mouvement vers le mal, y compris sous ses formes les plus graves, ce qui sera l'un des sens majeurs de la « fragilité⁷ ». Mais, comme ce sera plus tard le cas pour la « fragilité », cette « faiblesse » n'est pas seulement évoquée par des philosophes au sens strict⁸, car elle est un thème sapientiel qui appartient à la culture commune, et que l'on trouve donc développé dans des écrits de tout genre. Les historiens antiques avaient coutume de peupler avec plus ou moins d'abondance leurs récits de discours inventés de toutes pièces, qu'ils mettaient sur les lèvres de personnages illustres, mais parfois plus communs. Cet usage qui nous heurte n'avait rien d'insensé, et contribuait à l'intelligibilité de l'histoire, puisqu'il permettait de mettre en lumière avec une vraisemblance variable, mais qui pouvait être très grande, les arguments et les raisons pour une décision dans une situation donnée, les diverses options possibles, la logique des camps qui s'affrontent, ou la personnalité des acteurs, sans parler de leur propre talent rhétorique⁹. L'historien moderne,

6. PLATON, *Les Lois*, IX, 853 D-854 A, trad. L. Robin (*Œuvres complètes*, Paris, 1950, La Pléiade, t. I, p. 955). J'emprunte « commune », oublié par Robin, à la trad. Diès, Paris, 1956, p. 99. Ce penchant, précise la suite, peut dériver d'une impureté héritée.

7. Un artefact des historiens de la philosophie anglo-saxons, qui a nécessairement sidéré les Français, peut donner l'impression au lecteur ignorant du grec qu'Aristote et ses commentateurs posaient comme question centrale de l'éthique la « force » et la « faiblesse » de la « volonté ». Il faudrait d'abord montrer qu'il y a un concept de « volonté », au lieu de l'introduire soi-même, dans Aristote. Le terme d'*asthénéia*, qui est employé par lui dans un sens surtout physique, est une des deux formes de l'intempérance, ou de la perte de maîtrise de soi (*Éthique à Nicomaque*, VII, 8). Nous ne sommes pas dans l'*Épître aux Romains*.

8. PLOTIN évoque plus souvent qu'Aristote « notre faiblesse » ou la « faiblesse de notre âme » (e.g. *Ennéades*, I, 4, 8 et 15, ou IV, 9, 5) pour désigner l'homme commun par opposition au sage ou à l'âme séparée. Ce n'est pas non plus le centre de sa pensée morale. Et il s'agit aussi pour lui d'une *asthénéia* intellectuelle.

9. Mais le grand POLYBE a, dans l'Antiquité, critiqué vivement cette pratique, *Histoire*, XII, XI, 25 (trad. Roussel, La Pléiade, Paris, 1970, p. 724 sq.).

lorsqu'en l'absence de documents explicites, il s'interroge sur les intentions et les analyses d'un acteur historique, ne fait pas autre chose, mais use d'un autre procédé d'écriture. Ils transgressaient ainsi les distinctions faites par Aristote¹⁰ entre la poésie et l'histoire, en introduisant le possible, et le tremblement de la décision, dans cette dernière. Diodore de Sicile, historien grec du I^{er} s. avant notre ère, rédige, au livre XIII de sa *Bibliothèque historique*, un discours de cette sorte, du plus haut intérêt, outre sa beauté propre, pour le sens de la « faiblesse humaine » (*anthrôpinè asthénéia*).

Il est attribué à « un certain Nicolas », homme ordinaire et sans l'ombre d'un doute fictif, un Syracusain. L'occasion en est, en 413 avant notre ère, la fin désastreuse de l'expédition athénienne en Sicile, l'une des plus sanglantes catastrophes de l'époque, et qui fut l'avant-coureur de l'effondrement d'Athènes comme « grande puissance » méditerranéenne. La question en débat est : quel sort réserver aux prisonniers ? (Il sera terrible.) Certaines troupes encerclées avaient été capturées, d'autres s'étaient rendues. On s'attend que ce vieillard, ayant perdu deux fils à la guerre, préconise un traitement particulièrement sévère, et ce sera tout le contraire, puisqu'il défendra longuement la clémence et l'humanité. Celle-ci se dit *philanthrôpia*, qui, avant de devenir un attribut divin dans le langage chrétien, désigne la bonté et la bienveillance envers l'autre homme. Ce qui importe pour le présent propos est le caractère central, dans son plaidoyer pour la clémence, de l'« humaine faiblesse ». Le droit pénal international de notre époque a forgé l'expression de « crimes contre l'humanité », mais Diodore, par la bouche de Nicolas, évoque à diverses reprises, moralement, et non juridiquement, l'acte de commettre une *injustice* envers l'humaine faiblesse (*adikein, sunadikein*) ou de le prendre de trop haut avec elle, de la traiter avec arrogance (*huperphronein*¹¹).

10. ARISTOTE, *Poétique*, 9, 1451 A-B. Il s'agit des phrases célèbres où la différence entre histoire et poésie n'est pas dans la forme (prose ou vers), mais dans la nature de ce qui est rapporté. Le vraisemblable, dans la parole ou les actes, relève pour lui de la poésie, et non de l'histoire conçue comme une chronique. Et c'est ce qui fait, par plus de généralité, la supériorité de la poésie, « plus philosophique ».

11. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, XIII, 21, 5 et 24, 4 et 6. Je suis le texte de l'édition Oldfather, *Loeb Classical Library*, Cambridge

Cette injustice n'est pas le crime du vaincu, mais celui du vainqueur.

Mais en quoi cette « faiblesse » consiste-t-elle ? Elle n'a plus rien de commun avec celle qu'évoquaient, à des titres divers, les philosophes, qui mettait en jeu une propension au mal ou à l'aveuglement, et se situait dans la constitution de l'homme lui-même, ou de beaucoup d'hommes. Elle renvoie ici au concept de *Tukhè*, la *Fortuna* des latins, comme puissance souveraine sur la destinée humaine, et se jouant d'elle sans fin. Elle est extérieure à ce que nous sommes, à notre être même, mais détermine ce qui nous arrive, ce qui nous est donné ou retiré. La « fortune » est la dimension de l'imprévisibilité radicale, de l'instabilité foncière, du renversement instantané. D'un instant à l'autre, l'assiégeant peut devenir assiégé, le vainqueur vaincu, le geôlier captif, le supplié suppliant, le riche mendiant, et inversement. Diodore cite parmi les maximes traditionnelles des Grecs celle selon laquelle la Fortune a sur toutes choses seigneurie¹². Et Nicolas évoque l'antique usage grec (contraire du nôtre) qui voulait que les trophées célébrant une victoire ne fussent pas faits de pierres, mais du premier bois venu, afin que le mémorial du conflit disparût de lui-même peu à peu. Qui veut rendre le différend perpétuel (du pont d'Austerlitz à Trafalgar Square) doit savoir qu'il le prend de trop haut avec l'humaine faiblesse. « Car une seule occasion, une brève inclinaison de la fortune mettent bien souvent à bas les méprisants qui le prenaient de haut¹³. » Ce qui sera ailleurs la « règle d'or » selon laquelle je dois traiter autrui comme je voudrais qu'on me traitât est renforcée ici par le rappel insistant que je peux d'un instant à l'autre me trouver dans la position même de celui du destin duquel je suis maître. Que ce soient là des lieux communs ne les invalide pas pour autant.

En quoi cela peut-il s'appeler « faiblesse humaine » ? Il y va

(Mass.), 1950, t. V. Il n'existe pas pour l'instant de trad. française pour ce livre, bizarrement (il y en a pour les précédents et les suivants), dont J. DE ROMILLY a souligné l'importance dans son ouvrage sur *La Douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.

12. *Ibid.*, XIII, 24, 5. Cf. XVIII, 67, 4-6 (t. IX).

13. *Ibid.*, XIII, 24, 4-5.

de l'exposition à une puissance aveugle sur laquelle nous ne pouvons pas avoir la moindre maîtrise, et dont rien, même et surtout la plus haute position sociale, ne peut nous garantir. Ce n'est pas moi, ici, qui me brise ou m'effondre (même si cela peut en être la conséquence), mais le *sol* sur lequel je me tenais, les conditions d'existence que j'avais considérées comme acquises, et qui définissaient mon rapport habituel au monde et ma place en lui. En ce sens, cette « faiblesse » est bien commune, et appartient à tout homme quel qu'il soit. Et si l'on parlait de « fragilité » ici, ce serait encore une fois celle du sol. Mais le stoïcisme, et bien d'autres pensées, nous invitent à construire ou à trouver en nous une force ou un sol, qui ne soient pas à la merci de ces renversements, et refusent de nous considérer comme cloués sur la fameuse « roue » de la Fortune¹⁴. Si belles soient les conséquences que Diodore en tire, il s'agit d'un concept faible de la faiblesse elle-même.

C'est en revanche un concept fort et tout à fait nouveau par rapport à la tradition grecque que le Nouveau Testament mettra en œuvre, en particulier dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens. L'opposition de la force et de la faiblesse se transforme radicalement, et ses interprétations habituelles vacillent et pâlissent devant cette inédite acception, liée à l'action divine même et à la Croix. Il ne s'agit pas ici de le développer longuement. Cette opposition est prise désormais dans une autre pensée des rapports de Dieu et de l'homme, où du reste le mot « dieu » n'a plus du tout le même sens. Le Verbe crucifié dans l'exposition nue de sa faiblesse devient l'unique lieu où la puissance terrible du mal et de l'injustice est terrassée et vaincue en son cœur. La force de Dieu qui peut venir habiter l'extrémité de la faiblesse et du dénuement est sans mesure plus grande que la force captive de sa propre hauteur, prisonnière de son surplomb. Et du même coup, l'humaine faiblesse,

14. Le maintien par le penseur chrétien que fut BOËCE (fin V^e s. – début VI^e s.) de la figure, personnifiée, de la Fortune, dans sa *Consolation de Philosophie*, devenue classique, lui servira de douteux « baptême », et explique sa présence si forte, voire obsédante, à la fin du Moyen Âge, comme dans le *Roman de la rose*, et au-delà, cf. G. KIRCHNER, *Fortuna in Dichtung und Emblematis des Barock*, Stuttgart, 1970. Celle qui est la négation de la Providence divine devient, si j'ose dire, sa sous-traitante.

au lieu d'être ce qu'il faudrait d'abord vaincre, voire éliminer, pour que la force vînt occuper sa place, dans une solitaire victoire de soi sur soi, peut devenir la faille où l'éclair de la grâce vient porter sa lumière fulgurante, qui la transfigure.

Cela, trois brèves formules de ces Épîtres le mettent admirablement en lumière : « Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (I Cor. I, 25)¹⁵. La conséquence pour l'homme en apparaît dans la réponse de Dieu à Paul qui le prie de lui ôter une infirmité : « Ma grâce te suffit, car la puissance se déploie dans la faiblesse » (II Cor. , XII, 9, littéralement « s'accomplit »), ce qui fait prononcer à Paul ce paradoxe : « Car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (*Ibid.*, 12). « Force » traduit *dunamis*, puissance, et non pas un des mots grecs qui signifient d'abord la force physique, ce qui va de soi pour le Dieu qui crée à partir de rien (M. Luther développera souvent, et magnifiquement, qu'il ne crée qu'à partir de rien, ou de ce qui est comme rien.) C'est là, assurément, un sens tout à fait nouveau de l'*asthénéia* par rapport aux deux précédents. Il ne s'agit ici que de le signaler, car il sera fait retour à ces paradoxes essentiels dans l'étude de la pensée chrétienne de la fragilité.

Il existe évidemment un riche vocabulaire latin de la « faiblesse » avec, au premier chef, des mots formés négativement, comme l'*asthénéia* grecque (absence de force), et dont il faut préciser avant même que de les écrire qu'ils ont en cette langue un sens beaucoup plus vaste que leur dérivés français directs (dans leur usage moderne) : *imbecillus*, faiblesse du corps ou de l'esprit, du caractère, d'un organe ; *infirmus*, absence de fermeté physique ou morale, absence de poids (ce qui a donné *infirmier* au sens de réfuter ou de détruire, opposé à *confirmer*). Mais il y a aussi des termes positifs, comme *debilis*, là aussi plus général. « Faible » lui-même ne dérive pas d'un mot du latin classique.

15. Ce qui est traduit par « faiblesse » ou « folie » est l'adjectif substantivé au neutre, *to asthenes*, qu'on peut rendre par une périphrase comme « ce qu'il y a de faible » (ou de fou) en Dieu. La trad. par « le faible » serait égarante en français. Ce ne sont pas des attributs divins qui s'ajoutent aux autres, mais la loi paradoxale de la manifestation de Dieu.

Il est temps de revenir à la *fragilité*, et à son héritage dans nos langues et nos pensées modernes. En français, comme c'est souvent le cas, le latin *fragilis* a donné deux mots, *fragile*, transposition directe, et son doublet *frêle*, lequel s'écrivait *fraille* en vieux français, avec *frailleté* comme substantif. Ce dernier, se différenciant peu à peu de *fragile* dans le français moderne, et perdant son substantif, a, malgré le charme unique de sa sonorité, vu son sens se rétrécir considérablement, en devenant surtout physique. Un corps frêle peut abriter une inflexible volonté. Saluons sa discrétion touchante, qui ne fait qu'effleurer, avant de le quitter pour toujours, avec l'exclamation de Verlaine, dans la première de ses « Ariettes oubliées », « Ô le frêle et frais murmure ! » – lequel, dans l'anonymat d'un « cela », ressemble « au cri doux / Que l'herbe agitée expire... ». Il peut en effet disparaître en sa propre évanescence (et c'est pourquoi il faut saisir l'unique occasion de le saluer d'un geste autant que lui discret, et d'un simple effleurement de parole), ce qu'évoque la cinquième de ces « Ariettes », où « Le piano que baise une main frêle » envoie rôder dans un boudoir, « avec un très léger bruit d'aile », « Un air bien vieux, bien faible et bien charmant », « épeuré quasiment¹⁶ ». À l'opposé, l'ancien français, qui avait formé le verbe *fraindre* du *frangere* latin, désignait par *frainte* le bruit ce ce qu'on brise, et par extension un tumulte, un bruit violent de fracas.

C'est cette forme médiévale que l'anglais a empruntée au français, pour l'adjectif comme pour le nom, *frail* et *frailty*. Dans la littérature classique anglaise, ce sont les termes les plus courants, dans le sens aussi bien physique que moral. « *Frailty, thy name is woman* » est une exclamation célèbre de Hamlet (et non pas de Shakespeare) (I, 2), à propos de sa mère, mais Emilia, dans *Othello*, évoque la *frailty* qui fait errer les hommes, et que les femmes ont tout comme eux (IV, 3). Le mot est assez souvent employé par Shakespeare dans le sens chrétien qui sera longuement étudié ici. On retrouve le même dédoublement en italien, avec d'un côté *fragile* et *fragilità*, et

16. P. VERLAINE, *Romances sans paroles, Œuvres complètes*, éd. Le Dantec, La Pléiade, Paris, 1959, p. 121 et p. 123. Mais Verlaine lui-même est discret, car il n'y a que très peu d'occurrences de « frêle » dans sa poésie.

de l'autre *frale* (écrit *fraille* dans la langue ancienne) et *fralèzza*, tous deux indiqués par les dictionnaires comme « littéraires » dans la langue actuelle, donc recherchés et plus rares. C'est le cas aussi en anglais de *frail* au sens moral, en anglais actuel. Si j'en crois mes lectures, *fragile* tend de plus en plus à s'y substituer dans les romans contemporains. *Fragile* et *fragility*, apparus plus tard, l'ont emporté. Mais c'est donc seulement en français que « frêle » a perdu son substantif, et qu'il a le sens le plus étroit.

L'allemand a *Fragilität*, directement transposé du latin, mais les termes décisifs sont ceux de *gebrechlich* et *Gebrechlichkeit*. Ils sont fort anciens dans la langue philosophique et théologique allemande, puisqu'on les trouve sous la plume de Maître Eckhart. Le dictionnaire des frères Grimm, même s'il indique *fragilitas* comme premier sens, si on rattache le mot à *brechen* ou *zerbrechen*, briser, comme l'anglais *to break*, souligne que le sens usuel se rattache plutôt au verbe *gebrecchen*, manquer, faire défaut, et que *gebrechlich* signifie donc ce qui est affecté d'un manque, d'une imperfection, d'un défaut, d'une insuffisance. C'est du reste ainsi que l'entendent les traducteurs d'Eckhart. Mais pour Kant, qui sera abordé ici, et où le terme joue un rôle important dans sa méditation du mal moral, il vaut explicitement comme équivalent de *fragilitas*.

Nécessaires étaient, au début de ce cheminement, ces précisions verbales, mais il ne s'agit pas, certes, d'en rester à l'étymologie, ni à quelques définitions de dictionnaires. Ce qui donne à ces mots leur puissance pour la pensée est qu'ils forment les vecteurs et les conducteurs de traditions dans lesquelles des interprétations de la fragilité humaines, des décisions sur son sens, ou ses sens, ont été accomplies, et sont devenues un héritage européen, lequel comporte, ou a comporté, une dimension normative. La fragilité du corps humain et des facultés qui sont les nôtres, celle des charmes de la jeunesse, mais celle aussi des œuvres et des conquêtes de l'homme, comme de ses promesses et de ses décisions, sont assurément, sous divers noms, des thèmes universels, mais tout cela est pensé autrement lorsque l'homme, comme pour la foi biblique, est essentiellement « créature » du Dieu tout-puissant. Et l'un des sens reçus de la fragilité n'est autre que le

penchant ou la propension au mal, ce que le vocabulaire philosophique ultérieur nommera « faillibilité ». Elle suscite, en cette même tradition, des questions spécifiques et brûlantes, du fait du récit de la Chute de l'homme et de ses conséquences, qui constituent un des nœuds sémantiques majeurs de la « fragilité ». C'est là-dessus qu'il faut donner quelques indications préalables, pour ouvrir peu à peu l'espace des questions qui seront ici mises en jeu.

Si le mot même de « fragilité » s'est révélé très résistant, plusieurs autres, qui furent longtemps ses compagnons dans les méditations sur la condition humaine, disparaissent, ou changèrent de sens. Tel fut le sort de la *caducité*. La station droite de l'homme donne à la verticalité, comme à l'apprentissage et à l'effort qu'elle demande, une signification inépuisable, et il est universel de désigner la faute ou le déclin comme une *chute*. Nous tombons aussi moralement. L'adjectif *caduc*, en latin *caducus*, dérive du verbe *cadere*, choir ou tomber. Aujourd'hui, il a un sens le plus souvent résultatif : il désigne l'état de ce qui est tombé, de ce qui a décliné, de ce qui a cessé, par péremption, d'avoir son usage, sa pertinence ou sa puissance (sauf en des emplois scientifiques, comme pour les arbres et leurs feuilles, où il désigne toujours ce qui est destiné à tomber). Mais il eut longtemps le sens de la *cause*, et non de l'effet, de cette chute, inscrite dans la constitution même de l'être en question, et fut donc souvent associé à la fragilité, comme dimension de la condition humaine. Trois beaux exemples l'illustreront.

Rien n'est plus précieux, disait Cicéron, que l'amitié profonde et durable comme remède, protection et secours en notre vie, « parce que les choses humaines sont fragiles et caduques (*res humanae fragiles caducaeque sunt*)¹⁷ ». Une amitié, fondée sur la promesse et la confiance, peut durer plus longtemps qu'un empire. Montaigne, quant à lui, dont Pascal, comme souvent, se souviendra, constate la « merveilleuse ivresse de l'entendement humain » (où l'adjectif doit s'entendre au sens d'« étonnante ») à faire des dieux de ses propres faiblesses, et l'illustre par l'exemple de la peur ou de la fièvre

17. CICÉRON, *Laelius de amicitia*, éd. et tr. R. Combès, § 102, Paris, 1971, p. 59-61.

« et autres injures de notre vie fresle et caduque¹⁸ », reprenant les deux adjectifs de Cicéron. (La concordance des *Essais* montre que Montaigne écrit presque toujours « frêle » – fugitif âge d'or du « frêle » !) Bossuet, enfin, à propos de la mort d'Alexandre le Grand, écrit, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, qu'outre nos fautes,

« il y a un faible irrémédiable inséparablement attaché aux desseins humains ; et c'est la mortalité. Tout peut tomber en un moment par cet endroit-là : ce qui nous force d'avouer que comme le vice le plus inhérent, si je puis parler de la sorte, et le plus inséparable des choses humaines, c'est leur propre caducité ; celui qui sait conserver et affermir un État, a trouvé un plus haut point de sagesse que celui qui sait conquérir et gagner des batailles¹⁹. »

Mais même le premier ne pourra que le rendre plus durable, et non l'arracher à la caducité. Les théologiens débattront longuement pour discerner si la puissance par laquelle Dieu conserve le monde est la même que celle par laquelle il le crée, mais ici, quel que soit le prestige de l'acte de fonder, Bossuet souligne que conserver est sans mesure plus haut, bien qu'en définitive, pour toute chose humaine, voué à l'échec.

De la chute, on passe aisément à ce qui la provoque, et là, nous rencontrons la thématique du *glissement*. Le glissement, par lequel tout à coup nous perdons notre assise, comme la fermeté de notre adhérence au sol, et tombons, ou manquons de tomber, prend aisément le sens de la défaillance morale, où notre liberté perd le contrôle de la situation, et où nous nous trouvons entraînés sans l'avoir expressément voulu dans la chute et la catastrophe. Le langage échangeant aisément la cause et l'effet, il est naturel que les mots du glissement deviennent ceux de la chute et de la déchéance. Ils se tiennent dans une région de sens voisine de celle qu'occupe la « fragilité », sans coïncider totalement avec elle, et permettent donc en retour de spécifier celle-ci, ce qui forme l'objet du présent propos. En français actuel, l'expression de « terrain glissant »

18. MONTAIGNE, *Les Essais*, II, 12, éd. Villey, Paris, 1999, t. II, p. 517.

19. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, III, 5, *Œuvres* (choisies), F. Didot, Paris, 1866, p. 281.

est courante pour désigner le thème d'un entretien propre, par les controverses et divisions qu'il ne manquera pas de susciter, à conduire à la dispute, à la rupture, à la violence. Plus récent dans son sens non maritime (où il renvoyait au mouvement par lequel l'ancre d'un navire s'arrache du fond, et glisse sur lui), le *dérapiage*, qui n'est qu'une forme de glissement et de dérive, s'y est adjoint. Le plaisir de ce que nos contemporains appellent la « glisse » est précisément celui de garder ou retrouver son équilibre dans un déséquilibre continu, de contrôler ce qu'un rien rendrait incontrôlable, en un mot de jouer avec le feu, plaisir puéril, ou en tout cas juvénile (d'où son attrait pour ceux qui ne sont plus jeunes).

C'est pourquoi en grec ancien, et singulièrement chez les auteurs d'inspiration biblique, comme Philon le Juif, ou les Pères de l'Église chrétienne, se trouve fréquemment le vocabulaire du glissement, pour désigner la propension au mal, ou la chute même en lui – mal conçu par eux non seulement comme une faute, manquement à la loi morale, mais comme un péché, transgression du commandement divin. Ce sont en particulier le substantif *olisthos*, glissade et chute, et aussi, comme l'indique le lexique patristique de Lampe, cause de chute morale, danger, et le verbe *olisthanô*, comme l'adjectif *olisthèros*, glissant ou sujet à glisser. « La langue en effet est sujette à glisser (*olisthos*) chez les hommes quand elle n'est pas pilotée par la raison²⁰ », écrit saint Grégoire de Nazianze, invitant à témoigner de Dieu par nos actes plutôt que par d'abondants discours (car c'est la parole sur Dieu qu'il évoque). Là encore, il s'agit de ce que la philosophie contemporaine nommera « faillibilité ». Illustrons son sens par quelques brefs exemples.

À la fin de son traité sur Abraham, père des croyants pour les trois religions qui confessent l'unicité de Dieu (dont deux étaient encore à venir), Philon d'Alexandrie oppose « ceux qui avancent sur un chemin glissant (*olisthèras hodou*) » et qui « trébuchent et tombent », et ceux qui « sur un chemin sec et bien frayé vont d'une marche sans faux pas²¹ ». Les premiers

20. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 3, 7, tr. J. Bernardi, Paris, 1978, p. 252, S. C. 247. Je retraduis littéralement le « traquenard » de Bernardi.

21. PHILON, *De Abrahamo*, § 269, tr. J. Gorez, Paris, 1966, p. 130.

ne suivent que les voies du corps et de l'extériorité, « voies glissantes et les moins sûres de toutes », tandis que les seconds « se hâtent vers Dieu en suivant les préceptes des vertus », et « vont droit sur un chemin sans danger et dont le sol n'est pas mouvant ». Encore faut-il bien entendre cette analogie. Ici, ma démarche, et son caractère sûr ou exposé, est fonction du chemin que j'ai emprunté, et de la nature du sol sur lequel j'avance. Mais si les pas sont les actes multiples que j'accomplis au fil des jours, le chemin et le sol ne sont en rien extérieurs à moi-même, mais ne sont autres que le choix de vie, toujours renouvelé, que j'ai fait et dont je pourrais dévier à tout instant. Ils ont le caractère foncier de ce que, dans un espace de pensée très différent, Heidegger ou Sartre nomment mon « projet ». Le chemin n'est donc pas quelque chose de déjà existant, même s'il est prescrit et indiqué par Dieu, et que ce soit ou devienne *mon* chemin résulte de ma liberté. Et il ne faudrait certes pas en conclure que pour devenir un homme juste, je dusse marcher à pas de loup. Une autre page de Philon le montre bien :

« Il est donc rare que Dieu ait donné à quelqu'un de parcourir la carrière de sa vie du commencement à la fin, sans qu'il chancelle ni ne glisse (*olisthonti*), mais il a donné d'éviter les deux sortes de fautes, volontaires et involontaires, en sautant par-dessus, dans l'élan et l'emportement d'une course à toute allure²². »

Autrement dit, il ne s'agit pas pour éviter le mal de prendre une démarche cauteleuse et timorée, car s'attarder sur les lieux du danger ne fait qu'accroître le péril de chute ou d'enlèvement, mais au contraire d'avoir cette audace – signature de la vraie prudence morale, c'est-à-dire du discernement – de ne pas perdre l'élan acquis, et de passer outre le plus vite possible. L'image de la « course », prise de l'*Épître aux Philippiens* (III, 12-14), sera fondamentale dans la pensée chrétienne, notamment pour saint Grégoire de Nysse et saint Augustin. L'excès des précautions que l'on prend pour éviter le mal est bien souvent ce qui en facilite la victoire sur nous, comme ces

22. PHILON, *De Agricultura*, § 180, tr. J. Pouilloux, Paris, 1969, p. 98.

demeures entourées de tant de protections qu'elles affichent qu'il y a là un riche butin pour le voleur, ou comme l'angoisse que nous affichons d'être séduits ou tentés proclame que nous sommes susceptibles de l'être.

Saint Grégoire de Nysse, l'un des plus incandescents des Pères grecs, emploie le terme de « glissement » pour évoquer le péché originel et son effet sur l'homme. Évoquant, à propos d'un psaume, l'éternité et l'immutabilité de Dieu, il passe à la condition humaine, et à la prière :

« L'humanité, au contraire, que le caractère muable de sa nature a précipitée du sommet des biens sur le terrain bas et glissant (*olisthèron*) du péché, a été déchue. Tends donc, dit-il, la main à celui qui a glissé²³. »

Il faut noter ici que l'acte nôtre du glissement qui produit la chute vertigineuse nous fait aboutir à ce qui sera désormais notre terrain, ou notre dimension, « le bas et le glissant » (c'est la traduction qui ajoute « terrain » à ces adjectifs neutres substantivés). Dans le même ouvrage, Grégoire parle de « glissade » à propos d'une fausse couche, ou d'un avortement spontané, qu'il interprète symboliquement comme chute morale dans le péché, lequel par ailleurs nous fait fondre ainsi que de la cire, perdre toute structure, et par là nous rend susceptibles de prendre toutes les formes que nous donnent les tentations²⁴.

Cette sémantique de la chute dans le mal comme *glissement* se retrouvera, avec d'autres racines, dans le vocabulaire latin, et dans celui des langues issues de lui ou puisant en lui, avec le *labile* et le *lubrique*. Dans leur emploi actuel, ces deux mots, savants ou recherchés, se sont notablement spécialisés et rétrécis à partir d'un usage beaucoup plus large. De « labile », le dictionnaire de Condillac donnait comme définition : « De *labi*, tomber, se dit uniquement d'une mémoire qui ne retient rien²⁵ ». Plus récemment, la psychologie a parlé de « labilité » de l'humeur, pour désigner son instabilité, et son imprévisible changement d'un instant à l'autre (sans compter d'autres

23. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des psaumes*, I, VII, 15, tr. Reynard, S. C. 466, Paris, 2002, p. 213.

24. *Ibid.*, 11, 15, 78, p. 485.

25. CONDILLAC, *op. cit.*, t. III, p. 352.

emplois dans les sciences physiques). Mais en anglais ou en français, pour ne citer qu'eux, à la suite du latin théologique scolaire, *labile*, venu du verbe signifiant glisser, s'écouler, vaciller, trébucher, tomber, désignait une fois encore la capacité de glisser dans le mal ou dans l'erreur, et avait donc un sens voisin de la fragilité. Littré donne comme premier sens : « sujet à glisser, à tomber, manquer ».

Quant à « lubrique », qui s'est, lui, spécialisé dans le sens d'un désir sexuel désordonné ou excessif (comme dans le cliché « vieillard lubrique » auquel la rareté du mot donne un accent humoristique), il transpose le latin *lubricus*, lequel correspond parfaitement au terme grec qui vient d'être étudié. Il y va du glissant ou de ce qui fait glisser, de l'incertain et de l'instable, de ce qui est moralement périlleux. Le grand Tacite aime à l'employer à propos de la jeunesse, âge de tous les périls : il parle de l'âge « lubrique » du prince, ailleurs il évoque une décision qui soustrait un fils à l'influence funeste de sa mère, jusqu'à ce qu'il soit sorti du « lubrique » de la jeunesse, et ailleurs encore il parle du « lubrique » de l'adolescence (plus étendue pour les Anciens que pour nous, en employant l'adjectif substantivé au neutre, *lubricum*)²⁶. Il y va, chaque fois, de l'exposition à de graves écarts de conduite, où l'on glisse aisément, d'un âge dangereux ou fragile. Ce sens d'incertitude et de fragilité fait que « lubrique » peut, sans connotation morale négative, qualifier l'espérance. C'est ainsi que le poète Stace (avec qui Virgile et Dante s'entretiendront au Purgatoire) parle de *spes lubrica* un espoir incertain ou fragile, et qu'au XVI^e s., Maurice Scève évoquera ce qui « Tient l'espérance en lubrique séjour »²⁷. Au même siècle, le philosophe politique Jean Bodin ne pense pas qu'il faille changer facilement, ni tout à coup, les lois reçues, mais cela est pourtant inévitable du fait que :

« le naturel des hommes et des choses humaines est lubrique à merveilles, allant en précipice continu de bien en mal, et de mal en pis et que les vices se coulent peu à peu, comme les

26. TACITE, *Annales*, respectivement XIII, 2, 1 ; VI, 49, 2 ; XIV, 56, 1.

27. STACE, *Achilléide*, I, 547 et M. SCÈVE, *Delie*, XLVIII, v. 8. Je dois cette dernière référence, comme celle de la note qui suit, au merveilleux dictionnaire de la langue du XVI^e s. de HUGUET.

mauvaises humeurs qui s'accueillent insensiblement au corps humain, jusqu'à ce qu'il soit plein²⁸. »

Ici, le glissement est assurément une chute vers l'abîme. Bien des siècles auparavant, saint Grégoire le Grand disait de l'homme qu'en se détournant de Dieu par le péché originel, « il s'est lui-même placé dans ce qui est pour ainsi dire la glissoire de la temporalité (*in lubrico temporalitatis*) », où tout de lui, corps et âme, est emporté, alors qu'auparavant il demeurerait lui-même à travers l'écoulement des temps²⁹. Notons à ce propos, en revenant à la labilité, que le *lapsus*, qui pour nous désigne presque exclusivement une faute de langue ou de plume, désigna longtemps la chute de l'homme, où glissèrent nos premiers parents. Mais nous retrouverons plus loin (*cf. infra* p. 214-216) les deux termes de « labilité » et de « lubricité », à propos du penchant au mal, dans l'œuvre de Baumgarten (1714-1762), que Kant lira la plume à la main. Leur pertinence est donc de longue durée, même dans la discrétion de livres savants.

Il est temps d'en revenir à la « fragilité », après avoir fait connaissance de ses consœurs. Si le concept de fragilité a reçu de son usage et de son approfondissement par la pensée chrétienne une inflexion et une empreinte qu'il ne pourra plus perdre, ce n'est pas elle, pour autant, qui l'a introduit. L'adjectif *fragilis*, comme nous l'apprennent les concordances, est employé par des poètes comme Virgile, Lucrèce ou Lucaïn, mais c'est presque exclusivement dans un sens physique (même si Lucaïn évoque une fois les « âmes fragiles » des hommes que brise la possession divine³⁰), et le substantif *fragilitas* est

28. J. BODIN, *La République*, I, IV, éd. G. Mairet (abrégée), Paris, 1993, p. 359-360.

29. ST GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, XI, 68. Pour la postérité de ce texte, *cf.* notre étude, *Le Regard de l'amour*, Paris, 2000, p. 171-172. ISIDORE DE SÉVILLE, *op. cit.*, distinguait deux sens de « lubrique », « ce qui glisse lorsqu'on le tient, comme le poisson, le serpent », et « non ce qui glisse, mais ce sur quoi l'on glisse », XII, V, 2, p. 51, et XIV, 8, 36, p. 145.

30. LUCAÏN, *Pharsale*, V, 119-120, mais l'image est physique : « *pulsusque deorum / concutiunt fragiles animas* », les coups ou les chocs des dieux ébranlent les âmes fragiles ; les vers précédents envisagent que la « mort prématurée » due à la venue d'un dieu en nous puisse être « punition » ou « récompense », tr. Bourguery, t. I, p. 138, Paris, 1967.

absent de leurs œuvres. C'est par l'office de Sénèque, où il est fréquent, de Pline l'Ancien, qui dans le livre VII de son *Histoire naturelle* écrit sur la fragilité de l'homme de fortes pages, sur lesquelles la tradition entera ses variations, ou de Cicéron, que le mot acquerra son poids propre, avant d'être repris et enrichi, tout comme infléchi, par les Pères latins de l'Église. Il devient le titre d'une *dimension* de la condition humaine (autre latinisme), dimension en droit ineffaçable de la vie temporelle, mais où notre existence peut se déployer selon des modes divers, voire opposés.

Car la question n'est pas que je sois, en tant qu'homme, fragile, ce qui est posé comme une évidence qu'on doit soustraire au danger de l'oubli, et des catastrophes que l'orgueil par lui suscité entraînerait, mais elle est de déterminer qui je serai, et comment je serai dans cette fragilité, ce que je ferai d'elle, avec elle et par elle – en termes modernes, comment j'existerai ma fragilité. C'est ici que la différence avec la « faiblesse » se révèle clairement, car la faiblesse a pour antonyme une force, au moins possible, qui se tient dans le même ordre ou sur le même plan, tandis que l'antonyme de la fragilité n'est, pas humain, mais divin, ce sont l'immutabilité, l'infailibilité, l'impossibilité de déchoir ou de se briser. Quelles que fussent les perfections fantastiques que les penseurs chrétiens d'autrefois (ce qui est éclatant au XVII^e s. encore) prêtaient à l'homme avant la chute, il n'en demeurerait pas moins qu'elles étaient vues de loin, dans le clair-obscur que projetait sur elles leur perte de son propre fait. Qu'aucun philosophe digne de ce nom de l'époque récente (il n'est évidemment pas question des charlatans « médiatiques ») ne soutienne que sa pensée puisse nous donner la « sagesse », mais seulement de la lucidité, montre qu'il a été pris acte du caractère irrésiliable de la fragilité. Les Stoïciens eux-mêmes, avec leurs hyperboles sur les perfections du « sage » déclaraient ignorer s'il y en a jamais eu un seul.

La fragilité humaine, loin de former l'annonce que je serai défait dans le combat, ou l'excuse pour ne pas combattre, est par excellence le lieu même de la lutte pour accomplir son humanité en justice et en vérité. Elle n'est pas seulement ce contre quoi je lutte, mais ce par quoi je lutte et atteins ma dignité. Et c'est dans cette lumière que l'on peut écarter une

objection préjudicielle à faire, comme ici, de la fragilité humaine le thème d'une réflexion approfondie. Fort de sa philosophie radicale de la liberté, dont le Sartre de *L'Être et le Néant* est à certains égards largement l'héritier, comme de sa conviction que la philosophie que l'on a dépend de l'homme que l'on est, Fichte écrivait vers 1801 :

« Les plaintes sur la fragilité humaine (*die menschliche Gebrechlichkeit*), sa faiblesse, sa dépendance ne méritent pas plus que celles sur la faiblesse de l'entendement d'être réfutées. Celui qui insiste sur ce dernier point doit bien le savoir. On peut faire confiance à son assurance. Il se peut seulement que telle ou telle personne le prie de ne point l'inclure avec lui (...). Mais celui qui pense du mal de l'humanité en général et de sa capacité se condamne lui-même³¹. »

Outre la faiblesse de tout argument *ad hominem* (car celui qui professe que l'homme est noble et généreux fait-il pour autant la preuve de ses vertus ?), ce qui est atteint par la critique elle-même malveillante de Fichte (j'ai omis les noms propres qu'il citait) n'est pas de méditer la fragilité, mais, comme il le dit de « se plaindre » d'elle de façon impuissante et vaine, ou de la prendre comme excuse de notre propre turpitude. La « pragmatique » des énoncés sur l'homme, c'est-à-dire l'étude des effets qu'ils produisent, qui peuvent être l'inverse de ce qu'ils se proposaient, et des intentions d'action qui les portent, pose certes de vraies questions, mais encore faut-il qu'elle les analyse finement et ne procède pas à l'emporte-pièce.

Comment faire, enfin, pour méditer cette « fragilité » plastique et multiforme, qui peut s'appliquer aux domaines les plus variés de l'existence humaine, et qui vient au jour comme thème aussi bien dans la parole des poètes, des philosophes, des théologiens, des romanciers que dans les œuvres des peintres, tout comme elle se voit à nu dans le destin de ce que l'homme a construit ? Les paroles mêmes sur la « fragilité » suscitent des variations toujours nouvelles, comme c'est le cas,

31. J. G. FICHTE, *Doctrine de la science, 1801-1802*, tr. Philonenko et Lecouteux, Paris, 1987, t. I, p. 118. Le texte traduit diffère quelque peu des S. W. , t. II, p. 97, Berlin, 1845, qui ajoutait après « doit bien le savoir » « et l'avoir lui-même expérimenté », et, dans la dernière phrase « calomnie la raison ».

pour ne citer que cet exemple, du mot de *Hamlet* évoqué plus haut, que W. Hazlitt transpose au génie de Coleridge, qu'il connut bien, s'effondrant, l'opium aidant, sous le poids de sa propre richesse, dans la velléité : « *Alas ! "Frailty, thy name is Genius !"*³² ». [« Hélas ! "Fragilité, ton nom est *Génie* !" »]

La voie ici choisie, pour éviter l'aspect fastidieux d'un catalogue d'auteurs abordés de façon monographique, et qui, sur ce sujet, serait toujours arbitraire, est, après ces considérations sémantiques, de procéder d'abord thématiquement, sans distinction de périodes, par des lieux ou des symboles récurrents de l'humaine fragilité, de la naissance au verre ou aux ruines, comme de ses modes d'apparition et de perception, avec l'étude des liens entre beauté et fragilité. Une seconde partie se concentrera sur le concept même de fragilité, en trois temps, le premier consacré à Sénèque et à Pierre Nicole, le second, décisif, au sens chrétien de la fragilité avec saint Ambroise de Milan, Jean Cassien et saint Augustin, en tout point déterminant, et le dernier à Kant. Un tel thème exclut par essence l'exhaustivité, et l'on ne peut se proposer que d'y apporter quelque clarté. C'est donc sur une barque elle-même fragile que j'invite, s'il le souhaite, le lecteur à monter pour un parcours dans l'océan des écrits où l'homme médite sur lui-même.

N. B. Selon mon usage, que j'espère plus courtois, j'ai revu et modifié ou corrigé le cas échéant toutes les traductions que je cite, sans l'indiquer, sauf exception. Toute erreur subsistante est donc de ma propre responsabilité.

Je remercie Mme Aurore-Marie Guillaume, MM. les professeurs Didier Franck et Emmanuel Housset de l'assistance qu'ils m'ont apportée.

Le caractère protéiforme de ce thème fait que certains recouvrements ou chevauchements d'un chapitre à l'autre ne pouvaient pas être toujours évités.

32. W. HAZLITT, « M. Coleridge », *The Fight and other writings*, éd. Paulin, Londres, 2000, p. 300. Hazlitt, comme on le voit par d'autres textes, avait l'art, peu enviable et peu digne, d'assassiner moralement par des jugements ultimes, des hommes plus illustres que lui et qui l'avaient amicalement accueilli. C'est une autre forme de la fragilité. *Frailty, thy name is Treason* !