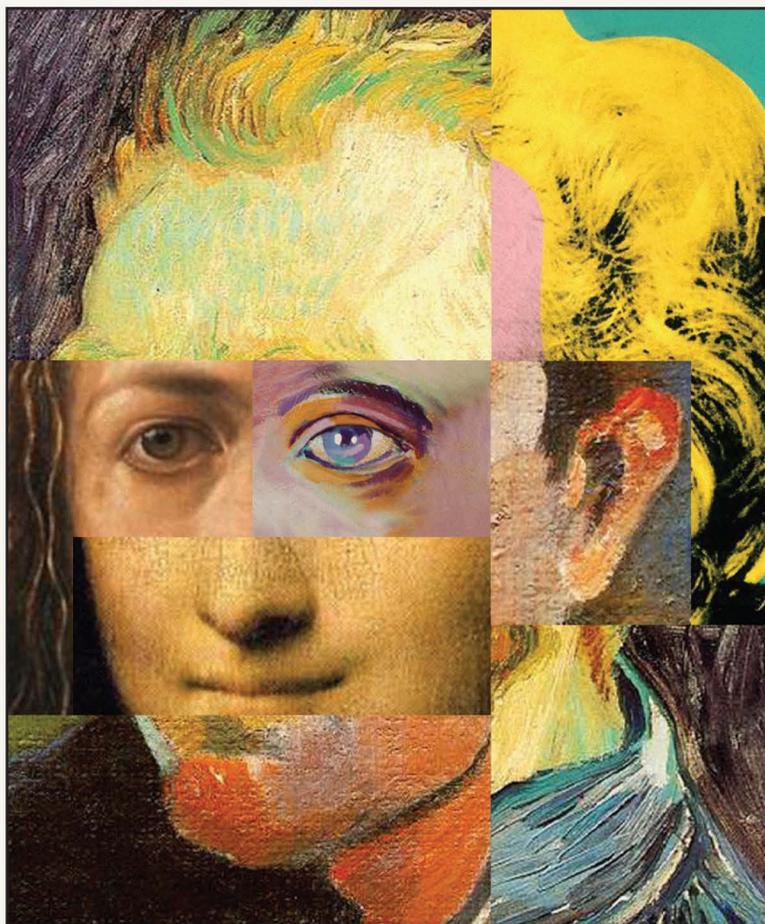


Pierre Fortin

L'œuvre de soi



Presses de l'Université du Québec

*L'œuvre
de soi*

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Québec (Québec) G1V 2M2

Téléphone: (418) 657-4399 • Télécopieur: (418) 657-2096

Courriel: puq@puq.ca • Internet : www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone: (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur: (418) 831-4021

FRANCE

AFPU-DIFFUSION

SODIS

SUISSE

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse

Téléphone: 022 960 95 25

Télécopieur: 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels.

L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Pierre Fortin

L'œuvre de soi

2007



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque
et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada*

Fortin, Pierre, 1942-

L'œuvre de soi

(Éthique ; 12)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-1507-9

1. Existence (Philosophie). 2. Homme. 3. Vie - Philosophie. I. Titre.

II. Collection : Collection Éthique (Presses de l'Université du Québec) ; 12.

BD431.F67 2007

128

C2007-941138-X

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
grâce à l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Mise en pages : PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Couverture : RICHARD HODGSON

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2007 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2007 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 3^e trimestre 2007

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

*À Jeanne-Paule
Marie-Pierre
Jean-François*

Table des matières

Introduction	1
CHAPITRE 1	
Un temps pour Qohélet	5
Qui est Qohélet?	6
Vanité, tout est vanité!	7
Une pensée triste?	9
Et Dieu dans tout cela?	10
La mort est inexorable	12
Pourquoi mourir avant l'heure?	13
L'homme s'acharne à diminuer ses chances de bonheur	14
Pourquoi donc la sagesse?	16
Qu'est-ce donc que la vanité?	16
L'endroit du décor: un certain bonheur est possible	17
Pour la gouverne de sa vie aujourd'hui?	20
CHAPITRE 2	
Un temps pour Épicure	23
La question du bonheur	25
La philosophie est thérapeutique	27
Le quadruple remède de la philosophie	28
Premier remède: la délivrance de la crainte des dieux	29
Deuxième remède: la délivrance de la crainte de la mort	30
Troisième remède: la recherche des plaisirs est une affaire de mesure	32

Quatrième remède: l'atteinte du bonheur à travers la simplicité	35
L'importance de l'amitié	36
Pour la gouverne de sa vie aujourd'hui?	37
CHAPITRE 3	
Un temps pour Albert Camus	39
Au temps de l'innocence	41
L'irruption de l'absurde comme point zéro	43
La sortie de l'impasse de l'absurde par la révolte	48
Une « sainteté » sans Dieu?	51
Pour la gouverne de sa vie aujourd'hui?	54
CHAPITRE 4	
Que retenir pour la gouverne de sa vie?	57
L'être humain, une énigme?	57
La mort.	58
Dieu une question? Dieu en question?	60
Quelle éthique adopter?	62
La question du bonheur.	63
Que retenir pour la gouverne de sa vie?	65
Pourquoi écrire?	68
CHAPITRE 5	
L'itinérance: une introduction à l'éthique.	71
Le langage de la morale et de l'éthique	73
Le souci éthique	75
Dans un monde instable	75
Au secours la génétique?	78
Une éthique de l'itinérance	78
La prise de conscience de la fugacité du monde	80
L'expression d'une sensibilité radicale	81
L'introduction d'une parole.	83
Le triple rapport à la transcendance	85
CHAPITRE 6	
Par quel chemin accéder à soi-même?	89
L'expérience éthique, une expérience fondamentale.	91
Une quête d'habitation.	91
Une pratique de soi	92
L'expérience éthique, une expérience en trois étapes	93
Il y a d'abord l'expérience morale	94
Puis, l'expérience éthique	97
Première étape: un sentiment soudain d'étonnement... ..	98
... et d'étrangeté	99

Deuxième étape: une étourdissante dérive hors norme.	102
Troisième étape: l'épreuve du vide	104
Quatrième étape: la découverte bouleversante d'une responsabilité illimitée.	105
Et puis.	107
CHAPITRE 7	
Comment bel et bien vivre?	109
L'éthique et l'esthétique.	111
La pratique de soi et ses exigences	112
Sans nier son corps.	113
Et en relation avec autrui.	115
Jouer à fond le jeu de la finitude...	115
... en assumant les paradoxes de la vie...	116
... et de la vie avec autrui	118
Vivre, c'est s'écrire...	118
Surmonter l'épreuve du feu	120
Vivre debout et libre.	121
Quand la braise sera éteinte...	122
CONCLUSION	
Les saisons de la vie.	123
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE	127

Introduction

Comment bel et bien vivre ? Cette question interpelle tout être humain autant dans la légèreté que dans la lourdeur du quotidien. Tout au long de sa vie, il appartient à chacun d'y répondre le plus librement possible.

Cet essai propose un certain nombre de réflexions sur l'existence humaine et sur les conditions d'exercice du « métier » d'homme ou de femme. Il s'agit là d'un métier fascinant exigeant un apprentissage particulier, à savoir la pratique de soi. Apprentissage difficile certes, mais magnifique et nécessaire pour mener une belle et bonne vie.

Dans la lignée de la tradition humaniste occidentale, cet essai se présente à la fois comme une tentative plus ou moins réussie d'exprimer ce qui renvoie la plupart du temps à l'inexprimable, et comme un effort de décrire cette expérience fondamentale et déterminante dans la vie d'un homme ou d'une femme qu'est l'expérience éthique, et ce, dans le but de montrer son incidence dans la vie quotidienne, autant dans l'expression des moments magiques, des bonheurs fragiles et des joies passagères qui lui apportent une coloration particulière, que dans les inquiétudes, les angoisses, les échecs, les ruptures et les souffrances qui la marquent de leurs sceaux indélébiles.

Le métier d'homme ou de femme s'exerce au rythme des secondes, des minutes, des heures, des jours, des semaines, des mois et des années qui scandent les nécessités et les hasards de la vie quotidienne. On le pratique dans le passage obligé depuis l'aurore jusqu'au crépuscule du désir : du désir de vivre, de vivre pleinement et bellement, avec comme horizon la perspective inéluctable de la mort. Comme le soulignait le sage Épictète : « [...] quoi que ce soit qui m'arrive, il dépend de moi d'en tirer profit¹ ».

L'expérience éthique et l'œuvre de soi sont indissociables. Toutes deux renvoient à la quête de sens qui constitue une manifestation de la passion de vivre et de la volonté d'accéder au bonheur. Mais l'expérience le prouve, la quête de sens est une entreprise difficile, risquée, pleine d'embûches, limitée et décevante à plusieurs égards. C'est le prix à payer pour quiconque entreprend de se faire libre afin que les désirs qui l'animent ne tournent pas à vide.

Apprendre à vivre, c'est apprendre à mourir, mais avant de mourir, il importe de vivre bel et bien. Apprendre à mourir consiste dès lors à vivre pleinement, sans tricher, les yeux grands ouverts, les oreilles bien tendues, le nez fin, la bouche accueillante et les mains ouvertes. Pourquoi ? Parce que la question du sens que l'on s'obstine à donner à la condition humaine passe obligatoirement par l'expérience des sens, antennes nécessaires à une meilleure compréhension de la vie sous le soleil.

La fabrication du sens est le fruit d'un travail particulier, à savoir l'œuvre de soi. L'œuvre de soi comme hymne à la vie, comme expression la plus noble de la dignité humaine. La pratique de soi correspond à un travail sur soi, sans cesse à reprendre au fil des ans, pour se construire une liberté fragile malgré les obstacles qui surgissent sur son chemin. Une liberté sans tricher. Une liberté lucide, courageuse et responsable.

Le soi, objet de travail et de construction, ce n'est pas le moi, le « *me, myself and I* ». Pour reprendre cette belle expression de Montaigne, le soi renvoie plutôt au fait que chacun de nous, qui que nous soyons, est un échantillon de l'humanité : « Chaque homme porte en soi la forme entière de l'humaine condition². » L'œuvre de soi est le résultat

1. ÉPICTÈTE, *Manuel*. Texte intégral. Commentaires de Martine Lhoste-Navarre. Paris, Bordas, 1987, XVIII.
2. Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Tome III. Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris, Librairie générale française, 1972, Livre 3, II, p. 26.

en constante évolution, et plus ou moins bien réussi, d'une entreprise qui consiste précisément à sortir du cocon qui entoure le moi afin de se faire libre, et libre pour et avec autrui. Cette entreprise est éprouvante et difficile. La chair en porte les marques indélébiles au fil des ans.

Mais attention! « Notre âme ne branle qu'à crédit, a écrit Montaigne, liée et contrainte à l'appétit des fantaisies d'autrui, serve et captivée sous l'autorité de leur leçon. On nous a tant assujettis aux cordes que nous n'avons plus de franches allures. Notre vigueur et liberté est [*sic*] éteinte³. » Dans ces conditions, comment se faire libre face aux « fantaisies d'autrui » et aux « leçons des autorités »? Comment mener sa vie d'une belle et bonne manière en se libérant courageusement des cordes qui nous assujettissent au regard d'autrui? Comment inscrire cette entreprise dans un projet de convivialité?

Cet essai sur l'œuvre de soi se présente comme un hymne à la vie. Un hymne à la vie qui s'ouvre sur une démarche de recherche menée en trois temps dans l'œuvre de trois auteurs qui ont réfléchi sur la condition humaine et contribué, chacun à sa façon, à apporter un certain éclairage sur l'art de vivre à la mesure des capacités de l'être humain: Qohélet, Épicure et Albert Camus.

Les réflexions proposées par ces trois auteurs sur la gouverne de soi seront suivies d'un petit temps d'arrêt pour faire le point, avant de poursuivre la réflexion sur l'itinérance, comme introduction à l'éthique. Par la suite, deux questions seront soulevées dans le but de présenter d'une manière plus exhaustive les conditions et les exigences reliées à l'œuvre de soi: par quel chemin accéder à soi-même? comment bel et bien vivre?

On constatera rapidement que trois préoccupations majeures animent cet essai: la question redoutable entre toutes, à savoir celle de Dieu, les conséquences à tirer de la perspective inévitable de la mort et les exigences incontournables de l'aventure risquée avec autrui. Ces trois préoccupations, on les retrouvera constamment dans les réflexions qui forment la trame de cet essai

3. *Idem, Essais*. Tome I. Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris, Librairie générale française, 1972, Livre 1, XXVI, p. 220.

Les réflexions qui suivent doivent être considérées uniquement comme autant d'invitations à poursuivre ses propres réflexions sur son métier d'homme ou de femme afin de parvenir à bel et bien vivre, d'une manière originale, créatrice et responsable. Bref, à vivre sa vie librement, à sa façon et de manière conviviale. En effet, un jour ou l'autre, chacun est interpellé par la question de Dieu, mais chacun répond à cette question dans le clair-obscur de sa conscience; chacun meurt, mais chacun meurt à sa façon; chacun se retrouve inévitablement en présence d'autrui, mais chacun s'inscrit de manière particulière dans le jeu de la convivialité.

Comment bel et bien vivre? À la fin de cet essai, cette question restera posée, parce que l'œuvre de soi n'est pas le résultat d'une recette universelle, mais le fruit d'expériences et d'épreuves particulières, imprévisibles et déterminantes que l'on subit, échoue ou surmonte pour le meilleur et pour le pire.

CHAPITRE

1

Un temps pour Qohélet

Que reste-t-il à l'homme de son travail et de sa peine sous le soleil ?

Qohélet

Quel est notre métier d'homme ou de femme ? À la barre des témoins de l'expérience de la condition humaine, invitons d'abord un sage qui a scruté à fond la vie sous le soleil et dont les réflexions, qui apparaîtront parfois trop pessimistes aux yeux de certains, témoignent d'une lucidité et d'un réalisme remarquables. Le regard qu'il porte sur la vie humaine est le fruit d'une démarche intellectuelle et sensible, qui se veut libre et indépendante de toute théorie abstraite et de tout système de pensée.

C'est en homme libre que ce sage examine le sort réservé à l'être humain durant sa vie terrestre, et ce, sans tricher, avec un réalisme parfois pathétique. Il ne cesse de répéter que tout ce qu'il enseigne est uniquement le fruit de son regard, de la méditation de son cœur et de son esprit. Il multiplie les expressions telles que « j'ai cherché », « j'ai étudié avec soin », « j'ai examiné », « je me suis dit », « j'ai voulu », « j'ai vu », « j'ai fait », « je constate », pour fonder la valeur de ses observations et pour bien montrer qu'elles reposent sur son expérience.

L'œuvre de Qohélet tient en quelques pages dans l'ensemble des livres de la Bible. La sagesse qui s'en dégage contraste généralement avec les enseignements issus des différentes traditions théologiques qu'on y retrouve.

Qui est Qohélet ?

Qui est Qohélet¹ ? Il s'agit en fait d'un pseudonyme². La lecture du texte nous permet d'affirmer que nous sommes en présence d'un sage qui cherche « la raison des choses » et dont nous ignorons le nom véritable³. On peut situer le recueil qui contient un résumé de son enseignement aux environs de 250 avant Jésus-Christ, au plus tard⁴. Le témoignage de son éditeur nous décrit brièvement le personnage : « Plus que sage fut Qohélet : il enseigna la sagesse au peuple ; il pesa, fouilla, inventa plein de proverbes. Il a cherché Qohélet les paroles délectables, les manières d'écrire juste, les paroles de vérité » (12,9-10). Nous avons donc à faire face à un sage qui manifeste une certaine autonomie d'esprit dans ses recherches et réflexions, qui a su prendre un recul par rapport aux enseignements de la tradition de foi qui est la sienne pour les confronter avec l'expérience concrète de la condition humaine, telle qu'il l'a observée⁵.

La sagesse que l'on peut dégager des réflexions de Qohélet est d'une importance capitale, car elle apporte le bémol nécessaire à ce que l'on peut tirer çà et là de plusieurs tentatives de compréhension et d'explication de la vie sous le soleil, qu'elles soient théologiques, philosophiques ou scientifiques.

-
1. Les exégètes affirment que le mot « qohélet » n'est pas un nom propre, mais un nom commun que l'on emploie parfois avec l'article. Il désigne alors une fonction : l'homme de l'assemblée, le chef ou l'orateur. Ce nom est devenu un nom propre pour le livre qui fait l'objet de cette analyse.
 2. Les observations et descriptions présentées dans ce livre semblent nous référer au roi Salomon qui n'est pas nommé comme tel. Pour des raisons linguistiques admises par tous les exégètes récents, il appert que ce recueil a été composé à une époque plus tardive que celle du roi Salomon. Il ne s'agit que d'une fiction littéraire de même nature que celle qui attribue à David la composition des Psaumes.
 3. Les citations tirées de l'œuvre de Qohélet figurent à *La Bible, nouvelle traduction*. Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul, 2001. Nous y avons ajouté une ponctuation appropriée.
 4. E. PODECHARD, *L'ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 122 ; J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris, Cerf, 1955, p. 15.
 5. Selon E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet*. Paris, Cerf, 1970, p. 16-17, coll. « Lectio divina » : « Cessons de tourner autour du problème et risquons une hypothèse. En assumant une fonction vis-à-vis de l'assemblée religieuse d'Israël, notre auteur reconnaît d'abord, ipso facto qu'il en fait partie ; or cela ne va pas de soi pour Qohélet dont la réflexion sapientielle ne peut pratiquement intégrer le contenu le plus original de la foi d'Israël : à savoir sa conception du Dieu de l'Alliance et son espérance (son « schatologie »). [...] Notre sage se sent étranger au milieu de l'assemblée : il ne voit plus comment en recevoir toute la foi, et peut-être n'est-ce pas la moindre des souffrances que lui a causées la poursuite de la sagesse » (1, 18).

Qohélet est indispensable à quiconque veut projeter un peu plus de lumière sur la condition humaine et s'emploie à esquisser lucidement un sens à l'aventure humaine. Selon Qohélet, c'est une entreprise difficile, un dur métier que celui-là : « Déchiffrer avec sagesse tout ce qui se passe sous le ciel [demeure] un triste métier donné par Dieu pour occuper le fils de l'homme » (1,13). Et puis, selon le sage, les résultats de cette entreprise sont particulièrement décevants : « Tant de sagesse, tant de douleur, tant de savoir, plus de pleur » (1,18).

Le sage prévient quiconque s'épuise à déchiffrer la signification de la vie sous le soleil qu'il existe un malentendu entre l'homme et le monde peuplé d'irrationnels. L'expérience lui révèle qu'il y a des choses tordues volontairement par Dieu et que personne, par ses efforts répétés, ne parviendra à redresser : « Ce qui est courbe, ne sera plus droit, ce qui n'est pas ne sera jamais compté » (1,15). Il ajoute plus loin : « Regarde les œuvres de Dieu. Qui rendra droit ce qu'il a tordu ? » (7,13).

Il ne vient jamais à l'esprit du sage de se révolter contre Dieu. Au cours de ses réflexions, Qohélet manifeste souvent de l'inquiétude ; il se montre à l'occasion bouleversé par ce qu'il observe ; son esprit secrète parfois des pensées tristes et sombres, car son cœur connaît très souvent la déception, mais il ne lui vient jamais à l'esprit de se soulever contre ce qui est imposé à l'homme au cours de sa vie sous le soleil. Pourquoi une telle attitude ? Est-ce de la résignation ? Aucunement. Tout simplement du réalisme. Selon le sage, l'homme ne peut pas tenter un procès à plus fort que lui : Dieu est Dieu et lui, fils d'Adam.

Transportons-nous à l'école de Qohélet pour découvrir, dans son enseignement, comment il présente le métier d'homme, tel qu'il l'a vécu et observé. Nous y retrouverons l'expression d'une sagesse que d'aucuns considéreront très pessimiste sous certains aspects, alors que, sous d'autres, elle paraîtra d'un réalisme bouleversant.

Vanité, tout est vanité !

Dès les premières lignes de son recueil, Qohélet ou son éditeur situe le lecteur, en reprenant une des conclusions majeures de ses réflexions sur la condition humaine : « Vanité dit Qohélet [...] tout est vain » (1,2). Selon le sage, tout ce qui est ou ce qui se fait sous le soleil aboutit inexorablement à cette conclusion peu réjouissante. C'est ce qui le pousse malgré tout à soulever une question fort pertinente et à s'engager dans une

démarche exigeante et éprouvante en vue de comprendre un peu plus le sort réservé à l'être humain sous le soleil. Puisqu'il en est ainsi, « que reste-t-il à l'homme de son travail et de sa peine sous le soleil ? » (1,3).

Qohélet passe l'ensemble de la condition humaine au crible de son jugement personnel, et ce, en dehors de toute école de pensée. Il scrute dans les moindres détails les conditions d'expression de la vie humaine. Il constate que la vie sur terre enferme l'être humain dans un cercle qui le ramène toujours au même point ; il observe que toutes les réalités cosmiques sont soumises aux lois de l'éternel retour. Pour prouver son affirmation, il invite ses lecteurs à considérer le cadre dans lequel se déroule la vie humaine profondément marquée d'éphémères que sont les générations qui se succèdent les unes aux autres, le soleil qui se lève et se couche, le vent qui souffle, tourbillonne et revient sur ses pas, les fleuves qui s'écoulent constamment vers la mer insatiable. Tout dans la nature se déroule selon un ordre établi d'avance, et toujours de la même façon.

Selon Qohélet, une curieuse impression faite de monotonie, de saturation et de déception vient marquer la conscience de quiconque s'attarde à analyser tant soit peu non seulement le décor où se déroule la vie humaine, mais également l'ensemble de la condition imposée à l'humanité. Dès sa naissance, l'être humain est inscrit dans un cercle mystérieux dont il est incapable de percer le mystère. Pourquoi cette situation ? Qohélet ne donne pas de réponse. Devant le mystère qui s'impose à son esprit, il reconnaît à regret l'incapacité de l'esprit humain à le pénétrer, en invitant ses lecteurs à l'imiter. Malgré tout, malgré les limites que le décor cosmique impose à l'homme dans sa recherche de sagesse et de compréhension des lois de la nature, le cœur et l'intelligence continuent à exiger leur part d'éclaircissement. Cette recherche s'avère infructueuse et décevante, mais c'est tout de même Dieu, estime Qohélet, qui a déposé en l'homme la passion déchirante que provoque la quête du sens : « Triste métier donné par Dieu pour occuper le fils de l'homme ! » (1,13). Y a-t-il quelque chose à y comprendre ?

Les autres livres bibliques découvrent généralement dans la nature l'expression concrète de la gloire de Dieu et ils invitent leurs lecteurs à s'émerveiller devant les splendeurs de l'œuvre créatrice. Bien sûr, Qohélet sait à l'occasion s'émerveiller comme tout homme devant la beauté du soleil : « Douce est la lumière, agréable aux yeux le soleil » (11,7), mais dans ses observations et ses tentatives de compréhension de la condition humaine son esprit et son cœur ne sont pas la plupart

du temps d'humeur à la contemplation. Contrairement aux autres écrivains bibliques qui voient le monde comme le signe de la grandeur divine, Qohélet y décèle plutôt l'indication de sa finitude et des limites qu'il impose à l'homme à cause de son opacité. Selon le sage, au lieu de prophétiser la joie, le cosmos sème plutôt la monotonie.

La prise de conscience radicale de la marche inexorable de la nature ainsi que le déroulement de l'existence humaine sous le soleil provoquent donc chez Qohélet une série d'inquiétudes, d'interrogations, de même qu'une profonde déception. Dans les moments de lucidité, le cœur et l'intelligence du sage ne sont pas particulièrement conviés aux joies de la découverte. Il constate que les yeux et les oreilles de l'humanité sont parvenus à un tel stade de satiété qu'il n'y a vraiment rien de neuf à percevoir : «Ce qui fut, cela sera ; ce qui s'est fait se refera ; rien de nouveau sous le soleil» (1,9). Selon Qohélet, il ne faut donc pas s'illusionner devant les apparences de nouveauté qui peuvent s'offrir à nos yeux : «On te dit : Regarde, voilà du nouveau, mais cela fut déjà de tout temps avant nous» (1,10). Selon lui, les hommes ont la mémoire courte : «Tout s'oublie des choses passées et s'oubliera des choses qui viennent qui s'en iront sans souvenir avec ceux qui seront les derniers» (1,11). Vraiment, tout a été vu et entendu, conclut le sage, non sans une grande déception.

Une pensée triste ?

En examinant l'envers de la condition humaine, Qohélet conclut que tout est poursuite de vent, que tout est vanité. Jugement pessimiste ne signifie pas nécessairement pensée triste. Albert Camus déclarait : «Quand il m'arrive de chercher en moi ce qu'il y a de plus fondamental, c'est le goût du bonheur que j'y trouve. Je n'ai pour l'espèce humaine, aucune espèce de mépris [...] Au centre de mon œuvre, il y a le soleil invincible. Il me semble que tout cela ne compose pas une pensée triste⁶. » En cela, Qohélet est frère de Camus.

Sous la lumière du soleil, le sage crie sa passion de vivre en s'employant à cueillir les parcelles de bonheur que lui offre le monde avant de disparaître dans la mort. À partir de cette vérité première, vérité palpable entre toutes, Qohélet tente de dégager sous le soleil invincible

6. Albert CAMUS, dans *Les Nouvelles littéraires*, 10 mai 1951.

un comportement adapté à un tel type d'existence qui reçoit son sens ultime du monde terrestre. Qohélet passe en revue méthodiquement, rigoureusement et dans ses moindres détails, tout ce qui constitue le lot de l'homme au cours de sa vie terrestre. Dans son enquête, il ne néglige rien. Il observe absolument tout, et ce, lucidement, sans tricher. Au cours de sa recherche, en éprouvant un moment de déprime passager, il ne peut s'empêcher de laisser échapper: «Mieux vaut encore celui qui n'a jamais été [car] il n'aura pas vu le mal sous le soleil» (4,3). Mais ses réflexions ne s'arrêtent pas là. Elles l'amènent à pousser plus loin la quête de bonheur qui l'anime profondément malgré les apparences peu réjouissantes qui s'imposent à lui.

Et Dieu dans tout cela ?

Qohélet garde les yeux grands ouverts sur le monde. À la suite de ses observations, il ne trouve pas de réponses apaisantes pour l'esprit et le cœur aux nombreuses interrogations qu'elles soulèvent. D'où ses inquiétudes. Selon lui, ce qui est souhaitable n'est pas nécessairement vrai. Les exigences de lucidité l'incitent plutôt à s'accrocher résolument aux évidences du palpable et à ne pas tricher.

Au cours de ses expériences qu'il raconte avec beaucoup de chaleur et de sincérité, Qohélet éprouve souvent de la déception devant l'impossibilité de découvrir la clé du plan de Dieu pour l'ensemble de l'humanité. À la lecture de son témoignage, on a l'impression d'entendre ses soupirs de déception et de sentir le feu de sa passion déchirante pour le bonheur qui ne se démentit jamais, malgré toutes les «vanités» qu'il a découvertes au cours de ses expériences et observations. À l'occasion, il se contente de murmurer respectueusement: «À quoi bon ma sagesse!», ou encore d'affirmer avec déception: «C'est un mal qu'une telle situation soit imposée aux créatures.»

Selon l'homme de foi qu'est Qohélet, il existe une question fondamentale non résolue pour les êtres humains qui peinent sous le soleil: «Dieu [...] a mis dans les cœurs le temps éternel, mais l'homme ne comprend jamais l'œuvre de Dieu, de son commencement à sa fin» (3,11). Pourquoi ?

Fort de cette constatation, le discours théologique de Qohélet se veut très simple et sans verbiage: «Ne précipite pas ta bouche, ne hâte pas ton cœur de parler devant Dieu. Dieu est au ciel et toi sur la

terre. Que tes paroles soient rares » (5,1). La distance entre le ciel et la terre est beaucoup trop grande pour se perdre dans de longs discours théologiques.

Quel est le visage de Dieu qui s'impose d'emblée à l'esprit du sage ? La lecture de ses réflexions révèle que l'intention de Qohélet n'est pas de donner un enseignement sur la nature de Dieu, mais de transmettre ce qu'il a découvert à propos de la vie sur terre et d'indiquer le plus honnêtement possible ce que nous devons en attendre. Dieu, tel que le présente Qohélet, n'est pas le Dieu d'Israël, le Dieu de la promesse, le Dieu des prophètes, mais le Créateur omniprésent et tout-puissant : il est le maître de l'avenir, de la vie, de la mort et du sort des justes comme des méchants. L'avenir repose en ses seules mains : « Le malheur de l'homme est bien lourd. Sait-il jamais ce qui sera, et quand cela sera qui le lui dira ? » (8,7).

Le Dieu que présente Qohélet distribue le bonheur et le malheur qui ne correspondent pas toujours aux attentes humaines, et ce, d'après des critères qui demeurent mystérieux pour l'être humain. Il est imprévisible : on ne peut observer aucune règle générale précise de son agir. Lui seul dispose et distribue les jours de ténèbres, les jours de vanité, les jours heureux et les jours mauvais pour les parsemer dans la vie de tout homme. Voilà pourquoi Qohélet préconise la mesure dans les relations de l'homme avec Dieu. Selon lui, il existe une grande distance entre Dieu et l'homme, et il ne faut pas l'oublier : « Dieu est au ciel et toi sur la terre. » Devant Dieu, la sagesse humaine est désorientée : « [...] l'homme ne comprend jamais l'œuvre de Dieu, de son commencement à sa fin » (3,11). La transcendance divine doit inspirer l'attitude de l'homme dans ses relations avec son Créateur : « Ne précipite pas ta bouche, ne hâte pas ton cœur de parler devant Dieu » (5,1), tel est le conseil que donne le sage. Une piété trop sûre d'elle-même risque d'irriter Dieu au lieu de s'attirer ses faveurs. Cela est vain d'essayer d'importuner Dieu par l'addition de paroles ou par des offrandes et des serments irréfléchis ; personne ne peut changer le cours des choses tel que Dieu l'a décrété.

Face à Dieu, « que tes paroles soient rares » (5,1). Avec Qohélet, contrairement à ce que l'on retrouve dans les autres livres de la Bible, le dialogue avec Dieu est absent et ne semble pas possible. La crainte de Dieu qu'il enseigne est imprégnée d'un sens aigu de la transcendance divine qui n'incite pas tellement à la relation amoureuse. Le lien entre la créature et son Créateur est assez froid. Lien essentiel malgré tout. Certes, Dieu occupe les hommes à la joie et leur donne des instants de

bonheur qui réjouissent le cœur humain, mais il demeure malgré tout distant de ses créatures. Il vit au ciel et il ne livre pas ses secrets ; il les garde jalousement pour lui.

Même s'il est impossible pour l'homme de percer son mystère, Qohélet est convaincu que le monde a un sens. Conscient de sa condition de créature, il conserve respectueusement, en son esprit et en son cœur, le sens du mystère qui impose à l'homme une certaine retenue dans les revendications qu'il adresse à la Divinité. Qohélet ne ressent toutefois pas, à l'exemple des autres écrivains bibliques, le besoin de louer Dieu et de lui offrir ses hommages pour la beauté de son ouvrage. Face à tous les élans d'émerveillement que partagent pratiquement tous les autres écrivains bibliques concernant la nature, Qohélet estime que le monde n'est pas si limpide que cela. Il croit qu'il faut mettre du temps avant d'y voir à l'œuvre la main divine. Le monde est beaucoup plus opaque qu'on ne le pense. L'esprit de Qohélet est trop lucide et marqué par les inquiétudes, les déceptions et les malheurs qui affligent l'humanité pour se laisser aller à l'emballement. Devant le mystère de l'existence humaine qui s'offre à lui en pièces détachées, il préfère s'engager dans la voie du silence.

Pour être fidèle à la pensée du sage, nous pouvons conclure que la conception de Dieu que véhicule Qohélet dans son enseignement est une conception ineffable de la Divinité, sensiblement différente de celle valorisée par les autres traditions théologiques d'Israël qui présentent Dieu comme un confident et comme étant proche de son peuple.

La mort est inexorable

Tout le sort de l'homme se joue sur la terre. La mort est une perspective malheureuse qui vient réduire à néant tous les efforts qu'il déploie au cours de son existence. Elle lui révèle dramatiquement la fragilité de sa condition. Les observations du sage l'amènent à constater que « le destin des fils de l'homme, celui des bêtes, est le même : l'un meurt comme l'autre. Il n'y a qu'un souffle pour tous » (3,19). Le sage poursuit en affirmant que la supériorité de l'homme sur la bête est nulle : « Ils s'en iront [tous deux] vers le lieu unique, tous venus de la poussière, à la poussière reviendront » (3,20). Fort de ces évidences, Qohélet n'hésite pas à poser la question troublante entre toutes pour lui : « Le souffle des fils de l'homme, qui sait s'il monte vers le ciel ? » (3,21).

Après la mort, il n'y a rien à attendre de bien réjouissant dans la vie réduite du shéol. C'est pourquoi Qohélet, sage et croyant, prend ses distances des formules que l'on proclame depuis des générations pour apaiser les craintes de l'homme à propos de son sort après la mort. Il critique le discours officiel, mais refuse de formuler une nouvelle doctrine sur la rétribution ici-bas ou après la mort. Il se contente de contester les solutions qu'on lui propose et de faire part de ses griefs à l'assemblée des croyants. Pour lui, la mort n'est pas une punition ou une sanction due à la mauvaise conduite, mais uniquement la résultante de la condition de la créature tout entière dépendante de son Créateur qui en a décidé ainsi.

La perspective de la mort a causé, nous l'avons constaté, bien des déceptions à Qohélet. Il attire particulièrement l'attention sur l'une d'entre elles. Il observe que l'être humain passe sa vie à amasser du savoir et des richesses pour ses « vieux jours », et qu'il ne peut visiblement en user au cours de son existence terrestre. Il conclut que la vieillesse n'apporte pas le bonheur désiré. Elle est pour lui la dernière « déception » que l'existence réserve à l'homme avant qu'il retourne à la terre : « J'ai agi, soupire-t-il, avec sagesse, compétence et je laisserai tout à quelqu'un qui n'aura rien fait. C'est vain, c'est mal. Rien ne reste à l'homme de son travail, rien du désir de son cœur sous le soleil » (2, 21-22).

Pourquoi mourir avant l'heure ?

Malgré tout. Oui, malgré tout, face à la perspective de la mort, Qohélet enseigne la lucidité courageuse qui ne complique pas les choses. Certes, il est important que la fin de tout homme soit constamment présente à son cœur, mais il ne faut pas baisser les bras : « Pourquoi mourir avant l'heure ? » (7,17). Et puis laisse-t-il échapper : « Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort » (9,4).

Qu'en est-il de la condition humaine ? L'existence sous le soleil n'est pas à prendre à la légère et elle comporte également ses bienfaits. L'être humain ne semble pas dominer parfaitement les événements de sa vie personnelle, mais être lancé d'une façon mystérieuse dans une série d'activités et de situations établies d'avance selon le scénario d'un Auteur dont il ne connaît pas toutes les intentions. La vie humaine oscille entre divers temps qui sont déterminés par Dieu. De la naissance à la mort, en passant par le travail et les sentiments qu'il éprouve, la vie de l'être humain est soumise à un mouvement de va-et-vient entre des

temps heureux et malheureux : « Une saison pour tout, un temps pour tout désir sous le soleil » (3,1). On ne peut s'empêcher de rapprocher ces réflexions de Qohélet avec celles du philosophe Épictète : « Souviens-toi que tu es acteur dans un drame tel que l'auteur l'a voulu : court s'il le veut court, long s'il le veut long. S'il veut que tu joues un rôle de mendiant, même ce rôle-là, joue-le avec talent ; pareillement, si c'est un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Il dépend de toi de bien jouer le personnage qui t'est donné, mais quant à le choisir, cela dépend d'un autre⁷. »

Le manque d'organisation logique dans la suite des divers temps qui sont soumis aux lois de l'envers et de l'endroit – enfanter-mourir, planter-arracher, tuer-guérir, détruire-bâtir, pleurer-rire, se lamenter-danser, jeter-amasser, embrasser-s'abstenir d'embrassements, chercher-perdre, garder-jeter, déchirer-coudre, se taire-parler, aimer-haïr, guerre-paix – semble fait exprès pour révéler l'aspect mystérieux de l'existence humaine façonnée par l'expérience de toute une série de sentiments contradictoires entremêlés de diverses activités qui s'opposent et qui semblent nécessaires pour assurer une vie d'homme selon le plan de Dieu.

Devant le sort réservé à l'être humain, quelle est la meilleure attitude à adopter ? Qohélet enseigne : « Fais tout ce que ta main aura la force de faire, œuvre, calcul, savoir, sagesse [tout en sachant qu'il n'y aura rien au lieu d'ombre où tu iras » (9,10). Une seule attitude s'impose : cueillir le plus de petits bonheurs possibles à même les réalités les plus simples du quotidien de l'existence : « Va manger ton pain dans la joie, boire d'un cœur heureux ton vin, Dieu t'approuve. » Il ajoute : « Que toujours soient blancs tes vêtements, que l'huile sur ta tête ne manque pas. Vis ta vie avec la femme que tu aimes, tous les jours de ta vie vaine, don de Dieu sous le soleil » (9,7-9).

L'homme s'acharne à diminuer ses chances de bonheur

Un autre fait d'expérience retient l'attention de Qohélet concernant la condition humaine. La vie de l'homme est marquée par l'injustice et l'oppression. Qohélet a observé l'oppression dont sont l'objet bon nombre d'êtres humains sous le soleil. Il a entendu leurs pleurs. Il a constaté que

7. ÉPICTÈTE, *Manuel*. Texte intégral. Commentaires de Martine Lhoste-Navarre. Paris, Bordas, 1983, XVII.

les pauvres sont opprimés sans justice. Il a vu et tenté de comprendre le pourquoi de ces actes qui révèlent l'oppression de l'homme par l'homme pour son malheur (8,9). L'expérience de la vie en société lui a révélé l'existence du mal qui porte atteinte à la dignité humaine : les victimes n'ont que leurs larmes à offrir aux supplices de leurs bourreaux. Elles n'ont pas de consolateur pour affirmer leurs droits et exiger qu'on leur rende justice : « J'ai vu, j'ai vu l'oppression sous le soleil, j'ai vu pleurer les opprimés. Pour eux, pas de consolation. J'ai vu la force des oppresseurs, pas de consolation » (4,1-4).

Qohélet a observé également que les lieux du « droit » et de la « justice » sont corrompus par la présence de la méchanceté qui mine tous les espoirs de justice que tout être humain est en droit d'attendre de la part du gouvernement et de la magistrature. Qohélet ne peut s'empêcher de signaler ce fait inadmissible pour lui : l'homme s'acharne à diminuer ses chances de bonheur qui sont déjà fort hypothéquées par ses actions injustes qui engendrent une foule d'innocents malheureux.

Qohélet confie à ses lecteurs le malaise, pour ne pas dire l'indignation qu'il éprouve à l'occasion devant certains faits inadmissibles : « J'ai vu, écrit-il, des méchants portés au tombeau. On est venu au lieu saint et on s'en est allé. Et dans la ville, on a oublié le mal qu'ils avaient fait » (8,10). Et puis, il y a des justes qui sont traités comme des méchants et des méchants traités comme des justes (8,14). Même destin au juste comme au méchant ! « Un sort unique, c'est non-sens sous le soleil » (9,3). Pour un croyant comme Qohélet, c'est un scandale.

Qohélet, en homme de foi, sait que Dieu jugera en son temps les gens iniques, mais il ne peut s'empêcher de dire à haute voix que, pendant ce temps de silence, le tort se répand et affecte plusieurs personnes, victimes innocentes de leurs semblables : « Pas de sentence, le mal va vite » (8,11).

Devant le mal, le sage ne lève pas trop vite les yeux au ciel ; il les rive sur la terre, car il sait bien que ce sont les hommes, et eux seuls, qui sont responsables de la méchanceté qui se répand sous le soleil. Selon le sage, Dieu n'approuve certes pas l'expansion du règne de la méchanceté, mais un fait indéniable s'impose à son esprit : il n'intervient pas visiblement en consolateur et défenseur de tous les humiliés. Somme toute, elle est bien décevante cette vie en société où les hommes se jaloussent et s'entre-déchirent, et sans que les opprimés reçoivent justice et consolation.

Dans sa vision de la société, Qohélet se reconnaît solidaire, d'une certaine façon, des littératures sapientielles et prophétiques qui affirment le droit des pauvres et des petits, mais il garde le silence sur le message d'espérance qu'on leur prêche. Il se contente de noter avec tristesse cette situation pénible à supporter et conserve en son esprit l'impression que parfois la non-existence serait préférable à la vie malheureuse et diminuée que la société impose à nombre de ses membres. Il avoue qu'à l'occasion il a éprouvé ce sentiment qu'il évoque à voix basse : « J'ai félicité les morts d'être déjà morts, je n'ai pas félicité les vivants toujours en vie. Mieux vaut encore celui qui n'a jamais été, il n'aura jamais vu le mal sous le soleil » (4,2-3).

Pourquoi donc la sagesse ?

En observant les conditions d'existence des êtres humains et ce qu'est le métier imparté à l'homme sous le soleil, Qohélet maintient un certain réalisme quant à la quête de la sagesse. Même si le sage et le sot connaissent le même sort, il importe de rechercher la mesure en tout : « Ne tente pas d'être juste, ni sage à l'excès, pourquoi vouloir ta propre ruine ? » (7,16). Vouloir devenir un super-sage est une prétention qui amènera vite la désillusion à quiconque tombe dans ce piège, car « aucun homme sur la terre n'est juste » (7,20).

Cela étant, « la sagesse l'emporte sur la bêtise » (2,13), soutient Qohélet, mais, d'une certaine façon, quels que soient les efforts qu'il déploie pour atteindre une plus grande sagesse, le sage cherche, mais il ne trouve pas.

Qu'est-ce donc que la vanité ?

Si nous essayons de résumer ce qu'évoque la vanité qui occupe une place centrale, déterminante même dans l'œuvre de Qohélet, nous pouvons affirmer qu'elle est la résultante d'un certain malentendu. L'homme essaie de percer les secrets de son existence et le mystère du monde qui l'entoure et il ne récolte que de la déception. De plus, animé par un goût de bonheur sans mesure, il consacre tous ses efforts à augmenter ses chances de bonheur, alors que sur son chemin il rencontre le mal qui se manifeste de mille et une façons au cours de son existence.

Le spectre de la mort vient jeter une douche froide sur toutes les illusions qu'on peut entretenir. Devant cette réalité ultime, le sage est profondément déçu et inquiet ; il ne comprend pas très bien le pourquoi de sa situation qui s'apparente passablement à celle de la bête. Il sait pourtant qu'il est ou semble être fait pour le bonheur, quelque chose de mystérieux en lui le pousse à cette quête perpétuelle.

Une question se pose alors dans son esprit : « Que reste-t-il à l'homme de son travail et de sa peine sous le soleil ? » (1,3). Quel intérêt a-t-il à faire tout ce qu'il entreprend au cours de sa vie ? Un même sort est réservé à l'homme et à l'animal ! Il n'y a rien à comprendre. Après les belles promesses d'une jeunesse qui passe trop vite, mais merveilleuse tout de même, sa vie se partage entre le travail qui fait payer chèrement ses fruits qui ne valent pas tout le labeur qu'on y a mis et les déceptions d'une vieillesse qu'on a mis du temps à construire pour qu'elle soit la plus intéressante possible. Et puis, ce n'est pas tout : le soleil qui brille sur la tête des hommes amène les justes à se poser des questions sur le scandale de la vie des méchants et sur le peu d'attention que Dieu semble accorder à leurs agissements qui affolent l'aiguille de la rétribution. Comment ne pas se sentir inquiet et déçu devant de telles perspectives ?

Dans ces conditions, le discours est vain. Multiplier les paroles ne fait qu'accentuer la vanité. De quelle façon apprivoiser un tel type d'existence qui provoque sans cesse le sentiment de la caducité, de la fragilité et de l'inconsistance des choses et des hommes ? Comment l'être humain doit-il réagir devant un tel décor ? Que reste-t-il après tous ces soucis sinon le partage des joies simples qui parsèment la vie quotidienne et tempèrent cette passion déchirante que suscite en tout être humain la quête bonheur ?

L'endroit du décor : un certain bonheur est possible

« Il n'y a du bonheur que dans le manger et le boire, et le bon temps dans le travail », tel est le refrain mélodieux que répète souvent Qohélet au cours de la symphonie discordante qu'il compose à même ses observations et expériences de l'existence sous le soleil.

Comme il n'y a pas de vérités dont le cœur soit tout à fait assuré, Qohélet estime qu'il faut s'accrocher à l'évidence que la vie humaine se joue sous le soleil. Mordre à pleines dents dans les fruits de la vie

n'est pas un mal, Qohélet le sait très bien. Il ne veut pas faire figure de maître austère qui refuse à ses disciples les petits bonheurs qu'ils peuvent glaner çà et là. Il invite la jeunesse à profiter pleinement de ses beaux jours en écartant tous les chagrins de son cœur, car le temps des cheveux noirs ne dure pas : « Réjouis-toi, jeune homme, de ton enfance, de ta jeunesse ; sur les chemins de ton cœur marche, dans la vision de tes yeux fais selon, mais sache que toujours Dieu te mènera au jugement. Dissipe les chagrins de ton corps » (11, 9-10).

Une morale toute simple s'impose : le premier devoir de l'homme consiste à assumer pleinement et lucidement sa condition, en évaluant bien les limites de son bonheur. La situation tragique de l'être humain qui butine quelques instants de bonheur sur quelques promesses limitées doit être vécue le plus lucidement possible : l'homme doit savoir profiter de chaque bonne heure car, tel un poisson ou un oiseau, il est toujours exposé à être capturé dans le filet du malheur : « L'homme ne sait pas son heure : comme le poisson pris au filet, l'oiseau dans le piège, au vent mauvais, tous semblables, soudain le malheur tombe » (9,12).

Malgré ses zones d'ombre, Qohélet aime la vie passionnément. Même s'il se laisse souvent aller à la déception, il ne sombre pas dans un pessimisme maladif qui l'amènerait à renoncer pour de bon à la vie. Chez lui, on perçoit un certain goût de vivre qui l'emporte sur les perspectives ténébreuses de l'existence : les joies quotidiennes sont là, voulues par Dieu, pour nous faire oublier les ombres du tableau. Quand Dieu nous occupe à la joie, on n'a plus souvenir des jours plus sombres de sa vie.

La question du bonheur est une question fondamentale qui préoccupe le sage. Elle est partout présente comme un principe dynamique de son exploration intellectuelle et viscérale de la condition humaine⁸. Même si lors d'étranges moments de lucidité qui l'amènent à croire qu'il y a quelque chose de tordu dans la condition humaine, et que l'homme ne se sent pas tout à fait chez lui dans un monde qui pourtant aurait été façonné pour lui, son enseignement témoigne malgré tout d'une quête inébranlable de bonheur. On retrouve dans toutes ses réflexions l'effort courageux d'un homme à la recherche de quelque voie pouvant lui permettre de l'atteindre.

8. Étienne GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet*. Paris, Éditions du Cerf, 1970, coll. « Lectio divina ».

Le sage enseigne qu'il y a certes l'envers de la condition humaine, mais qu'il faut aussi en considérer l'endroit. Sous le soleil, même si on y rencontre la vanité et son impact sur l'ensemble de la condition humaine, Qohélet invite à une célébration lucide de la vie. Lui-même a sans doute su à l'occasion revêtir ses habits de fête et verser de l'huile sur sa tête. À l'occasion, il a mangé son pain dans la joie et fait honneur à son vin. Au jour du bonheur, il a su être heureux, car il y a un temps pour rire, pour danser, pour embrasser et pour aimer. Ses réflexions en témoignent éloquemment.

Qohélet multiplie les expressions pour amener ses lecteurs à profiter tout de même des bons moments de l'existence. Certes le travail est souvent pénible, il exige beaucoup d'efforts, mais il y a malgré tout, de temps à autre, du bon temps dans le travail. L'homme éprouve certaines joies légitimes quand, par exemple, il construit sa maison ou ensemence ses jardins. Après un bon repas composé des fruits de son travail, «le sommeil du travailleur est doux» (5,11), car il a conscience d'avoir bien travaillé.

Et puis, parfois Dieu donne à l'homme richesse et trésor avec la possibilité d'en jouir. Et c'est merveilleux! Quand elle connaît ses limites, la sagesse est bonne comme un héritage et elle profite à ceux qui sont ici-bas.

Une vie paisible et calme évite bien des ennuis à ceux qui s'y appliquent. Plusieurs maux viennent assombrir les joies de l'homme lorsque celui-ci se complique l'existence par mille et un calculs qui lui valent des nuits d'insomnie. Les difficultés de la vie quotidienne peuvent être évitées quand on fait preuve de prudence et d'attention: «Si paresse des deux mains, la charpente s'affaisse, si les mains tremblent, la maison prend l'eau» (10,18). De plus, la jeunesse est un temps particulièrement propice pour les réjouissances, car l'homme peut profiter pleinement de toutes les forces vives qui sont en lui. Le jeune peut suivre facilement les voies de son cœur et satisfaire le désir de ses yeux, car il n'est pas encore limité par le chagrin et la souffrance du vieillard. Qohélet reconnaît également la valeur des joies que procure la vie conjugale.

Toutes ces situations qui se présentent en leur temps au cours de la vie humaine témoignent des possibilités de bonheur qui s'offrent à quiconque sait les saisir au bon moment. Elles relèvent d'observations très concrètes des événements que l'on peut vivre quand on est attentif

à tout ce que peut apporter le quotidien. Selon Qohélet, le bonheur peut parfois sembler immérité ; il s'agit alors de le recevoir comme pur don de Dieu sans que le travail y soit pour quelque chose.

Cela étant dit, le bonheur ou plutôt les petits bonheurs qui parsèment l'existence ne sont pas illimités. La condition humaine est ainsi faite qu'elle ne peut qu'assurer un certain bonheur, un bonheur limité. Vains sont donc les efforts multipliés à outrance pour se l'assurer. L'homme qui veut jouir des petits bonheurs qu'il peut éprouver dans le quotidien de son existence se doit de bannir tous les excès. D'où l'importance d'envisager la vie sans tricher. L'homme lucide que présente Qohélet est malgré tout un être heureux : un homme dont le visage porte les marques des inquiétudes, des déceptions et de la tristesse qu'il éprouve à l'occasion, mais qui s'illumine magnifiquement par un sourire.

Pour la gouverne de sa vie aujourd'hui ?

Certains aspects de l'enseignement de Qohélet peuvent bousculer et contredire un certain nombre de croyances, certitudes et évidences qui s'imposent d'elles-mêmes, et parfois d'une manière inquiétante, aux hommes et aux femmes du XXI^e siècle. Toutefois, pour la gouverne de sa vie, et en vue de la mener d'une belle et bonne manière, il importe, même si elles dérangent, de porter une oreille attentive aux principales réflexions que livre ce sage à propos de la condition humaine.

- Quelles que soient les tentatives d'explication qu'on peut avancer pour comprendre un peu mieux ce qu'est l'être humain et sa condition sous le soleil, on ne parviendra pas à résoudre d'une manière tout à fait satisfaisante et apaisante pour l'esprit et le cœur l'énigme de son existence. Qui peut prétendre en posséder la clé ?
- Le Dieu de Qohélet est mystérieux, imprévisible et assez distant. La distance est beaucoup trop grande entre la créature et son Créateur pour se perdre dans de longs discours théologiques. Dieu n'est pas totalement présent ni totalement absent dans le drame que vivent les êtres humains. Même si elles sont essentielles, les relations entre Dieu et sa créature ne sont pas très intimes. Le sage observe que plein de choses sont volontairement tordues par Dieu dans sa création, mais il estime qu'il n'y a pas lieu de se révolter contre la Divinité. Dieu est au ciel et l'homme sur la terre.

- La prise en compte de la perspective de la mort est nécessaire pour la gouverne de sa vie. Devant la mort, l'homme et la bête connaissent le même destin : de la poussière ils sont venus, à la poussière ils retourneront. Tout le sort de l'homme se joue sur la terre, autant celui des bons que celui des méchants.
- Qohélet aime la vie avec passion. Le goût de vivre, de vivre pleinement, l'emporte sur les inquiétudes, les déceptions et les malheurs qui accablent l'être humain.
- Pour mener bel et bien sa vie, la lucidité et la mesure s'imposent d'elles-mêmes. Dans la gouverne de sa vie, la sagesse est préférable à la folie, mais trop de sagesse apporte son lot de peines et de déceptions.
- Pour une bonne part, l'être humain est le seul responsable des malheurs qui l'affectent lui, autrui et l'ensemble de la société.
- L'atteinte du bonheur est possible, mais à certaines conditions. Il est à rechercher et à cueillir dans la beauté des petites choses et des événements les plus simples de la vie.

CHAPITRE

2

Un temps pour Épicure

*Jamais il n'est trop tôt ou trop tard
pour travailler à la santé de l'âme.*

Épicure

Accueillons maintenant à la barre des témoins de la condition humaine un autre sage qui a consacré sa vie à proposer à ses disciples des moyens efficaces pour diminuer les inquiétudes et les souffrances qui accablent tout être humain et à dégager des pistes pouvant conduire au bonheur, et ce, grâce à une évaluation rigoureuse des plaisirs qui s'offrent à lui. Il s'agit d'Épicure.

Épicure naît en 341 avant Jésus-Christ dans l'île de Samos, réputée pour sa douceur de vivre. Son père était maître d'école et sa mère devineresse. On suppose qu'il aurait été frappé par la superstition des pauvres gens qu'il visitait avec sa mère alors qu'elle pratiquait chez eux des rites propitiatoires. D'où sans doute son ardeur à combattre la superstition. On le dit d'une famille modeste. Il eut trois frères dont la santé était fragile; ceux-ci moururent prématurément, après avoir été ses premiers disciples. Épicure, lui aussi un homme à la santé précaire, a subi, tout au long de sa vie, de douloureuses maladies bien qu'il mourût à l'âge de 71 ans.

À l'âge de 14 ans, on l'envoie à Téos où il étudie avec Nausiphanes qui y tenait une école réputée. C'est de ce maître qu'Épicure apprend à connaître la théorie des atomes telle qu'elle était enseignée par Démocrite, et dont il adoptera les principes généraux dans son enseignement.

À l'âge de 18 ans, il doit partir pour Athènes, comme tous les éphèbes pour y recevoir une formation civique et militaire. Après son éphébie en -322, Épicure rejoint sa famille à Colophon. Il connaît alors des difficultés d'ordre matériel et des ennuis de santé qui l'affecteront toute sa vie durant.

En -311, il ouvre une école à Mytilène dans l'île de Lesbos. Son école est ouvertement la rivale de celle animée par la philosophie d'Aristote. Il y rencontre de l'hostilité : on l'accuse d'être un semeur de corruption par ses thèses matérialistes et hédonistes et d'attaquer la religion régnante parce qu'il nie, entre autres, la Providence et la punition des criminels après leur mort. En -310, il quitte précipitamment Mytilène pour Lampsaque où il fonde une autre école. Des amis bien nés et riches se joignent à lui et subviennent à ses besoins. En -306, suivi de plusieurs de ses auditeurs, il s'installe à Athènes, dans une petite propriété qu'il achète au nord-ouest de la ville. Cette propriété comprend un très beau jardin qu'il cultive lui-même. Il y mène une vie douce et agréable en compagnie de ses disciples qu'il traite en amis et à qui il enseigne, en se promenant et en travaillant. Avec son entourage, il est d'une grande simplicité et fait montre de grandeur d'âme et d'une exquise affabilité. On raconte qu'il pratique la continence et la frugalité, sachant à l'occasion se contenter de pain et d'eau. Épicure demeura célibataire. Il s'agit donc là de tout le contraire de ce que l'on place sous l'épithète épicurien dont la signification actuelle a été imposée par ses détracteurs.

Il enseigne dans le fameux Jardin où il prône la paix et l'indépendance pratique. À l'entrée, on rapporte qu'on pouvait lire : « Étranger, ici tu t'attarderas volontiers. Ici tu demeureras dans le bien-être. Ici le souverain bien est le plaisir. » Pendant les 46 ans au cours desquels il y vécut isolé, les guerres, les émeutes se succéderont. Le gouvernement d'Athènes changera sept fois de maître alors qu'Épicure s'abrite derrière la paix de sa retraite.

Alors que l'Académie s'adressait à une élite au sein de laquelle on se proposait de recruter et de former les gouvernants d'un État idéal ; alors que dans le Lycée on s'adressait à une élite en recherche d'érudition, Épicure s'entoure d'une communauté qui s'ouvre aux étrangers et aux esclaves qui assurent les tâches matérielles. Épicure ne proclame pas l'affranchissement des esclaves au nom de la philosophie, mais il leur reconnaît le droit de philosopher. Un groupe de femmes se mêle également aux discussions, ce qui lui vaut bien des railleries. Dans le

Jardin, on ne pratique pas la communauté de biens, mais les plus riches font bénéficier le Maître et les siens de leur générosité. On vénère le Maître comme un sauveur, et on s'attache à y développer l'amitié.

Épicure meurt en -270, à l'âge de 71 ans, en proie, dit-on, à la maladie et tourmenté par d'atroces souffrances. Il légua son Jardin et la direction de son école à Hermaque, son disciple.

Épicure aurait écrit près de 300 ouvrages dont il ne reste que trois lettres, *À Hérodote*, *À Pythoclès* et *À Ménécée*. On dispose actuellement d'un certain nombre de maximes réunies par un disciple, et qui ont été conservées par Diogène Laërce. Dans un manuscrit découvert en 1888 dans la Bibliothèque vaticane, on a également retrouvé un résumé de l'essentiel de sa doctrine présentée sous la forme de sentences.

Voyons maintenant d'un peu plus près les principaux points qu'il est possible de dégager de l'enseignement d'Épicure, et qui sont susceptibles de nous éclairer quelque peu sur la belle et bonne manière de procéder au gouvernement de notre vie : la question du bonheur, la fonction thérapeutique de la philosophie, le quadruple remède qu'elle apporte à quiconque s'y consacre ainsi que l'importance de l'amitié.

La question du bonheur

Épicure croit à la possibilité du bonheur qui constitue l'une de ses préoccupations majeures. Toutefois, la quête du bonheur n'est pas une idée nouvelle prônée par ce philosophe. L'homme veut être heureux, c'est, pourrait-on affirmer sans crainte de se tromper, un dogme hérité de la philosophie du IV^e siècle. Épicure, en Grec qu'il est, ne remet pas en cause ce « dogme » selon lequel tout être humain pour être heureux doit vivre selon sa nature. Mais, avec Épicure, le cadre social de la quête du bonheur change. Quand la cité était libre, on était invité à s'y engager. À la suite des conquêtes d'Alexandre, les cités grecques ont perdu leur autonomie. Cela causa une crise profonde dans la conscience hellénique.

Comment s'adapter à ce fait nouveau ? Jusque-là, l'homme grec se considérait presque exclusivement comme citoyen : il était soumis aux lois que lui-même avait rédigées et votées. Mais la situation était radicalement changée : la loi était devenue le fait du prince ou de son gouverneur à Athènes ; ses soldats occupaient les collines de la Cité. Comment alors aborder la question du bonheur dans ce nouveau contexte ?

Avec Socrate, Platon et Aristote et quelques autres, la philosophie ne valorisait pas le repliement sur soi, mais l'ouverture aux dimensions de la cité et aux exigences de la vie sociale. Socrate philosophait sur l'agora, dans les marchés ; il exhortait ses contemporains à devenir meilleurs en éveillant chez eux la réflexion morale. Chez Platon, la philosophie se présente indissociablement éthique et politique. Selon Platon, le sage doit s'engager dans les affaires de la cité et nul autre que lui est en mesure de gérer la cité idéale. Quant à son disciple Aristote, il enseigne, à l'exemple de son maître, que l'homme est un animal politique, parce que la vie dans la cité ne fait pas seulement partie de la nature de l'homme, elle la définit.

Puisque la Cité-État a été abolie dans les faits, deux courants philosophiques proposèrent alors un nouveau refuge à l'homme grec. Il s'agit du stoïcisme et de l'épicurisme. Le premier, avec Zénon, élargit la cité aux dimensions du monde, en enseignant que le sage est citoyen de l'univers, vivant en sympathie avec les autres hommes, tout comme les choses et les êtres sont en sympathie avec eux. Le second, à l'inverse, avec Épicure, réduit la cité aux dimensions d'un groupe d'amis et valorise la vie à l'écart des autres hommes, loin de la politique.

Dans une cité bouleversée, humiliée, conquise, Épicure propose l'accession à une liberté tout intérieure. Même si elle est en grande partie déterminée par la crise que traverse alors la civilisation grecque, la philosophie d'Épicure garde un certain caractère universel et, à n'en pas douter, elle est encore d'une étonnante actualité. Elle a su traverser les âges où elle réapparaît dans des périodes de l'histoire où on peut particulièrement observer une crise du politique.

Pour être heureux, estime Épicure, il faut apprendre à se suffire à soi-même, se rendre indifférent, insensible à tout ce qui vient de l'extérieur : « De l'autarcie le fruit le plus grand, la liberté¹. » Pour y parvenir, il faut apprendre à se retirer des bruits et des agitations de la foule.

La liberté ne va pas sans renoncement. Selon le Maître du Jardin, l'une des premières choses à laquelle il faut renoncer pour devenir libre, c'est à l'action politique. Il enseigne que l'obtention du bonheur ne réside pas dans la très grande richesse, ni dans l'estime et l'admiration de la foule. Épicure estime qu'on s'engage dans les affaires publiques, animé des désirs de puissance, de richesses et d'honneurs. En troublant la paix

1. *Sentence 77.*

de l'âme, ces désirs placent quiconque les éprouve en totale dépendance des autres hommes et de la Fortune. « Comme la sécurité, celle qui vient des hommes, tient jusqu'à un certain point au pouvoir de dispute et à la richesse, admet Épicure, la plus pure est la sécurité [...] qui vient de la tranquillité et du laisser-faire². » Le Maître du Jardin invite ses disciples à « vivre cachés », loin des tracasseries et à l'abri de la foule, car « c'est notre personne qu'il faut délivrer de ce qui fait la prison des affaires privées et publiques³ ». On rapporte qu'Épicure estimait que « c'est folie de vouloir se préoccuper de sauver la Grèce et de gagner des couronnes civiques » ou encore déclarait : « À quoi bon philosopher pour l'Hellade ? »

La situation politique de son époque amène Épicure à ne pas philosopher pour le citoyen engagé dans les affaires publiques. Le sage s'adresse plutôt à l'individu vivant résolument à l'écart de la multitude, et qui ne désespère pas malgré tout d'être heureux. Il lui propose un art de vivre animé par une « technique » de bonheur.

La philosophie est thérapeutique

Selon Épicure, la philosophie a un double rôle. D'une part, elle procure la santé de l'âme, c'est-à-dire la tranquillité de l'esprit à quiconque la pratique : « L'homme juste est le plus éloigné du désordre, l'homme injuste est riche du plus grand désordre⁴. » D'autre part, la philosophie apporte le bonheur en apportant la connaissance de la nature : « Si les appréhensions des phénomènes du ciel ne nous tracassaient pas, et celles qu'on éprouve au sujet de la mort, qu'elle puisse être quelque chose en rapport avec nous, et encore le fait de ne pas connaître les définitions des douleurs et des désirs, nous n'aurions pas en plus besoin de la science des substances⁵. »

Afin d'atteindre la tranquillité de l'âme et le bonheur, Épicure recommande de se consacrer totalement à la pratique philosophique, le plus tôt possible, et de ne pas s'y adonner en dilettante. Différer de philosopher, c'est différer d'être heureux. Voilà pourquoi « [i]l ne

2. Toutes les citations sont puisées dans la traduction proposée par Jean BOLLACK, *La pensée du plaisir. Épicure : textes moraux, commentaires*. Paris, Éditions de Minuit, 1975. Maxime 14.

3. *Sentence* 58.

4. *Maxime* 17.

5. *Maxime* 11.

faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher en fait; car nous n'avons pas besoin de l'apparence de la santé, mais de la santé en vérité⁶». Selon Épicure, la philosophie est donc thérapeutique: elle guérit l'âme en ce qu'elle délivre quiconque s'y adonne d'une maladie qui tient particulièrement à l'illimitation du désir; elle procure le bonheur, en indiquant la route à suivre dans la quête du plaisir. En effet, selon Épicure, le but de la philosophie consiste, d'une façon toute particulière, à procurer le bonheur par l'absence de trouble ou l'ataraxie. Elle permet de mettre fin aux craintes qu'éprouve tout homme ignorant et qu'il lui faut surmonter afin d'atteindre le bonheur.

Selon Épicure, malgré toutes ses vicissitudes, la vie humaine peut être heureuse: «Il faut rire tout en philosophant⁷.» Il estime qu'il ne faut pas croire ceux qui enseignent fausement qu'il est bien de ne pas naître ou encore qu'une fois né il est préférable de franchir au plus vite les portes de l'Hadès.

Le quadruple remède de la philosophie

Dans une société malade de l'instabilité politique, source de guerre et de famine, l'homme est rongé par l'inquiétude et la projette en accueillant toutes les superstitions, voire en divinisant les maîtres redoutés. Il vit dans la terreur des dieux et la crainte de la mort.

Épicure s'attaque aux causes internes qui empêchent le bonheur: la crainte et le désir. La crainte, parce qu'elle trouble la paix de l'âme, et le désir, parce qu'il est infini et qu'il y a toujours un abîme entre l'objet que l'on convoite et ce que l'on atteint. Pour être heureux, il faut donc bannir la crainte et apprendre à moduler ses désirs.

Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure présente la philosophie comme étant un antidote aux maux qui affectent les hommes. On y retrouve le quadruple remède qu'elle apporte à la personne qui s'y consacre. Selon le Maître du Jardin, la philosophie permet de prendre conscience: 1) qu'il n'y a rien à craindre des dieux; 2) qu'il n'y a rien à craindre de la mort; 3) que la recherche des vrais plaisirs est une affaire de mesure; 4) que le bonheur est possible à certaines conditions.

6. Sentence 54.

7. Sentence 41.

Quelle est la conception du sage qui se dégage de l'enseignement d'Épicure ? Le sage est celui qui 1) s'est fait sur les dieux des opinions pieuses ; 2) n'éprouve jamais de crainte face à la mort ; 3) a su comprendre quel est le but de la nature ; 4) s'est rendu compte que le souverain bien est facile à atteindre et à réaliser dans son intégrité.

Premier remède : la délivrance de la crainte des dieux

Tout le mal qu'éprouvent d'abord les hommes provient de la fausse opinion que l'on peut entretenir au sujet des dieux. Le remède à ce mal, c'est-à-dire la notion vraie des dieux, sera fourni par les premiers principes de l'ataraxie : « Il est futile d'implorer des dieux ce que l'on est bien assez fort pour se procurer⁸. »

La crainte des dieux, de leur colère à l'égard des vivants, de leur vengeance sur les morts, a joué un grand rôle dans la religion grecque. Épicure constate à regret que la très grande majorité de ses contemporains sont profondément marqués par cette conception de la Divinité. Ils se trouvent ainsi emprisonnés dans la crainte et l'espérance : la crainte, parce qu'il y a toujours à redouter que, par un manquement, même involontaire, à quelque prescription rituelle que ce soit, on offense la divinité ; l'espérance, parce qu'on croit qu'à force de purification, de sacrifices et d'offrandes on peut parvenir à émouvoir le cœur des dieux. Selon Épicure, tant que l'on rapportera aux dieux tout le gouvernement des choses terrestres, on ne pourra que vivre dans l'inquiétude.

Épicure rejette donc énergiquement le servage à l'égard des dieux qui pèse lourdement sur les hommes, et qui les tient dans un état de perpétuelle crainte d'attirer leur défaveur ou encore de tomber en disgrâce auprès d'eux. Il rejette également la croyance en leur colère non seulement dans cette vie mais aussi après la mort.

Les dieux existent. Épicure ne nie pas leur existence : « Les dieux existent, évidente en effet est la connaissance que l'on a d'eux⁹. » Mais, il y a un mais très important : « Ils n'existent pas de la façon dont beaucoup pensent qu'ils sont¹⁰. » Et Épicure ajoute : « L'impie n'est pas celui qui supprime les dieux de la plupart des gens, mais celui qui attache aux

8. *Sentence* 65.

9. *Lettre à Ménécée*, 122, 6.

10. *Ibid.*, 123, 6-7.

dieux les représentations de la plupart¹¹. » Le philosophe complète sa pensée comme suit : « Les déclarations de la plupart au sujet des dieux ne sont pas des anticipations, mais des conjectures fausses¹². »

L'un des principes « nécessaires pour bien vivre », estime Épicure, c'est de ne jamais attribuer à un dieu quelque chose qui soit en opposition avec l'immortalité et en désaccord avec la béatitude qu'on leur attribue. Ce qui revient à dire : « Ce qui est bienheureux et incorruptible n'a lui-même pas de difficulté et n'en fait pas à l'autre ; ainsi il n'est affecté ni par la colère ni par la faveur ; car tout ce qui est de ce genre est dans une situation de faiblesse¹³. » Autrement dit, les dieux ne se mêlent pas des affaires humaines ; ils ne se soucient pas des hommes. Il n'y a donc pas lieu de les craindre.

Voyons de plus près l'argumentation d'Épicure. Le bonheur de l'homme consiste dans l'absence de trouble ou, du moins, celle-ci en est la condition première. C'est pour ne pas être troublé que l'homme doit s'astreindre au régime le plus simple, renoncer aux biens hypothétiques de la fortune, vivre à l'écart du monde, de la politique et des affaires, coupant ainsi à la racine tout ce qui est susceptible de nuire à sa paix intérieure. Les mêmes exigences valent pour ses rapports avec les dieux. Il est donc absurde d'imaginer que les dieux s'inquiètent du gouvernement de l'Univers et des affaires humaines. Cela va tout à fait à l'encontre de cette parfaite sérénité d'où découle leur béatitude.

Bref, le remède à la crainte des dieux, c'est-à-dire la notion vraie de la Divinité, constitue le premier principe de l'ataraxie que l'on doit rechercher dans la gouverne de sa vie. Pour ne pas être troublé, on ne doit rien attendre des dieux, car l'homme vraiment pieux ne s'adresse pas aux dieux pour obtenir leur faveur ou encore les apaiser.

Deuxième remède : la délivrance de la crainte de la mort

Le deuxième principe à la base de l'ataraxie touche à l'attitude à adopter face à la mort. Épicure reconnaît que celle-ci est inéluctable : « Contre tout ce qui est étranger, on peut se procurer la sécurité, mais la mort

11. *Ibid.*, 123, 9.

12. *Ibid.*, 124, 1.

13. *Sentence* 1.

fait que nous habitons, nous tous, hommes, une ville sans rempart¹⁴.» Comment donc se comporter face à la mort ?

Épicure affirme d'une manière qui peut à la première lecture en étonner plus d'un : « Il est sot celui qui dit qu'il craint la mort¹⁵. » Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas de rapport entre la mort et nous : « Le plus effrayant donc des maux, la mort, n'est rien en rapport avec nous, puisque, lorsque nous existons, la mort n'est pas présente et lorsque la mort est présente, alors nous n'existons pas. » Et Épicure ajoute : « Ainsi elle n'est en rapport ni avec ceux qui vivent ni avec ceux qui sont morts, puisque, pour les uns, elle n'est pas, et que les autres ne sont plus¹⁶. » Pourquoi donc craindre la mort ? Vivant, la mort est absente ; morte, elle ne nous affecte pas. Elle est non-événement dans l'existence de quelqu'un. Puisque la mort consiste précisément dans la privation de la sensibilité, la crainte de la mort est par conséquent une crainte sans objet.

Être capable de comprendre la mort, c'est, encore une fois, assigner les limites dans lesquelles peut se déployer la vie heureuse, sans crainte, et dépasser cette limite par la pensée. Si, en effet, on comprend qu'il n'y a pas lieu de craindre la mort et un hypothétique châtement dans l'au-delà, on est en mesure de mener une vie apaisée et plus sereine. Pourquoi ? Parce qu'on supprime ainsi l'angoisse en comprenant les causes à l'origine de cette crainte sans fondement véritable.

Comment Épicure justifie-t-il son conseil de se familiariser avec la pensée que la mort n'a aucun rapport avec nous ? L'ataraxie constitue ici encore la clé qui permet de comprendre sa position face à la mort, en ce qu'elle exige qu'on limite ses désirs. L'ataraxie supprime le désir d'immortalité : « Tout bien et tout mal, écrit-il, réside dans la sensation. [...] D'où connaître justement que la mort n'a aucun rapport avec nous fait que nous trouvons goût au mortel de l'existence, puisqu'elle n'ajoute pas un temps impraticable, mais supprime le désir de l'immortalité¹⁷. » De plus, en supprimant la croyance que les dieux sont à craindre, l'atteinte de l'ataraxie chasse du même coup la crainte de la mort, car ce que bon nombre redoutent dans la mort ce sont les châtements qui peuvent s'ensuivre. Dès lors, si les dieux ne se soucient pas des affaires humaines, il est déraisonnable de croire à un jugement posthume.

14. *Sentence* 31.

15. *Lettre à Ménécée*, 125, 2.

16. *Ibid.*, 125, 5.

17. *Ibid.*, 124, 4-6.

Le sage sait donc profiter de la vie telle qu'elle se présente à lui. Alors que « la plupart des gens tantôt fuient la mort comme le plus grand des maux, tantôt comme l'arrêt des choses de la vie¹⁸ », le sage, au contraire, ne fait pas fi de la vie et il n'a pas peur de ne plus vivre. Il n'estime pas non plus, comme certains qui craignent la mort, qu'il y ait le moindre mal à ne plus vivre. « De même que l'on choisit comme nourriture, non pas celle qui est absolument plus abondante, mais celle qui procure le plus de plaisir, de même aussi ce n'est pas le temps le plus long, mais celui qui procure le plus de plaisir que l'on goûte¹⁹. » Pour le sage, la qualité de la vie n'a pas grand-chose à voir avec sa durée.

Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure termine ses conseils au sujet de la mort, en rappelant l'importance d'adopter une attitude sereine face à l'avenir. Il enseigne que la philosophie « délivre de la peur des choses à venir ». Selon lui, « [l']avenir n'est pas absolument indépendant de nous, afin que nous ne l'attendions pas absolument comme s'il fallait se réaliser, ni ne désespérions comme s'il n'allait absolument pas se réaliser²⁰ ».

Troisième remède : la recherche des plaisirs est une affaire de mesure

Pour être heureux, il faut être à la fois sage, honnête et juste. C'est la meilleure manière de se mettre à l'abri des souffrances, d'éviter les difficultés et les dangers que l'on peut rencontrer dans la quotidienneté de la vie, les revers de la fortune et les malveillances des autres hommes.

Épicure proclame que le plaisir est le souverain bien, « le commencement et la fin de la vie heureuse²¹ ». Comment comprendre le sens de cette affirmation ? Le sage précise : « Quand nous disons que le plaisir est la fin, ce ne sont pas les plaisirs des libertins et de ceux qui vivent dans la jouissance dont nous disons qu'ils sont sans fondement, [...] mais l'absence de douleur dans le corps et de désordre dans l'âme²². » Le Maître du Jardin estime qu'en cela il ne fait qu'affirmer ce que l'observation attentive des actions humaines révèle : dans la quotidienneté de

18. *Ibid.*, 125, 6.

19. *Ibid.*, 126, 2.

20. *Ibid.*, 127, 3.

21. *Ibid.*, 128, 9.

22. *Ibid.*, 131, 5-7.

son existence, on aime et recherche le plaisir. Toutefois, pour atteindre la vie heureuse, il importe de faire preuve de prudence et de mesure dans la quête des vrais plaisirs: «Aucun plaisir n'est un mal en soi. Mais ce qui produit certains plaisirs apporte en bien plus grand nombre les tracas que les plaisirs²³.» La vigilance s'impose d'elle-même. D'où l'apport nécessaire de la sagesse pratique qu'apporte la philosophie qui enseigne le lien nécessaire entre le plaisir et la pratique des vertus: «[...] la philosophie a une dignité supérieure quand elle est sagesse pratique, d'où procèdent naturellement les autres vertus sans exception; elles enseignent qu'il n'est pas possible de vivre dans le plaisir sans vivre d'une façon sensée et bonne et juste sans le plaisir²⁴».

Dans la recherche de la vie heureuse, pour éviter toute souffrance corporelle et «toute tempête de l'âme», il importe de se livrer à une classification des désirs, selon qu'ils sont susceptibles ou non de permettre d'atteindre ces deux finalités. Ainsi, « parmi les désirs, les uns sont fondés en nature, les autres vides, et parmi ceux qui sont fondés en nature, les uns sont nécessaires au bonheur, les autres à l'absence de souffrances dans le corps, les autres à la vie même²⁵ ». De là l'importance d'introduire une certaine sagesse dans la recherche des plaisirs. Tout plaisir pris en lui-même et dans sa nature propre est un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher; pareillement toute douleur est un mal et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée. En tout cas, chaque plaisir et chaque douleur doivent être appréciés en comparaison des avantages et des inconvénients à attendre: «À tous les désirs il faut appliquer la question que voici: que m'arrivera-t-il si la chose qui est poursuivie par le désir s'accomplit et qu'arrivera-t-il si elle ne s'accomplit pas²⁶? »

Dans la recherche des plaisirs, il faut donc savoir peser les avantages et les inconvénients propres à chaque situation. Épicure enseigne qu'il faut parfois éviter quantité de plaisirs quand les désagréments qui s'ensuivent sont plus importants que ce que nous recherchons comme satisfaction, et vice-versa; ainsi, parfois il importe de considérer que, dans certaines situations, quantité de douleurs peuvent apporter plus

23. *Maxime* 8.

24. *Lettre à Ménécée*, 132, 6-8.

25. *Ibid.*, 127, 4-5.

26. *Sentence* 71.

de plaisirs que de peines. De plus, il est important de souligner que le plaisir doit être recherché ici et maintenant, dans le présent de notre existence. Nous ne devons pas « différer la joie²⁷ ».

Le plaisir dont parle Épicure, c'est le plaisir qui tient à la sagesse de vivre, à un art de vivre modulé par la prudence. En effet, Épicure est convaincu que personne ne choisit délibérément le mal comme tel. On est plutôt attiré par ce qui en lui se présente comme bien sans voir le mal plus grand qu'il est susceptible de causer²⁸. Voilà pourquoi, il estime que le sage est en quelque sorte un artiste dans la recherche et l'acquisition des plaisirs: « Ce ne sont pas les banquets et les fêtes continuels, ni les jouissances que donnent les garçons et les femmes, ni les poissons et tous les autres mets que porte une table magnifique qui produisent la vie de plaisir, mais, dans sa sobriété, le raisonnement qui poursuit, dans chaque cas, les causes du choix et du refus, et rejette les opinions²⁹. » Selon lui, ce n'est pas le ventre qui est inassouissable, mais la fausse croyance que l'on entretient à propos de l'inassouissement illimité de celui-ci.

Épicure enseigne également que la limite de la grandeur des plaisirs réside dans leur capacité à éliminer ce qui provoque la douleur. Dès que la douleur et l'angoisse se sont tuées, on trouve réellement et pleinement le plaisir. Toutefois, il ne faut pas considérer le plaisir uniquement comme absence de douleur.

Qu'en est-il de la douleur? Épicure sait d'expérience que « ce qui fait souffrir dans la chair de façon continue ne dure pas, [et que] le paroxysme [dans la douleur] n'est là que le temps le plus court ». Il ajoute que les « maladies qui durent longtemps comportent ce qui fait le plaisir dans la chair en plus grande abondance que ce qui fait souffrir³⁰ ». Le Maître du Jardin attire également l'attention sur les ravages considérables que peuvent causer certains troubles de l'esprit qui ont des effets sur le corps. Lorsque l'esprit mal éclairé fait des conjectures sur la douleur, il s'imagine qu'elle croîtra indéfiniment ou durera toujours. Par là, une douleur imaginaire vient accroître la souffrance du corps. Le trouble de l'âme, nourri par l'ignorance et les préjugés, le fait souffrir et redouble la douleur du corps.

27. *Sentence* 14.

28. *Sentence* 16.

29. *Lettre à Ménécée*, 132, 1-4.

30. *Maxime* 4.

Quatrième remède : l'atteinte du bonheur à travers la simplicité

Que vise le sage dans sa recherche du bonheur, en adoptant des attitudes et des comportements simples face aux plaisirs qui s'offrent à lui ? C'est l'autarcie, proclame Épicure. Il estime que « rien n'est suffisant pour qui pense que le suffisant est peu³¹ ». Il précise ainsi sa pensée : « Inassouissable, non le ventre, comme on le dit souvent, mais l'idée fausse que l'on se fait de l'inassouissement illimité du ventre³². » Ce qui est de l'ordre de la nature est simple et facile à acquérir, alors que ce qui est recherché par une imagination débridée est cause de bien des soucis inutiles et sans limite. Les excès de tout genre sont cause d'inquiétudes, de douleurs, de déceptions et de chagrins.

Selon le Maître du Jardin, « l'accoutumance aux régimes simples et sans magnificence porte à sa plénitude la santé, rend l'homme intrépide dans ses actes nécessaires de la vie, nous donne plus de force grâce aux choses qui par intervalles se présentent comme magnifiques, et délivre de la peur devant la fortune³³ ». La frugalité constitue en quelque sorte une hygiène physique et mentale nécessaire à quiconque veut mener une vie heureuse. Seule la vie tranquille menée dans la simplicité est en mesure d'apporter la paix de l'esprit.

L'importance de l'amitié

Épicure accorde de l'importance à l'amitié : « De tout ce dont la sagesse se munit pour avoir la félicité de la vie totale, le plus important de loin est la possession de l'amitié³⁴. » Il considère « que l'homme généreux devient vraiment ce qu'il est dans la sagesse et l'amitié, qui sont pour une part un bien intelligible, et, pour une autre, un bien immortel³⁵ ».

Le Maître du Jardin enseigne à ses disciples que « nous n'avons pas tant usage de l'usage, chez nos amis, que de la certitude de pouvoir en faire usage³⁶ ». Le rapport d'amitié se situe au-delà de l'intérêt, du besoin

31. *Sentence* 68.

32. *Sentence* 59.

33. *Lettre à Ménécée*, 131, 2-4.

34. *Maxime* 27.

35. *Sentence* 78.

36. *Sentence* 34.

et de la passion. L'amitié est l'accomplissement suprême de la sérénité que recherche Épicure. «Savoir que rien ne doit angoisser, ni éternellement ni même longtemps, estime Épicure, c'est aussi savoir qu'en notre condition précaire l'amitié est la sécurité la plus accomplie³⁷.» Il ne suffit pas de «compter» untel parmi ses amis, il faut encore pouvoir «compter» sur lui. L'amitié n'existe qu'en se mettant en œuvre, elle est acte plutôt que déclaration.

L'amitié ne se restreint pas à la relation duelle: elle anime la vie bienheureuse des membres du Jardin. «Très belle aussi la vue des gens qui sont près de nous, quand l'affinité primitive s'accorde à elle [...]»³⁸.

Pour la gouverne de sa vie aujourd'hui ?

Quels sont les principaux points proposés dans l'enseignement d'Épicure afin que la gouverne de sa vie puisse mener à une existence qui soit la plus harmonieuse possible ?

- La gouverne de sa vie repose entièrement sur la capacité de quiconque à se prendre en main.
- La pratique de la philosophie est thérapeutique, car elle nous conduit à l'ataraxie, à la tranquillité de l'âme, en ce qu'elle libère celle ou celui qui s'y adonne des fausses opinions et des craintes de toutes sortes qui contribuent à rendre son existence pénible.
- Elle nous permet principalement de nous libérer des fausses opinions qui engendrent la crainte à l'égard de la divinité et à propos de la mort.
- Les dieux ne sont pas à craindre. Ils se suffisent à eux-mêmes dans leur éternelle béatitude et ils ne s'occupent pas des affaires humaines.
- La mort n'est pas à craindre, car tant que nous existons, elle n'est pas, et quand elle est là, nous ne sommes plus.

37. *Maxime* 28.

38. *Sentence* 61.

- Le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse, en ce que la recherche du plaisir guidée par la sagesse pratique est la voie royale qui mène au bonheur.
- Afin de se faire libre, il faut apprendre à se suffire à soi-même, en évaluant avec prudence tous les désirs que l'on peut éprouver, selon qu'ils sont en mesure ou non de procurer la plus grande qualité de plaisir possible.
- Il faut apprendre à se contenter de peu et savoir se retirer de la foule et de tout ce qui la fait courir, en s'aménageant un jardin particulier que l'on peut partager avec quelques amis, car l'amitié est un bien inestimable qui contribue au bonheur.

CHAPITRE

3

Un temps pour Albert Camus

*Il y a une volonté de vivre sans rien
refuser de la vie qui est la vertu
que j'honore le plus au monde.*

Camus

Afin de bien cerner ce qu'est notre métier d'homme ou de femme et de dégager ses exigences particulières, interrogeons un troisième témoin de la condition humaine. Un témoin qui, à l'exemple de Qohélet et d'Épicure, apporte quelques suggestions concernant la vie sous le soleil afin de la mener d'une belle et bonne manière. Il s'agit d'Albert Camus.

Albert Camus n'a pas besoin de présentation. Cet écrivain est né en 1913 et décédé tragiquement en 1960. Il s'est révélé être, tout au long de sa vie, un homme amoureux de la mer et du soleil ainsi qu'un passionné de justice. Il a tenté de comprendre la condition humaine, en jetant un regard lucide et admirablement engagé sur les événements de son temps. Sa vie a d'abord été marquée par les événements de la rue, la pauvreté, le silence d'une mère, la maladie, l'échec de ses premières amours et l'incompréhension. Par la suite, il a connu les atrocités de la Deuxième Guerre mondiale, lesquelles ont eu une incidence indéniable sur ses réflexions concernant la condition humaine.

Camus a exercé son métier d'homme comme écrivain, dans le théâtre et le journalisme. Il est intervenu dans l'histoire de son temps comme un homme profondément solidaire de ceux qu'on humilie. Il considérait que son métier consistait à traduire les souffrances et les bonheurs de tous dans le langage de tous, en dehors des grilles idéologiques qui sacrifient l'homme sur l'autel de l'abstraction.

Ses observations, ses réflexions, ses expériences l'amènèrent à proposer une morale de l'effort quotidien, une morale qui tente de donner une réponse journalière et limitée aux questions que pose l'existence humaine, une morale qu'il veut sans espérance et délivrée du mythe et de la religion. Selon lui, le mal, la souffrance et la quête du bonheur sont des problèmes à régler entre hommes. En effet, les réflexions de Camus s'élaborent la plupart du temps avec comme arrière-fond un univers culturel issu du christianisme et en réaction à celui-ci. Camus n'est jamais entré dans l'univers de la foi chrétienne. Ses préoccupations, il les a voulues exclusivement terrestres, sous le soleil, pour reprendre l'expression sans cesse répétée de Qohélet. En pensant à saint Augustin et à Pascal, Camus a répondu un jour à un interviewer: « La foi est moins une paix qu'une espérance tragique. »

Ces aveux, que l'on retrouve dans la préface de 1958 rédigée pour la réédition de son premier ouvrage *L'envers et l'endroit*, écrit entre 1935 et 1936, révèlent magnifiquement bien l'homme qu'était Albert Camus: « "Il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre", ai-je écrit, non sans emphase, dans ces pages. Je ne savais pas à l'époque, affirme Camus, à quel point je disais vrai; je n'avais pas encore traversé le temps du vrai désespoir. Ces temps sont venus et ils ont pu tout détruire en moi, sauf justement, soutient-il, l'appétit désordonné de vivre. Je souffre encore de cette passion à la fois féconde et destructrice [...] Nous ne vivons vraiment que quelques heures de notre vie, a-t-on dit. Cela est vrai dans un sens, faux dans un autre. » Il ajoute quelques lignes plus bas: « Comme tout le monde, j'ai essayé, tant bien que mal, de corriger ma nature par la morale. C'est, hélas! ce qui m'a coûté le plus cher. Avec de l'énergie, et j'en ai, on arrive parfois à se conduire selon la morale, non à être. Et rêver de morale quand on est un homme de passion, c'est se vouer à l'injustice, dans le temps même où l'on parle de justice. L'homme m'apparaît parfois comme une injustice en marche: je pense à moi¹. »

Dans les pages qui suivent seront présentées les quatre principales étapes de l'élaboration de la philosophie de Camus sur la condition humaine: 1) au temps de l'innocence, 2) l'irruption de l'absurde, comme point zéro, 3) la sortie de l'impasse de l'absurde par la révolte et enfin 4) la recherche d'une « sainteté » sans Dieu.

1. Albert CAMUS, *L'envers et l'endroit*. Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 27-28.

Au temps de l'innocence

Au temps de l'innocence, le jeune écrivain pose les fondements de sa pensée sur le présent. Une évidence s'impose à lui : le monde est beau et hors lui point de « salut » et de bonheur. Ses réflexions sur la vieillesse, la maladie et la mort l'amènent à reconnaître les limites de la condition humaine. Lucidité, accord sensuel avec la nature, bonheur fragile et absence d'espoir, tels sont les premiers thèmes de réflexion du jeune Camus pour nommer le monde des hommes et traduire les sentiments qu'il éprouve.

Dans ses premiers essais, les réflexions d'Albert Camus sont profondément marquées par le caractère inévitable de la mort et par les conclusions qu'il en tire pour la gouverner de sa vie. À partir de cette « vérité première » qu'impose la perspective de la mort, il tentera de dégager un comportement acceptable en se référant aux conditions d'existence qui déterminent la vie sous le soleil.

Tout au long de sa vie, Camus a accordé une importance particulière à son premier essai intitulé *L'envers et l'endroit*, qu'il écrit à l'âge de 22 ans. Selon lui, cet essai a valeur de mesure et de témoignage pour analyser l'ensemble de son œuvre. Il y présente un monde de pauvreté et de lumière qui résume les premières images de sa vie tout entière marquée par la passion déchirante du bonheur. Nous y découvrons une vieille dame infirme, promise à la mort, abandonnée à la solitude. Camus note qu'il ne lui reste plus que le bon Dieu. Vertueuse par nécessité, Dieu l'enlève aux hommes pour lui ménager un tête-à-tête décevant. Camus dégage de la croyance qui anime cette vieille dame que l'homme, une fois confronté à une mort prochaine, a parfois des « besoins » de Dieu auxquels il faut ajuster une vertu de dernière minute, « mais que l'espoir renaisse et Dieu n'est pas de force contre les intérêts des hommes² ».

Dans cet essai, Camus nous présente aussi un vieillard, usé par la vie, condamné au silence et à la solitude : « On lui signifiait qu'il allait bientôt mourir³. » Cet homme sent son inutilité. Comme tout homme, il avait nourri, durant sa vie, l'espoir d'une vieillesse heureuse, mais, une fois enfoncé dans l'âge, il a découvert la fausseté de son projet. Ne se sentant par des goûts pour l'éternité, il se voit maintenant étranger au bonheur et à la joie des autres.

2. *Ibid.*, p. 39.

3. *Ibid.*, p. 45.

Le jeune Camus estime que la vie s'épuise lentement vers la mort. Pour être homme, il faut faire ses devoirs et « accepter [qu']être un homme conduit seulement à être vieux⁴ ». Fort de cette vérité, il enseigne la lucidité qui ne complique pas les choses. L'homme ne doit pas tricher. Il doit envisager lucidement l'envers et l'endroit de sa condition, car « tout son royaume est de ce monde ». Il ne lui reste plus qu'à l'explorer, le cœur partagé entre l'amour et l'absence d'espoir : « Il n'y a pas d'amour de vivre, estime-t-il, sans désespoir de vivre⁵. »

Sous le soleil, il n'y a pas de place pour l'immortalité. Voilà pourquoi le jeune Camus découvre la richesse incalculable et irremplaçable du présent. La recherche du bonheur qui anime l'homme au cours de sa vie mortelle, et spécialement au cours de ses premières années, doit connaître la lucidité : « Des hommes que la terre suffit à contenter doivent savoir payer leur joie de leur lucidité et, fuyant le bonheur illusoire des anges, accepter de n'aimer que ce qui doit mourir⁶. »

La nature révèle des certitudes et des « règles de vie ». Sa première vérité fondamentale, ce n'est pas tant de nous enseigner que le monde n'est pas fait à la mesure de l'homme, mais qu'il se referme sur l'homme et rend les questions inutiles. Ainsi, « le grand courage c'est encore de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort⁷ ». Et puis, « la vie est courte et c'est péché de perdre son temps⁸ ».

L'année suivante, en 1938, Albert Camus rédige un autre essai qui a pour titre *Noces*. On y retrouve à peu près les mêmes thèmes que ceux développés dans *L'envers et l'endroit*. Comme on l'a souvent répété, *Noces* est en quelque sorte un manuel de panthéisme sensuel. Il n'y a ni Dieu, ni vie éternelle et la mort est certaine. Selon Camus, voilà trois évidences admises par la chair. La morale y est absente, à part les principes primaires du code de la rue. Elle est mise en veilleuse au profit du culte du bonheur sensuel. Comme il n'y a pas de vérités dont le cœur soit assuré, il faut s'accrocher à l'évidence, à la vie qui se joue à goûts de soleil et de mer. Ainsi, d'écrire le jeune Camus : « Il ne me plaît pas que le monde ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée [...] Tout ce qu'on me propose s'efforce de décharger l'homme du poids

4. *Ibid.*, p. 67.

5. *Ibid.*, p. 113.

6. *Idem*, *Alger Républicain*, le 15 juillet 1939.

7. *Idem*, *L'envers et l'endroit*, p. 125.

8. *Ibid.*, p. 123.

de sa vie⁹.» Dans le monde, Camus estime que l'homme est innocent. De quelle innocence s'agit-il ? Elle est synonyme de lucidité, cet état de la conscience qui amène quiconque à se reconnaître tel qu'il est, et qui l'oblige à entrer sans joie dans l'accomplissement fatal, l'esprit ébloui des images du monde à jamais perdues. Les enfants du soleil, fragiles et sans défense devant la mort, ont misé leur vie sur la chair. Ils savent qu'ils vont perdre un jour, parce que la mort est la destinée inévitable de tous les hommes qui doivent ajuster leur vie et leurs actions à cette réalité ultime : « Le signe de la jeunesse, c'est peut-être une vocation magnifique pour les bonheurs faciles. Mais surtout, c'est une précipitation qui touche au gaspillage¹⁰. »

« Au temps de l'innocence, j'ignorais que la morale existât », confiera plus tard Albert Camus. Au temps de l'innocence, une question demeure malgré tout en suspens : comment se comporter devant « cette aventure horrible et sale » qu'est la mort ? On ne peut pas se satisfaire bien longtemps de l'innocence de la brute.

L'irruption de l'absurde comme point zéro

Dans l'évolution des réflexions de Camus concernant la condition humaine, on passe de l'innocence à l'irruption soudaine de l'absurde. Camus témoigne particulièrement de cet étrange sentiment dans *L'Étranger*, *Caligula* et le *Mythe de Sisyphe*. Ce sentiment advient de la perception que l'existence humaine est un drame qui révèle la distance entre les aspirations de l'homme et le monde qui l'entoure : pour un esprit qui s'épuise à le déchiffrer, il existe un malentendu entre l'homme et le monde peuplé d'irrationnels.

Au temps de la découverte de l'absurde, on ne doit plus comprendre l'innocence de l'homme dans le sens d'un amoralisme tiré de l'accord charnel avec la nature. Elle devient tragique, en ce sens qu'elle résulte d'une certaine tension de la conscience dans la confrontation entre le « tout est permis » et certaines exigences de bonheur propres à une morale de sympathie ou d'antipathie. C'est ainsi que l'irruption de l'absurde fait apparaître une responsabilité redoutable qui laisse l'homme seul, face à lui-même.

9. *Idem*, *Noces*. Paris, Éditions Gallimard, 1950, p. 37.

10. *Ibid.*, p. 59.

Albert Camus, influencé par les événements de sa vie personnelle et ceux de l'histoire troublée de la Deuxième Guerre mondiale, est amené à pousser plus avant ses réflexions sur l'envers et l'endroit de la condition humaine.

Si l'étonnement est à l'origine de toute pensée philosophique, il faut dire que celui qu'éprouve Camus gravite autour de la perception qu'il y a quelque chose chez l'être humain qui ne trouve pas satisfaction dans l'« ordre » du monde. Dans *L'envers et l'endroit* et *Noces*, l'homme apparaît comme le fils de la nature, mais, pour employer une expression de Pascal, c'est un roseau qui pense : il connaît le rapport entre les désirs qu'il éprouve et le monde qui se présente à lui et il aspire à se frayer un chemin vers le bonheur, dans les limites de sa condition mortelle. Toutefois, cet accord fragile entre l'être humain et la nature engendre une certaine insécurité, un sentiment d'étrangeté qui révèle subitement « à un détour de chemin » l'absurdité de sa condition.

Après avoir présenté l'irruption de l'absurde, sous la forme romanesque avec *L'étranger* et dramatique avec *Caligula* et *Le malentendu*, Camus reprend le même thème dans *Le mythe de Sisyphe* où il aborde la question d'une manière plus méthodique.

Dès les premières pages du *Mythe de Sisyphe*, il s'agit de savoir, en tout premier lieu, si la vie a un sens ou non, et, advenant la seconde hypothèse, si elle doit avoir un sens pour être vécue. Telles sont les deux équations que Camus entend résoudre avant de proposer une conduite adaptée à la condition d'être mortel.

Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus part du principe suivant : « Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. [...] Je n'ai jamais vu personne mourir pour l'argument ontologique. [...] En revanche, je vois que beaucoup de gens meurent parce qu'ils estiment que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. [...] Je juge donc que le sens de la vie est la plus pressante des questions¹¹. » Pour y répondre, Camus propose un inventaire détaillé de la condition humaine, à partir du quotidien jusqu'à la fin qu'elle annonce, pour conclure à l'absurde.

11. *Idem, Le mythe de Sisyphe*, dans *Essais*. Introduction par R. Quilliot. Textes établis et annotés par R. Quilliot et L. Faucon. Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 99, « Bibliothèque nrf de la Pléiade ».

L'auteur du *Mythe de Sisyphe* consacre les premières pages de son livre à l'avènement de l'absurde dans la conscience. « Le sentiment de l'absurde au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme¹². » Ce qui étonne d'abord, c'est la soudaineté, l'imprévisibilité, l'universalité et l'incommunicabilité qui lui sont rattachées. Tout d'un coup « les décors s'écroulent » et le quotidien apparaît dans toute sa lourdeur mécanique. Selon Camus, une mauvaise conscience est née. Deux options s'offrent alors : entrer de nouveau dans les cadres de la chaîne et de l'inconscience ou accepter existentiellement les exigences de l'éveil. Pour l'homme qui s'aventure dans cette seconde voie, « commencer à penser, c'est commencer d'être miné¹³ ». Toute la réalité prend ainsi un nouveau visage pour celui qui l'emprunte. Il devra progressivement accorder sa conduite à l'absurdité de l'existence qui dévoile soudainement un autre aspect de la condition humaine.

Le réel apparaît alors dans toute son étrangeté : le monde se révèle « épais » et étranger à l'homme qui entrevoit soudainement « à quel point une pierre nous est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité, un paysage peut nous nier¹⁴ ». De plus, le temps vient s'associer à la nature pour dévoiler, à son tour, un même visage étrange : tous les demains et les plus-tard qui semblaient tant sourire à l'homme sont mis à nu pour apparaître ennemis : ils conduisent tous à l'échéance fatale.

La distance entre le je et le moi éclate également tout d'un coup : « le frère familier et pourtant inquiétant que nous retrouvons dans nos propres photographies, c'est encore l'absurde¹⁵ ». Et puis, il y a l'évidence de la mort qui vient couronner le tout : « Ce côté élémentaire et définitif de l'aventure fait le contenu du sentiment absurde. Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale, ni aucun effort ne sont a priori justifiables devant les sanglantes mathématiques qui coordonnent notre condition¹⁶. »

Sur le plan de l'intelligence, une même constatation s'impose : « le monde est absurde¹⁷ ». Mais conclure à l'absurdité du monde, n'est-ce pas trop fort ? Camus se corrigera lui-même : « Je me disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Le monde en lui-même n'est pas

12. *Ibid.*, p. 105.

13. *Ibid.*, p. 100.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 108.

16. *Ibid.*, p. 109.

17. *Ibid.*, p. 113.

raisonnable, c'est tout ce que je puis dire¹⁸. » Et il ajoute : « Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme¹⁹. »

L'absurde naît donc d'une confrontation entre l'homme et le monde qui se présente à lui. Il apparaît comme le seul lien qui unit l'homme et le monde : « Sur le plan de l'intelligence, écrit Camus, je puis dire que l'absurde n'est pas dans l'homme [...] ni dans le monde, mais dans leur présence commune²⁰. » Une conclusion s'impose d'elle-même : « À partir où elle est reconnue, l'absurde est la passion la plus déchirante de toutes²¹. »

Quelles sont les exigences que tire Camus de la découverte de l'absurde et quelles en sont les conséquences sur le plan de la gouverne de soi ? Pour l'homme honnête, pour celui qui pense clair et n'espère plus, vivre lucidement, c'est vivre dans l'absurde. La véritable lucidité devant l'évidence est de mourir irréconcilié et non de plein gré. Le suicide n'est pas une solution honnête, autant le suicide par l'argument philosophique que par le pistolet : se suicider, c'est « avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas²². »

Afin de demeurer fidèle à l'évidence qui a éveillé sa conscience, Camus refuse de masquer la vérité de l'absurde par un besoin nostalgique d'explication trop facile. Pour lui, l'absurde, c'est la seule évidence qui s'impose à tout esprit lucide. Une fois reconnue et affrontée dans la lucidité et l'honnêteté, cette découverte empêche quiconque de trouver quelque espoir au-delà des limites de ce monde. La condition humaine trouve sa seule signification dans le cadre des limites terrestres. Toute autre explication, si apaisante soit-elle, constitue une supercherie. L'absurde « chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutiles. Elle fait du destin une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes²³. »

18. *Loc. cit.*

19. *Ibid.*, p. 113.

20. *Ibid.*, p. 120.

21. *Ibid.*, p. 113.

22. *Ibid.*, p. 100.

23. *Ibid.*, p. 197.

Confrontée à l'absurde, l'existence humaine se présente donc comme un drame qui révèle la distance entre les aspirations de l'homme et le monde qui l'entoure. Une fois reconnu, l'absurde rive l'homme à la terre. Et c'est sur ce terrain, et sur lui seul, qu'il est amené à rechercher la véritable signification de sa condition. Camus écrit : « Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, affirme Camus, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier. Quelle autre vérité puis-je connaître sans faire intervenir un espoir que je n'ai pas et qui ne signifie rien dans les limites de ma condition²⁴ ? » Un nouveau type de morale prend alors naissance : l'homme ne fait plus rien pour l'éternité ; il mise tout sur la terre et demeure insensible devant les menaces de rétribution venant du ciel. Dans ces conditions, l'homme confronté à l'absurde préfère parler de responsabilité plutôt que de culpabilité.

Si l'homme dépasse la mesure, il récoltera l'échec, autre forme de châtement, car il y a des actions plus belles que d'autres au nom du bonheur et de la vie. Il n'y a pas de liberté illimitée. Tout n'est pas permis. Dans le théâtre de Camus, le cas de Caligula et celui de Don Juan sont des exemples patents de la nouvelle morale qui s'impose. Caligula et Don Juan sont deux hommes qui se sont frottés à l'absurde. Ils ont joué et ils ont perdu, parce qu'ils ont dépassé la mesure. Quand on dépasse les limites, le projet est voué à l'échec. La liberté qu'ils voulaient sans limite les a définitivement perdus.

Il faut imaginer Sisyphe heureux, mais peut-on miser longtemps sur le bonheur de Sisyphe ? Camus est conduit à dépasser cette position par la révolte contre la non-signification du monde et l'inutilité de la souffrance ainsi que par la découverte des valeurs humaines. De *L'étranger*, parfaite illustration de l'homme absurde pour qui la vie n'a pas de sens, en passant par *Le mythe de Sisyphe* qui maintient les valeurs stoïciennes de lucidité et de détachement, jusqu'à *Caligula* où Camus

24. *Ibid.*, p. 136.

cherche une solution pour sortir de l'absurde, on note une évolution sensible pour se dégager de la seule expérience de l'absurdité du monde et pour aller plus loin dans le décryptage de la condition humaine.

Cette première découverte, la découverte de l'absurde, ne dicte pas une conduite très claire, mais prône l'épuisement de la vie sans attaquer l'existence des autres et amoindrir les appétits de bonheur. Il faudra cheminer plus avant dans l'évolution de la pensée camusienne pour découvrir chez lui une éthique plus positive et davantage responsable.

La sortie de l'impasse de l'absurde par la révolte

La découverte de l'absurde a laissé Camus dans une certaine impasse. D'une part, quand il essaie d'en tirer des règles d'action, il rend toutes les actions possibles, du moins indifférentes. D'autre part, pour dire que la vie est absurde, la conscience doit être vivante et ce raisonnement admet la vie comme un bien nécessaire et, par conséquent, rejette le meurtre et le suicide, sans rien qui puisse vraiment les empêcher. C'est pourquoi, comme l'a répété Albert Camus, l'absurde ne peut être qu'« un point zéro²⁵ », un « doute méthodique » sans plus, car il est impossible de le concevoir comme tel en acte pur réalisé dans le concret : l'absurde est en lui-même contradiction. Pour exister, il exige le maintien de la vie et le fait de vivre est déjà un jugement de valeur. L'absurde comme règle de vie est manifestement contradictoire et voilà pourquoi il n'en faut retenir que les exigences : « Le sentiment de l'absurde est un sentiment parmi d'autres. [...] les grandes souffrances, comme les grands bonheurs, peuvent être au début d'un raisonnement. Ce sont des intercesseurs. Mais on ne saurait les trouver ni les maintenir tout au long de ces raisonnements²⁶. »

L'absurde, comme sentiment intercesseur, oriente la recherche. Devant la découverte de l'injustice et de l'incompréhension de la condition humaine, naît, tout à coup, la révolte qui est l'expression du cri de l'homme devant le scandale de son existence. Cette première émotion qui se dégage de la découverte de l'absurde, tout en étant sûre d'elle-même, s'engage dès lors à trouver ses raisons : « Peut-on de la négation elle-même et de la révolte qu'elle suppose, écrit Camus, tirer une règle

25. Cf. *Les nouvelles littéraires*, 15 novembre 1945 et 10 mai 1951.

26. *Idem*, « L'homme révolté », dans *Essais*, p. 418-419.

de vie? Peut-on sans recourir aux principes absolus, échapper à une logique de destruction et retrouver une promesse de fécondité et de fierté au niveau de l'homme humilié²⁷? »

Sans rien refuser à la réalité telle qu'elle se présente à ses yeux, Camus propose une attitude correspondante à ses limites. C'est ici que la mesure prend son véritable sens : elle affirme la contradiction et la volonté de s'y tenir. Voilà pourquoi l'auteur de *L'homme révolté* « ne propose ni une morale en forme ni une dogmatique. Il affirme seulement qu'une morale est possible et qu'elle coûte cher²⁸ ».

Un homme révolté, c'est quelqu'un qui fait soudainement volte-face. C'est un « homme qui dit non », mais ce non n'est pas un renoncement absolu. L'homme révolté dit aussi oui dès son premier mouvement de conscience. Il cherche à opposer un refus devant l'ordre qui l'opprime, au nom de quelque chose qui serait préférable et à quoi il peut s'identifier. La révolte met au jour une valeur, c'est-à-dire qu'elle favorise le soupçon de l'existence d'une nature humaine qui se présente comme quelque chose de permanent à préserver en soi.

La révolte a ceci de particulier qu'elle oblige l'homme à sortir de sa solitude silencieuse et lui donne une raison d'agir. Au cœur même de sa révolte, l'homme est amené à respecter la limite qu'elle trace et les liens qu'elle soude entre les êtres humains : « Dans l'expérience de l'absurde, affirme-t-il, la souffrance est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un homme seul devient place collective. [...] Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes²⁹. »

Camus relève quelques types de révolte, dont la révolte métaphysique qu'il présente comme étant « le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière³⁰ ». Ce type de révolte s'articule autour de deux pôles, l'un négatif et l'autre positif. D'un

27. *Idem*, « Défense de l'homme révolté », dans *Essais*, p. 1705.

28. *Ibid.*, p. 1713.

29. *Idem*, « L'homme révolté » dans *Essais*, p. 431-432.

30. *Ibid.*, p. 435.

côté, elle se présente comme une contestation des fins injustifiées qui sont réservées à l'homme et à la création ; elle dénonce, dans la condition humaine, la contradiction et l'injustice qui sont à l'œuvre dans le monde, le mal et la mort qui minent inexorablement tous les efforts humains qui ne reçoivent aucune réponse satisfaisante. De l'autre, au nom d'un ordre meilleur auquel l'homme aspire avec passion, elle oppose un principe de justice à l'injustice ; elle revendique un sens à la vie, une transparence, une règle d'unité qui procurera le bonheur contre la souffrance de vivre et de mourir : « Ce qui manque à la douleur du monde, comme aux instants de bonheur, c'est le principe d'explication. [...] le révolté ne demande pas la vie mais les raisons de vivre³¹. »

Aux yeux de Camus, la révolte est beaucoup plus celle des enfants de Caïn que des disciples de Prométhée. La révolte que n'ont pas connue les Grecs a manifesté son non définitif quand elle a connu le Dieu personnel auquel on pouvait demander des comptes. Pour réclamer la justice, l'esclave humain s'adresse à Dieu. « Primitivement, au moins, il ne supprime pas Dieu, il lui parle d'égal à égal. Mais il ne s'agit pas d'un dialogue courtois. Il s'agit d'une polémique qu'anime le désir de vaincre³². » L'existence de Dieu ne dure cependant que le temps de la contestation : le révolté fait descendre la divinité sur le terrain des hommes humiliés, il la tire de son « refuge intemporel » et la traduit devant les hommes et leur histoire. Une fois mort par le jugement des hommes, Dieu laisse la place à la souveraineté humaine qui s'efforce de créer de ses mains fragiles un ordre plus juste. Le révolté veut défendre son bonheur terrestre et ses pauvres amours qu'il n'entend pas sacrifier à des lendemains possibles ou à un avenir transcendant hypothétique. Il se tient dans le présent et s'appuie sur ses certitudes immédiates. Mais au prix de tant d'efforts désespérés, constate l'auteur de *L'homme révolté*.

Formé à l'école de la mesure, Albert Camus impose à la révolte ce qu'il appelle ses véritables dimensions. Elle doit demeurer fidèle à elle-même. Quand elle débouche sur le meurtre, l'injustice et le mal, elle est en contradiction avec son point de départ qui est une protestation au nom de la justice et de la vie. Il y a une mesure en tout, et quand on la dépasse, on aboutit à l'échec. L'histoire est là pour prouver le mouvement qu'a accompli le pendule de la révolte : « La révolte est un pendule qui court aux amplitudes les plus folles parce qu'il cherche son

31. *Ibid.*, p. 508-509.

32. *Ibid.*, p. 437.

rythme profond. Mais ce dérèglement n'est pas complet. Il s'accomplit autour d'un pivot. En même temps qu'elle suggère une nature commune des hommes, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature³³. »

Le révolté s'efforce de conquérir quelques parcelles de signification dans un monde qui se refuse à en dévoiler. La valeur morale issue de la révolte ne se situe pas au-dessus de la vie et de l'histoire ou vice-versa, elle prend sa réalité à l'intérieur de l'histoire. Camus refuse donc de faire comme le marxisme un absolu de l'histoire, parce que, selon lui, Marx a réintroduit la faute et le châtement dans un monde qui ne se définit plus par rapport à Dieu mais par rapport à l'histoire. Camus estime que Marx maintient l'homme dans une attitude de foi et de culpabilité. Il impose la servitude de l'individu, le sacrifice de sa vie au nom des lendemains meilleurs. La croyance dans le devenir fonde son action et tous les retards de l'avènement dernier doivent être imputés à la mauvaise volonté qui paralyse la tension vers cette réalité terrestre ultime. Selon Camus, l'histoire n'est pas un tout qui se suffit à lui-même. Elle est un risque et elle ne peut justifier aucune position implacable et absolue. La philosophie du révolté met l'histoire en contestation, car il sait qu'elle est responsable en grande partie de sa douloureuse condition.

Une « sainteté » sans Dieu ?

Même si l'homme n'est pas le sujet d'une autorité supérieure au monde, il ne lui appartient pas de déterminer arbitrairement le bien et le mal. Toute action humaine doit être polarisée autour de la justice proclamée au nom de l'homme, « cette force qui finit toujours par balancer les tyrans et les dieux. Il est la force de l'évidence³⁴ ». Ceux qui optent pour l'injustice connaissent l'échec. « C'est l'évidence humaine que nous devons préserver, ajoute-t-il, [...] Si rien n'avait de sens, vous seriez dans le vrai, écrit Camus aux Allemands durant la guerre. Mais il y a quelque chose qui garde du sens³⁵. »

Camus affirme avec conviction que le châtement contre les atrocités du nazisme ne sera pas prononcé par une autorité céleste, mais par l'homme lui-même : « Je sais que le ciel qui fut indifférent à vos atroces

33. *Ibid.*, p. 697.

34. *Idem*, « Lettres à un ami allemand », dans *Essais*, p. 228.

35. *Loc. cit.*

victoires le sera à votre juste défaite. Aujourd'hui encore, je n'attends rien de lui. Mais nous aurons au moins contribué à sauver la créature de la solitude où vous vouliez la mettre. Pour avoir dédaigné cette fidélité à l'homme, c'est vous qui, par milliers, allez mourir solitaires³⁶», telles sont les dernières paroles adressées à cet ami allemand qui a choisi la voie de l'injustice et qui connaîtra plus tard la défaite du nazisme et le jugement des hommes sur ses horreurs. Selon Camus, l'homme vaincra toujours les humiliations qu'on lui impose. Mais, ce qui est regrettable, c'est que «les armes du bonheur demandent pour être forgées beaucoup de temps et trop de sang³⁷».

En écrivant *La peste*, Camus envisage la possibilité d'une «sainteté» sans Dieu, construite grâce à une volonté de solidarité humaine qui prend le parti des victimes dans la révolte contre la souffrance. Cette sainteté, il la décrit sous la forme du plus pur des humanismes. Il la fonde sur la compréhension, la fraternité, la solidarité et l'engagement qui viennent s'ajouter à cette soif de justice dont témoignent les *Lettres à un ami allemand*. Cette sainteté laïque est de loin plus humaine que cette innocence originelle que l'homme tient d'un accord charnel avec la beauté du monde qui éclipse momentanément les questions trop difficiles. Elle apparaît finalement comme une tentative sans espoir de justification de se positionner en face de la souffrance et de la mort.

Avec *La peste*, Camus atteint son but, à savoir l'élaboration d'une morale positive tout entière polarisée autour des vertus les plus nobles qu'un cœur humain puisse produire. Le «salut» auquel prétend conduire cette morale, c'est la «santé» naturelle qui ne peut que demeurer passagère. Camus le sait bien. Tout homme quand il s'envisage lucidement est un pestiféré malgré lui, et il doit se surveiller pour ne pas coller son infection aux autres. «Ce qui est naturel, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité la pureté, si vous voulez, c'est un effet de la volonté et d'une volonté qui ne doit jamais s'arrêter. L'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a le moins de distraction possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait³⁸.»

36. *Ibid.*, p. 243.

37. *Ibid.*, p. 242.

38. *Idem*, «La peste», dans *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Préface par Jean Grenier. Textes établis et annotés par Roger QUILLOT. Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 1424, «Bibliothèque nrf de la Pléiade».

La révolte pose donc en principe une condition injuste imposée aux hommes, l'existence d'une divinité responsable de tous les grands malheurs de l'homme et quelque chose de permanent à préserver en soi, et qui est frustré par une telle condition. Elle apparaît comme une contestation qui connaît un double mouvement : un mouvement négatif qui se présente comme le refus de l'injustice et de la servitude, et un mouvement positif vécu comme sous la forme d'une protestation au nom du bonheur de l'homme, d'un ordre meilleur et d'une règle d'unité qu'il faut construire.

L'attitude de l'homme révolté témoigne du renversement de la divinité au nom de la justice humaine et de l'édification d'une communauté humaine sur les débris de la communauté divine. Cette liberté conquise donne le feu vert à la construction d'une éthique bâtie sur le terrain des hommes et fondée sur le respect des limites qu'elle trace et des liens qui relient les hommes entre eux. De là vient le rejet des dérèglements passionnels, de l'injustice et de l'humiliation de l'homme, au nom de quoi que ce soit. Le monde prend la vérité de l'homme qui est sa seule vérité.

L'éthique camusienne se présente comme la quête désespérée de sens dans les cadres de l'histoire, lequel n'est pas placé ni au-dessus ni au-dessous de l'homme. Le sens du monde vient de l'intérieur de l'être humain qui réclame la satisfaction de ses désirs de transparence et d'unité. L'éthique que propose Camus valorise la création d'une solidarité, d'une unité qui ne vient pas d'en haut, mais qui se mesure à hauteur d'homme, mettant un frein aux passions égoïstes et diminuant les injustices et les souffrances. Devant le malheur, le temps est à l'oubli de soi. La construction du bonheur humain n'est pas issue d'une détermination arbitraire du bien et du mal, mais d'une saine conception de la justice qui se comprend à partir de la nature de l'homme. Les actions issues d'une telle éthique ont pour principal but de faire reculer les frontières du mal, de diminuer le malheur qui marque de son sceau la condition humaine et de créer un peu de bonheur.

Aux hommes justes, Albert Camus promet non pas la « sainteté » mais la « santé » sans cesse menacée par le bacille de la peste. Le malheur est une défaite qui s'impose à l'homme pour lui révéler la fragilité de son existence sous le soleil. La solidarité s'impose pour reculer les frontières de la souffrance et pour la diminuer le plus possible. L'éthique camusienne est fortement ancrée dans le moment présent et privée de tout motif d'espérance. La nature humaine impose à l'homme des

limites d'après lesquelles il doit régler ses actions. L'être humain sait que la mort ne vient pas sanctionner les conséquences ultimes de ses actions, mais les confondre dans leur équivalence. Voilà pourquoi Camus estime que l'homme est responsable, mais non coupable.

Pour la gouverne de sa vie aujourd'hui ?

Quels sont les principaux points proposés dans les réflexions de Camus sur la condition humaine susceptibles d'apporter un certain éclairage quant à la gouverne de sa vie ?

- « Le sens de la vie est la plus pressante des questions³⁹. » La quête de sens amène quiconque s'y engage à prendre conscience que « commencer à penser, c'est commencer d'être miné⁴⁰ ».
- La condition humaine trouve sa seule signification dans le cadre des limites terrestres. Que signifie une signification hors de la condition humaine ? Le sens du monde ne peut que venir de l'intérieur de l'être humain.
- Il y a un malentendu entre l'homme et le monde qui l'entoure. Le monde n'est pas raisonnable, il se révèle étranger à l'homme et à ses aspirations, en opposition à « ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme⁴¹ ».
- La mort, cette « aventure horrible et sale⁴² », constitue la toile de fond de l'existence sous le soleil. C'est une fatalité qui définit en partie la condition humaine. La certitude de sa mort est une des premières constatations qui fait de quiconque un homme lucide.
- Vivre consciemment sa vie au quotidien, c'est reconnaître que la mort est un point de non-retour, car après elle il n'y a plus rien. « Tout mon royaume est de ce monde », répétera, sous des formules variées, Albert Camus au cours de son œuvre.
- « Vivre, ce n'est pas se résigner⁴³. » La certitude de sa mort et son caractère inévitable doivent augmenter en l'homme son goût de vivre et l'amener à prendre la vie présente au sérieux : « [...] s'il y a

39. *Idem*, « Le mythe de Sisyphe », dans *Essais*, p. 99.

40. *Ibid.*, p. 100.

41. *Ibid.*, p. 113.

42. *Idem*, « Noces », dans *Essais*, p. 63.

43. *Ibid.*, p. 76.

un péché contre la vie, ce n'est pas tant d'en désespérer d'une autre que d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci⁴⁴».

- Fort de cette évidence, l'homme se doit de vivre sa vie d'une manière la plus authentique possible, en apprenant à vivre et à mourir. «J'aime cette vie avec abandon, écrit Camus, et je veux en parler avec liberté: elle me donne l'orgueil de ma condition d'homme⁴⁵.»
- La révolte contre sa condition constitue le fondement, mais non le but de la morale: «Accepter l'absurdité de tout ce qui nous entoure est une étape, une expérience nécessaire: ce ne doit pas devenir une impasse. Elle suscite une révolte qui peut devenir féconde⁴⁶.» Et c'est grâce à la révolte, et à elle seule, qu'on peut donner à l'existence humaine un sens relatif et toujours menacé.
- «Créer, c'est donner une forme à son destin⁴⁷.» Avec lucidité et courage, l'homme devient l'unique artisan responsable de sa vie et de sa destinée, tant personnelle que collective. «Le grand courage, estime Camus, c'est encore de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort⁴⁸.»
- Pour rester fidèle à la terre, il faut choisir la justice. Cela exige que l'homme maîtrise en lui tout ce qui conduit à l'injustice et la combatte chez les autres. «L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. [...] Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde⁴⁹.»
- Inséparable de la justice et de la solidarité, la liberté ne s'acquiert pas facilement: «[...] il serait dangereux de [...] vivre dans l'illusion que la liberté due à l'individu lui est sans effort ni douleur accordée. La liberté se mérite et s'acquiert⁵⁰.»

44. *Loc. cit.*

45. *Ibid.*, p. 58.

46. *Idem*, «Le mythe de Sisyphe», dans *Essais*, textes complémentaires, p. 1425.

47. *Ibid.*, p. 192.

48. *Idem*, «L'envers et l'endroit», dans *Essais*, p. 49.

49. *Idem*, *L'homme révolté*, dans *Essais*, p. 706.

50. *Idem*, «Actuelles 1, textes complémentaire, V», dans *Essais*, p. 1520.

- La justice est inséparable du bonheur: «Nous devons servir la justice parce que notre condition est injuste, ajouter au bonheur et à la joie parce que cet univers est malheureux⁵¹.»
- Le bonheur est la plus grande des conquêtes, celle qu'on fait contre le destin qui nous est imposé. Il se présente comme une conquête fragile et sans cesse menacée.
- Le bonheur consiste en un simple accord entre un être et l'existence qu'il mène. «J'avais fait mon métier d'homme, rappelle Albert Camus, et d'avoir connu la joie tout au long du jour ne me semblait pas une réussite exceptionnelle, mais l'accomplissement ému d'une condition qui, en certaines circonstances, nous fait un devoir d'être heureux⁵².»

51. *Idem, Carnets 11*, Paris, Éditions Gallimard 1962, p. 129.

52. *Idem*, «Noces», dans *Essais*, p. 60.

CHAPITRE

4

Que retenir pour la gouverne de sa vie?

L'œuvre de soi. Comment bel et bien vivre? Un temps pour Qohélet. Un temps pour Épicure. Un temps pour Albert Camus. Trois témoins de la condition humaine et de la vie sous le soleil. Trois hommes qui témoignent éloquemment de l'envers et de l'endroit de la condition humaine.

De ces trois témoignages, que retenir pour la gouverne de sa vie et ainsi parvenir à sculpter l'œuvre de soi, d'une belle et bonne manière, la plus lucide, libre et responsable possible? Quelle forme donner à sa vie? Certes, sa durée nous échappe, mais la qualité que nous pouvons imprimer à notre existence repose entièrement entre nos mains.

L'être humain, une énigme?

Qohélet attire l'attention sur le fait que l'être humain demeure et demeurera toujours une énigme pour quiconque s'applique à percer le mystère qui enveloppe son existence. C'est pure vanité que de prétendre avoir décrypté ou vouloir comprendre parfaitement ce mystère inaccessible aux mortels que nous sommes. L'esprit et le cœur seront toujours insatisfaits devant les tentatives d'explications qu'on pourra leur offrir pour

les apaiser. Déchiffrer avec sagesse tout ce qui se passe sous le soleil, se plaît à répéter Qohélet, c'est un dur métier donné par Dieu pour occuper le fils de l'homme, un bien triste métier qui apporte son lot de déceptions.

Albert Camus écrit avec conviction : « Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie¹. » L'auteur du *Mythe de Sisyphe* rejoint en partie Qohélet, en affirmant qu'il y a vraiment un malentendu entre les aspirations de l'être humain et le monde qui l'entoure, de telle sorte que la vie sous le soleil n'est pas « raisonnable ». Le monde se révèle étranger à l'homme et à ses aspirations. En cela, Qohélet et Camus sont frères. Tous deux s'efforcent de conquérir quelques parcelles de signification dans un monde qui se refuse à en dévoiler. « Ce qui manque à la douleur du monde, comme aux instants de bonheur, estime Camus, c'est le principe d'explication². » Toutefois, contrairement à Qohélet, Camus estime que le sens du monde n'est pas à rechercher ni au-dessus ni au-dessous de l'homme, mais à l'intérieur de l'être humain qui réclame la satisfaction de ses désirs de transparence et d'unité, alors que pour Qohélet Dieu seul en détient la clé.

Épicure ne partage pas tout à fait les points de vue de Qohélet et de Camus à ce sujet. Il enseigne que cette « vanité » ou ce « malentendu » peuvent être surmontés. Grâce à la pratique de la philosophie qui procure la juste connaissance de la nature, le sage peut se libérer des opinions fausses qui sont les principales causes des craintes et des douleurs qui accablent tout être humain et affectent la qualité de l'existence. Encore faut-il s'entendre sur la juste connaissance de la nature et sur ce que cette connaissance peut véritablement apporter à quiconque s'emploie à déchiffrer l'énigme de la condition humaine.

La mort

La mort ou plutôt la perspective de la mort est omniprésente dans l'œuvre de ces trois auteurs qui adoptent face à elle des attitudes différentes.

Pour Qohélet, la mort soulève une question fondamentale et donne à l'existence humaine un caractère dramatique : « Quel intérêt a l'homme à toute la peine qu'il prend sous le soleil ? » Face à la mort, il est inquiet,

1. Albert CAMUS, « Le mythe de Sisyphe », dans *Essais*, p. 99.

2. *Idem*, « L'homme révolté », dans *Théâtre, récits, nouvelles*, p. 508.

bouleversé, animé par des pensées sombres et tristes qui affectent en grande partie son évaluation de l'existence humaine sous le soleil. Homme de foi, il ne lui vient pas à l'esprit de se révolter contre Dieu qui impose un tel drame à l'humanité, mais il est déçu devant ce triste sort qui est imposé à tout homme comme à l'animal, qu'il soit bon ou méchant.

Épicure ne nie pas la perspective de la mort qui marque de son sceau la condition humaine. Contre la mort, écrit-il, « nous habitons, nous tous, hommes, une ville sans rempart ». Toutefois, selon lui, nous avons tort de craindre la mort. Il enseigne que c'est sottise que de craindre la mort. Le recours à la philosophie s'impose pour prendre conscience que la mort est une crainte sans objet : vivant, la mort est absente ; mort, elle ne nous affecte pas. Pour mener une vie heureuse, il importe de se libérer de la crainte de cette fatalité.

Pour Albert Camus, la perspective de la mort est omniprésente. L'auteur de *L'homme révolté* affirme que « la peine de mort généralisée définit la condition des hommes³ » et que « l'ordre du monde est réglé par la mort⁴ ». Elle rend la conscience lucide. Face à elle, il importe d'éviter toute fuite dans la consolation. Cette « aventure horrible et sale » révèle le caractère étrange de la condition humaine sous le soleil, le scandale même de l'existence. Il n'y a aucune réponse satisfaisante et apaisante face au caractère inévitable de la mort, si ce n'est la révolte contre la « condition injuste imposée aux hommes » et l'importance de demeurer lucide, les yeux bien ouverts sur le drame qui affecte tout homme conscient de la distance entre ses aspirations profondes et le monde qui l'entoure. Ainsi, la mort est le fait à partir duquel on découvre ses propres limites. Camus écrit : « Je vois équivaut à je crois et ne m'obstine pas à nier ce que ma main peut toucher et mes lèvres caresser⁵. » Dans le *Mythe de Sisyphe*, il affirme : « Oui, l'homme est sa propre fin. Et il est sa seule fin. S'il veut être quelque chose, c'est dans cette vie⁶. »

3. *Idem*, « L'homme révolté », dans *op. cit.*, p. 436.

4. *Idem*, « La peste », dans *op. cit.*, p. 1323.

5. *Idem*, *Noces*, p. 23.

6. *Idem*, « Le mythe de Sisyphe », dans *Essais*, p. 166

Dieu une question ? Dieu en question ?

Le Dieu de Qohélet est mystérieux. Il garde en lui la clé du mystère de la condition humaine, en ne permettant pas à l'homme de la déchiffrer d'une manière satisfaisante pour l'esprit et le cœur. Qohélet rejoint sensiblement Épicure quand il enseigne qu'il ne convient pas de s'engager trop vite face à Dieu, de lui manifester une piété trop sûre d'elle-même : la distance entre le ciel et la terre étant trop grande, il faut être sobre de discours quand on parle de la divinité. Le Dieu de Qohélet n'est ni un étranger ni un justicier : c'est un témoin discret de tous les moments de la vie. Le Dieu de Qohélet est imprévisible, il distribue à chacun, quand bon lui semble, les jours de ténèbres et les jours heureux, d'après des critères qui demeurent mystérieux pour l'être humain. Le Dieu de Qohélet est distant : il vit au ciel et l'homme sur la terre. Contrairement à Camus, le sage estime qu'il ne sert à rien, devant les injustices impunies dans ce monde, d'intenter un procès contre Dieu et de nier son existence car on ne peut pas s'attaquer à plus fort que soi.

Épicure enseigne que les dieux existent, mais qu'ils n'existent pas comme le croit généralement la multitude. Il constate à quel point la conception, pour ne pas dire l'utilisation des dieux, constitue un moyen de s'assurer la soumission des foules en leur inspirant la crainte. En présentant la divinité décidant avec caprice du destin des hommes, celle-ci constitue une menace angoissante pour l'individu qui s'incline apeuré devant elle et prêt à se soumettre inconditionnellement à tout pouvoir qui s'autorise de la religion. « Il ne sert à rien, écrit-il, d'acquérir la sécurité vis-à-vis des hommes si les choses qui se passent au-dessus de nous, celles qui se trouvent sous terre et celles qui sont répandues dans l'univers infini, nous inspirent de la crainte⁷. » Le Maître du Jardin estime que l'existence des dieux n'a pas à être remise en question, mais il préfère les ignorer dans la gouverne de sa vie, comme d'ailleurs les dieux l'ignorent et lui demeurent étrangers. Épicure estime en effet que les dieux ne sont pas à craindre, car ils ne s'occupent pas des affaires humaines. Ils se suffisent à eux-mêmes dans leur éternelle béatitude sans se préoccuper de ce qui arrive aux hommes. « Ce qui est bienheureux et incorruptible n'a lui-même pas de difficultés et n'en fait pas à l'autre ; ainsi il n'est affecté ni par la colère ni par la faveur ; car tout ce qui est de ce genre est dans une situation de faiblesse⁸. » L'homme vraiment pieux ne s'adresse donc pas aux dieux pour obtenir leur faveur ou

7. ÉPICURE, *Maxime* XIII.

8. *Idem*, *Maxime* I.

encore les apaiser. Une fois libérés de ce fatalisme qu'inspire la crainte des dieux, Épicure enseigne que les événements de la vie dépendent bien plus de nous que nous ne le croyions quand nous étions sous l'emprise des caprices de la divinité. Sous certains aspects, sa conception de la divinité est assez proche de celle qu'enseigne Qohélet, sans toutefois avoir le même ressort quant aux attitudes et comportements à adopter à son égard.

Quant aux rapports de Camus avec Dieu, ils ne durent que le temps de la contestation du sort réservé à l'homme. On peut observer dans son œuvre le silence d'un Dieu sourd aux attentes, aux souffrances et aux cris de ses créatures. On constate particulièrement l'indifférence de la divinité dans *Le malentendu* qui révèle la vieille angoisse que Jan ressent « au creux de son corps comme une mauvaise blessure », et qui se manifeste comme « la peur de la solitude éternelle, crainte qu'il n'y ait pas de réponse⁹ ». Il en va de même pour Maria qui reçoit un « non » retentissant à sa demande d'aide qu'elle adresse à Dieu « sourd comme une pierre » et personnifié par un vieux domestique¹⁰. D'autre part, Dieu apparaît comme injuste et cruel. Caligula qui tente d'exercer « le métier ridicule des dieux » illustre très bien cet autre visage de la divinité qui se révèle dans l'œuvre camusienne : « J'ai simplement compris qu'il n'y a qu'une façon de s'égalier aux dieux : il suffit d'être aussi cruel qu'eux¹¹. » C'est également par le biais de la souffrance que la critique de Camus à l'égard de Dieu se fait la plus virulente. Son roman *La peste* illustre très bien les réactions de Camus à cet égard où il met en scène le père Paneloux et le docteur Rieux. L'un et l'autre doivent faire face à la peste et sont ébranlés par le spectacle qu'ils estiment insupportable. L'un et l'autre sont ensemble pour souffrir et combattre la mort et le mal. L'un travaille pour le salut de l'homme, l'autre pour sa santé. Pour le premier, ce mal dépasse la mesure humaine. Il estime que l'on se doit d'accepter ce qui, aux yeux de l'homme, demeure inexplicable, parce que c'est la volonté de Dieu : « Il fallait la vouloir parce que Dieu la voulait¹² », ce qui n'empêche pas de se battre contre le mal et s'en remettre à Dieu. Le second qui « se refuse à aimer une création où les enfants sont torturés¹³ » avoue que « s'il croyait en un Dieu tout-puissant, il cesserait de

9. Albert CAMUS, « Le malentendu », dans *Théâtre, récits, nouvelles*, p. 152.

10. *Ibid.*, p. 180.

11. *Idem*, « Caligula », dans *op. cit.*, p. 67.

12. *Idem*, « La peste », dans *op. cit.*, p. 1401.

13. *Ibid.*, p. 1395.

guérir les hommes, lui laissant alors ce soin¹⁴». Il affirme : «[...] puisque l'ordre du monde est réglé par la mort, peut-être vaut-il mieux pour Dieu qu'on ne croie pas en lui et qu'on lutte de toutes ses forces contre la mort, sans lever les yeux au ciel où il se tait¹⁵».

La révolte s'impose devant la condition injuste imposée aux hommes sous le soleil. Ainsi, le révolté fait descendre la divinité sur le terrain des hommes souffrants et humiliés ; il la tire de son refuge intemporel et la traduit devant le tribunal des hommes et de l'histoire. Une fois mort à la suite du jugement des hommes, Dieu laisse la place à la souveraineté humaine qui s'efforce de créer de ses mains fragiles un ordre plus juste. Camus refuse l'espérance en une vie future parce qu'elle donne un caractère relatif à la vie présente et lui confère une valeur secondaire par rapport à l'essentiel qui est l'au-delà. L'auteur des *Noces* écrit : «[...] s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie, et de se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci». Ainsi naît le passage du royaume de la grâce à la communauté humaine où il s'agit de passer du royaume de Dieu au monde de la justice : «Il faut bâtir alors le seul royaume qui s'oppose à celui de la grâce, celui de la justice, et réunir enfin la communauté humaine sur les débris de la communauté divine¹⁶.»

Quelle éthique adopter ?

Comment réagir face au destin qui est imposé à l'homme ? Quelles attitudes, quels comportements convient-il d'adopter au cours de l'existence sous le soleil devant la perspective inéluctable de la mort ?

Quand il réfléchit sur la condition humaine, Qohélet ne se laisse pas aller à l'emballement. Il estime que tout le sort de l'homme se joue sur la terre, et dans un monde opaque, d'où l'importance de faire preuve de lucidité courageuse qui ne complique pas encore plus les choses. Ses observations l'amènent à affirmer que, pour une bonne part, l'être humain est le seul responsable de la gouverne de sa vie et de ce qu'il peut éventuellement en retirer. Pour mener bel et bien sa vie, il lui importe de faire preuve de beaucoup de réalisme et de mesure

14. *Ibid.*, p. 1320.

15. *Ibid.*, p. 1321.

16. *Idem*, «L'homme révolté», dans *op. cit.*, p. 510.

en tout. Oui, la quête de la sagesse est importante, nécessaire même, mais vouloir devenir un super-sage est une illusion, un piège qu'il faut savoir éviter.

Afin de se faire libre, Épicure enseigne qu'il faut apprendre à se suffire à soi-même. Comme Qohélet, il estime que, même si l'homme n'est pas responsable de la durée de sa vie, il est responsable de la qualité de son existence, en faisant preuve de prudence et de mesure dans les attitudes et comportements qu'il adopte pour affronter l'envers et l'endroit de sa condition. Il doit, grâce à la pratique thérapeutique de la philosophie, se libérer des fausses opinions qui sont responsables de bien des malheurs et des craintes qui l'accablent et faire preuve de vigilance dans la recherche des vrais plaisirs, en y introduisant une certaine sagesse. Il lui faut apprendre à se contenter de peu et savoir se retirer de la foule en s'aménageant avec quelques amis un jardin particulier pour atteindre la félicité.

Camus estime que vivre consciemment sa vie au quotidien est la seule attitude à adopter face à la mort inéluctable. Chez lui, comme chez Qohélet et Épicure, le moment présent, la découverte des sens et les petites choses de la vie occupent une place très importante dans la recherche du bonheur. Chez lui, comme chez Qohélet et Épicure, on rencontre la même exigence de mesure dans la gouverne de sa vie. Camus enseigne que vivre, ce n'est pas se résigner, car la révolte contre sa condition constitue le fondement, le sentiment enclencheur d'une morale animée d'une volonté de vivre sans rien refuser de la vie. Formé à l'école de la mesure, Camus impose toutefois à la révolte ses véritables dimensions. En effet, selon lui, vivre sa vie d'une manière la plus authentique et responsable possible s'inscrit dans une quête de justice, de solidarité et de liberté: « Nous devons servir la justice parce que notre condition est injuste, ajouter au bonheur et à la joie parce que cet univers est malheureux¹⁷. »

La question du bonheur

Qohélet, Épicure et Camus s'entendent sur un point précis. Tous les trois croient en la possibilité du bonheur. Ils estiment que l'être humain peut être heureux, mais à certaines conditions. La quête du bonheur dans

17. Albert CAMUS, *Carnets II*, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 129.

la quotidienneté est une affaire de mesure. Les excès de toute nature compromettent les chances de bonheur qui s'offrent à l'homme de temps à autre au cours de son existence.

Malgré les apparences, quelque chose de mystérieux en l'homme amène Qohélet à croire que l'être humain est fait pour être heureux. Il aime la vie avec passion, quand il s'applique à en déchiffrer l'énigme. Il ne sombre pas dans un pessimisme maladif qui l'amènerait à renoncer à la vie malgré plusieurs zones d'ombres qui affectent la condition humaine. La quête du bonheur est pour lui une question fondamentale. Comme dans l'œuvre de Camus, on observe chez lui une « passion déchirante pour le bonheur ». Selon Qohélet, l'atteinte du bonheur est possible. L'homme peut, malgré le côté sombre de sa condition, connaître le bonheur, mais lucidement et sans espérer que toutes ses aspirations soient comblées. Selon lui, le bonheur est à rechercher et à cueillir dans la beauté des petites choses et des événements les plus simples de la vie : « Le bonheur qui convient à l'homme, c'est de manger et de boire, et de prendre du bon temps dans tout le travail qu'il se donne ici-bas, au fur et à mesure des jours que Dieu lui donne » (5,17). Certes, ces petits bonheurs ne sont pas illimités au cours de son existence, mais quand ils se présentent pour rendre l'existence moins lourde il faut être prêt à les accueillir.

Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure écrit : « Il faut pratiquer ce qui produit le bonheur, si, quand il est présent, tout est à nous, et que nous faisons tout, quand il est absent, pour qu'il soit à nous¹⁸. » Son enseignement sur le bonheur est assez semblable à celui de Qohélet. L'atteinte du bonheur n'est possible que dans la mesure où l'on se libère des craintes et des souffrances inutiles. Le sage vit tranquille, paisible et confiant au milieu des tempêtes qui agitent son existence, car il a appris à vivre en accord avec la Nature. Épicure emploie une formule qui étonne. Ses adversaires ont fait d'elle l'objet de bien des railleries : « Le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. » En effet, selon lui, la recherche du plaisir guidée par la sagesse pratique, c'est-à-dire la prudence et la mesure, est la voie royale qui conduit au bonheur. « Il n'est pas possible de vivre dans le plaisir sans vivre de façon sensée, bonne et juste indépendamment du plaisir¹⁹ », soutient Épicure. Le Maître du

18. ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 122, 8.

19. *Idem*, *Maxime* 5.

Jardin répète souvent dans son enseignement que ce sont les plaisirs les plus simples qui sont susceptibles de conduire à une félicité plus sûre et constante.

Camus estime qu'«il n'y a pas de honte à être heureux²⁰». Le bonheur est la plus grande conquête que l'on puisse réaliser, celle qu'on fait contre le destin qui nous est imposé. L'auteur des *Noces* le présente comme «le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène. Et quel accord plus légitime peut unir l'homme à la vie sinon la double conscience de son désir de durée et son destin de mort²¹.» C'est réaliser sa condition d'homme que de jouer son rôle d'homme et de faire son métier qui est l'accomplissement, lorsque les circonstances s'y prêtent, de notre devoir d'être heureux. Les noces avec le monde procurent «une joie étrange, celle-là même qui naît d'une conscience tranquille²²». Toutefois, ces noces avec le monde ne se réalisent qu'à certaines conditions. Cela exige que l'on apprenne à consentir à la terre, à «considérer le présent comme la seule vérité». En cela, Camus rejoint bien Épicure.

La recherche des plaisirs de la vie, on la retrouve valorisée chez Qohélet, Épicure et Camus. Et tous les plaisirs que l'on peut glaner çà et là au cours de son existence sont considérés comme positifs, à condition de faire preuve de lucidité, de réalisme et de mesure.

Que retenir pour la gouverne de sa vie?

Un certain nombre de points sont à retenir comme autant d'outils facilitant la gouverne de soi afin de bel et bien vivre. Ces outils s'offrent à tout artisan qui désire donner une forme à son destin. Une forme originale témoignant de ses conquêtes fragiles, de ses solidarités et de ses rêves.

Premièrement, Dieu est Dieu, et non pas le dieu des fabrications humaines. D'où l'importance d'être très critique à l'égard de ceux qui prétendent parler en son nom. Dieu est Question et non réponse. De plus, cette Question porte en elle l'énigme de la condition et de la destinée humaines. Dieu est Gratuit. Dieu est même Inutile, car Il n'est pas nécessaire pour fonder la morale. En effet, plusieurs personnes mènent

20. Albert CAMUS, «Noces», dans *Essais*, p. 58.

21. *Ibid.*, p. 85.

22. *Ibid.*, p. 25.

leur vie d'une manière admirable, en L'ignorant totalement. À quoi Dieu sert-il? À rien. Dire qu'Il «sert» à quelque chose constitue une profanation de son Nom. «Il y a deux athéismes, affirme Simone Weil, dont l'un est une purification de la notion de Dieu²³.» Dès lors, comme le souligne pertinemment Qohélet, il faut être très sobre de discours Le concernant. Le doute, l'humilité et le silence s'imposent quand il s'agit de parler de Lui. Le plus bel hommage qu'un être humain peut Lui rendre consiste à vivre sans tricher, dignement, librement, pleinement, lucidement, et sans jamais céder sur les exigences incontournables du respect inconditionnel de la dignité d'autrui, en assumant ses responsabilités d'homme et de femme. Dieu a voulu l'être humain libre dans l'aventure risquée qu'il a entreprise avec lui. Et cette liberté, Il l'a voulue avec toutes les conséquences positives et négatives que nous pouvons constater en faisant un retour sur l'histoire de l'humanité. C'est ce qui fait la fragilité, mais aussi la grandeur de l'homme. S'adressant à Dieu, le psalmiste chante la grandeur de l'être humain: «À peine l'as tu fait comme un dieu.»

Deuxièmement, Blaise Pascal rejoint magnifiquement bien Qohélet quand il écrit: «Qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti²⁴.» D'où l'importance de refuser de définir la «nature» de l'être humain à partir d'idéologies omni-explicatives plus ou moins apaisantes pour l'esprit et le cœur. Quoique que l'on dise, quoique l'on fasse, l'être humain sera toujours une énigme que l'on ne pourra jamais résoudre de façon satisfaisante.

Troisièmement, le rapport que l'on entretient avec la mort est déterminant pour la gouverne de sa vie. Nous savons que nous devons mourir un jour. On a souvent affirmé qu'avec le langage et le rire, ce savoir particulier représente un des caractères essentiels de l'humanité. Même si Épicure enseigne avec raison que nul n'a l'expérience de sa propre mort – seule la mort de l'autre m'annonce ma propre mort – se savoir mortel constitue le fondement de l'expérience que l'homme a de

23. Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*. Paris, Union générale d'éditions, 1962, p. 116, coll. «10/18».

24. Blaise PASCAL, *Pensée*. Texte de Léon Brunschvicg. Introduction par Émile Faguet. Paris, Nelson Éditeurs, 1955, n° 72.

lui-même, parce que la perspective de la mort révèle le caractère fini de son existence. Schopenhauer a écrit : « La mort est le véritable génie inspirateur et le musagète de la philosophie. » Il va même jusqu'à écrire : « Il est même peu probable, que, sans la mort on pût philosopher. [...] l'effrayante certitude de la mort a fait son apparition en même temps que la raison²⁵. » Toutefois, la vie ne se résume pas à une simple série d'événements entre la naissance et la mort, comme une mélodie ne se résume pas à une simple succession de notes²⁶. Il nous appartient donc de jouer les événements de notre vie avec âme et passion pour la rendre belle et bonne.

Quatrièmement, l'œuvre de soi exige que l'on se fasse libre, c'est-à-dire qu'avant de s'ouvrir à autrui, on parvienne à l'autarcie qui consiste à savoir se suffire à soi-même, et à l'ataraxie, la tranquillité de l'esprit, étant bien conscient que les chaînes les plus lourdes de la servitude ne viennent pas d'autrui, mais de soi.

Cinquièmement, l'être humain est plus ou moins responsable de son bonheur, c'est-à-dire de la qualité de son existence. Comme le souligne fort bien Qohélet, le bonheur est lié à la précarité même de la vie humaine. Il se présente souvent par surcroît dans les petites choses et les événements simples de la vie. Il arrive la plupart du temps d'une manière imprévisible, lors de certains moments de « grâce ». Comme la beauté, il tient à la fragilité et à la précarité de l'existence sous le soleil. Il faut donc savoir le cueillir quand il se présente.

Sixièmement, vivre lucidement et à fond son métier d'homme ou de femme, avec toute la richesse de satisfactions et de plaisirs qu'il peut procurer à l'occasion, peut favoriser les conditions d'une relation plus autonome et finalement plus profonde avec autrui. L'ouverture à l'autre et l'engagement qui peut en découler dans une aventure risquée avec lui sont de nature à favoriser l'atteinte d'un plus grand bonheur. Le visage de l'autre ouvre ainsi la quête du bonheur aux exigences de la présence mutuelle. Fuir la foule, oui. Fuir ses vaines opinions, oui. Ne pas se sentir responsable du destin des hommes, non.

25. Arthur SCHOPENHAUER, *Métaphysique de l'amour, métaphysique de la mort*, Introduction par Martial Gueroult. Traduction nouvelle par Marianna Simon. Paris, Union générale d'éditions, 1994, p. 91, coll. « 10/18 ».

26. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*. Paris, Éditions Gallimard, 1963, p. 615.

Septièmement, l'être humain n'est finalement qu'un nœud de relations. La quête de justice, de fraternité et de solidarité permet de faire pénétrer un peu plus de lumière dans les zones les plus sombres de la condition humaine. En disant « je », je ne fais qu'affirmer une responsabilité face à autrui, et que personne d'autre ne peut assumer à ma place. L'affirmation du « je » se joue en présence du « tu » qui appelle à la responsabilité, et au « nous » convivial. Et cette responsabilité est illimitée.

Pourquoi écrire ?

Même si pour Qohélet écrire relève de la vanité, il a lui-même cédé à cette tentation. Pourquoi ? Écrire a valeur de témoignage de la vie sous le soleil. Écrire, c'est s'écrire pour d'une certaine manière défier le temps et pourquoi pas, sans succès, oser témérairement défier la mort, sa mort. L'inachèvement fait partie intégrante de l'acte d'écrire.

Écrire, pour se préparer à vivre. Écrire pour essayer de vivre, et de mieux vivre. Écrire pour se dispenser ou différer de vivre. Écrire pour se chasser sans cesse à partir des traces qu'on laisse grâce aux mots qu'on utilise pour tenter maladroitement de traduire quelque chose de soi.

Faire retraite en écriture pour atteindre quelque chose, pour céder au désir irrésistible et périlleux de chercher, et de chercher sans vraiment trouver. Comme l'a écrit Van Gogh : « Il y a quelque chose au-dedans de moi, qu'est-ce que c'est donc²⁷ ? » Écrire aussi pour se purger de quelque chose, pour « se dégager de ses toxines », comme l'a justement écrit Eugène Ionesco²⁸.

Pourquoi écrire ? Parce que la liberté se nourrit de la mémoire que l'écriture permet de conserver.

Enfin, écrire pour que chaque sourire, chaque larme, chaque rayon de soleil et chaque parfum de rose ne soient pas perdus à tout jamais. Dans son *Journal en miettes*, Ionesco affirme : « Si je fais toutes ces confidences, c'est parce que je sais qu'elles ne m'appartiennent pas et que tout le monde à peu près a ces confidences sur les lèvres, prêtes à s'exprimer

27. Vincent VAN GOGH, *Lettres de Vincent Van Gogh à son frère Théo*. Paris, Éditions Gallimard, 1953, p. 117.

28. Eugène IONESCO, *Journal en miettes*. Paris, Éditions Gallimard, 1992, p. 113, coll. « Folio/essais ».

et que le littérateur n'est que celui qui dit à voix haute ce que les autres se disent ou murmurent²⁹.» Et puis, comme l'a souligné Albert Camus : «Les mots prennent toujours la couleur des actions ou des sacrifices qu'ils suscitent³⁰.»

Cela étant, le langage, seul moyen de communiquer avec autrui, est toutefois trompeur, inadéquat, mensonger et inutile, expression de notre finitude. Paradoxe que tout cela!

29. *Ibid.*, p. 28.

30. Albert CAMUS, «Lettres à un ami allemand», dans *Essais*, p. 233.

CHAPITRE

5

L'itinérance: une introduction à l'éthique

*Ah ! la vie nous est donnée
pour qu'on la vive.*

Ionesco

L'œuvre de soi, la gouverne de sa vie, la vie belle et bonne sous le soleil, appellent la réflexion éthique¹. Une réflexion sur les conditions d'exercice de son métier d'homme ou de femme. Une réflexion sur ce que l'on peut en tirer pour atteindre un certain bonheur. Un bonheur à la mesure de ses capacités et des limites qu'elles imposent à quiconque s'emploie à résoudre l'énigme de la condition humaine. Aristote enseignait avec conviction que bien vivre et bien agir permettent d'atteindre le bonheur, un certain bonheur à la mesure de l'homme.

«L'expérience profonde n'a pas de mots. Plus je m'explique, moins je me comprends²», confie Eugène Ionesco dans son *Journal en miettes*. Cette expérience profonde, c'est celle de la vie. Selon lui: «Vivre sa vie: c'est vivre le monde à sa façon, d'une autre façon, d'une façon inattendue, comme les autres et pas comme les autres³.» Alors, comment dire l'éthique qui renvoie à cette expérience profonde? Quel langage convient-il d'utiliser pour la traduire?

1. Ce chapitre a fait l'objet d'une première ébauche dans la revue *RÉSEaux* (Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique). Pierre FORTIN, «Le souci éthique», dans *RÉSEaux*, n^{os} 82-83-84 (1998), p. 41-50.

2. Eugène IONESCO, *Journal en miettes*. Paris, Éditions Gallimard, 1992, p. 105, coll. «Folio/essais».

3 *Loc. cit.*, p. 43.

L'homme, ce « comédien de l'univers⁴ » est « celui qui mesure⁵ ». Il « s'appelle l'homme, parce qu'il évalue⁶ », a écrit Nietzsche. Comment donc mesurer ? Comment donc évaluer ? Voilà le propre de l'éthique.

En morale comme en éthique, pour parler, penser et agir, nous utilisons des concepts dont nous sommes nous-mêmes l'enjeu. En effet, quand nous nous préoccupons de déterminer les règles qui doivent guider notre agir, quand nous tentons de traduire l'éthique comme recherche du bonheur et du plaisir, création de soi, expression de la liberté et de la responsabilité, nous nous insérons dans un jeu particulier : le jeu du bien et du mal au cours duquel nous nous risquons et nous risquons la liberté et la responsabilité.

Dans les moments de grande lucidité, nous prenons particulièrement conscience que nous maîtrisons difficilement ce jeu de langage qui soumet à la question notre existence et notre condition d'homme. Jeu de funambule qui donne le vertige. Jeu où nous nous jouons. Jeu au cours duquel nous sommes ramenés tantôt dramatiquement, tantôt d'une manière euphorique, à la fois à ce qu'il y a de plus intime en nous et à ce qui nous arrache à nous-mêmes. Jeu risqué, au cours duquel l'écheveau de notre être se fait et se défait.

Le langage de l'éthique permet d'exprimer notre métier d'homme ou de femme dans le tissage et le métissage de nos désirs. « L'homme, a aussi écrit Nietzsche, est matière, fragment, superflu, argile, boue, sottise, chaos, mais il est aussi créateur, sculpteur et marteau impitoyable⁷... » Dans ce travail d'autocréation, loin de s'opposer à la raison, le désir lui donne l'élan nécessaire pour appréhender le monde et y inventer du sens. Les mots apparaissent comme autant de creusets où se forgent des possibles. Ils naissent dans le tohu-bohu, la confusion, le tumulte, le tourbillon de sens que provoque le désir.

Ludwig Wittgenstein a magnifiquement écrit que l'éthique vise un « au-delà du monde » et qu'elle témoigne éloquemment de cette tendance en l'homme « à donner du front contre les bornes du langage⁸ ».

4. Friedrich NIETZSCHE, « Humain trop humain » II, n° 14, dans *Œuvres*, tome 1. Édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Ridier. Paris, Éditions Robert Laffont, 1993, p. 835.

5. *Ibid.*, n° 121, p. 839.

6. *Idem*, « Ainsi parlait Zarathoustra », dans *op. cit.*, tome II, 1, p. 328.

7. *Idem*, « Par-delà le bien et le mal », dans *ibid.*, n° 225, p. 672.

8. Ludwig WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations suivies de Conférence sur l'éthique*. Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 155, coll. « Les essais, clx ».

Voilà pourquoi, dans le langage éthique, l'être humain joue et se joue. En effet, quelles que soient les formulations qu'il emploie pour se définir et faire du sens, il est bien obligé de reconnaître tôt ou parfois trop tard, qu'il est à la fois sujet du jeu et sujet au jeu.

Le langage de la morale et de l'éthique

Il est important de distinguer la morale de l'éthique⁹. Le langage de la morale n'est pas celui de l'éthique. André Jacob note avec pertinence que la morale est de l'ordre de la « pression », alors que l'éthique est « expression¹⁰ ». Qu'est-ce à dire ? Alors que la première s'articule autour de la dualité bien/mal, la seconde, pour employer le titre d'un ouvrage de Nietzsche, renvoie au-delà du bien et du mal.

La morale secrète la norme, la règle ; l'éthique, quant à elle, s'articule à la valeur. Ainsi, selon Jacob, « [...] à la dualité pression normative/ réalité empirique, l'éthique tend-elle à substituer l'unité complexe, tantôt spontanée, tantôt élaborante, de l'expression, qui est un dépassement impératif de la pression¹¹ ». Le langage de l'éthique sera donc celui qui invite à la création, à la création de soi, avec autrui le plus possible, dans l'aménagement d'un espace de convivialité, car le rapport à soi se joue d'une belle et bonne façon dans l'accueil d'autrui et l'ouverture au monde.

Envisagée sous l'angle de l'éthique, la morale est problématique. En effet, comme Nietzsche le soulignait avec conviction : « Par la morale, l'individu est instruit à être fonction du troupeau et à ne s'attribuer de la valeur qu'en tant que fonction. [...] La moralité, c'est l'instinct grégaire chez l'individu¹². » Toutefois, grâce à l'arrachement que provoque l'éthique, il peut s'échapper courageusement de la force de gravitation de la norme et tenter plus ou moins heureusement de s'exprimer dans un art de vivre qui lui est propre. Contrairement à la morale qui le pousse à se conformer en tout point à la norme, l'éthique l'invite à faire de sa vie une création personnelle à partager le plus possible avec autrui.

9. Pierre FORTIN, *La morale, l'éthique, l'éthicologie. Une triple façon d'aborder les questions d'ordre moral*. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 1995, p. 35-70.

10. André JACOB, *Cheminements – de la dialectique à l'éthique*. Paris, Les Éditions Anthropos, 1982, p. 169

11. *Loc. cit.*

12. Friedrich NIETZSCHE, « Le gai savoir », n° 116, dans *op. cit.*, tome II, p. 127.

En tant que travail de création, l'éthique est par conséquent une entreprise complexe et pleine d'écueils. Elle s'élabore, au-delà de la dichotomie du bien et du mal, à la fois comme affirmation et négation de la norme. Mais il y a plus. Contrairement à la morale qui s'exprime sous le couvert du dogmatisme, l'éthique échappe à toute entreprise de systématisation. Ainsi, comme la poésie, elle apparaît telle une lumière projetée sur l'ombre des choses et de la condition humaine, et contribue, dans une certaine mesure seulement, à tirer d'elles un peu du mystère qu'elles renferment. Cette entreprise n'est toutefois jamais terminée. De génération en génération, les hommes et les femmes se succèdent sans jamais mettre fin à cette quête de sens qui leur échappera toujours. Faut-il comme Qohélet conclure à la vanité de cette entreprise ? Pas tout à fait.

Aristote relève pertinemment dans *l'Éthique à Eudème* qu'en éthique l'objet de recherche ne réside pas « seulement dans la connaissance des choses [...] [mais dans] son acquisition et sa mise en pratique¹³ ». D'où la difficulté que doit surmonter le langage de l'éthique. Cette réflexion de Ionesco illustre très bien ce problème : « Le mot ne montre plus. Le mot bavarde. Le mot est littéraire. Le mot est une fierté. Le mot empêche le silence de parler. Le mot assourdit. Au lieu d'être action, il vous console comme il le peut ne pas agir. Le mot use la pensée. Il la détermine¹⁴. »

Tout en reconnaissant la limite des mots, quels sont les plus appropriés pour parler et dire l'expérience déterminante que suscite l'éthique, et ce, d'une manière la plus convenable possible, tout en veillant à ce qu'ils « montrent » le plus possible, qu'ils ne « bavardent » pas impunément, qu'ils n'« assourdissent » pas trop, et surtout qu'ils poussent à agir ?

Le sens de la condition humaine demeurera toujours une énigme pour quiconque s'emploie à le rechercher. Prétendre comprendre, en plus d'être un leurre, c'est s'arrêter de penser, vouloir figer et fixer définitivement la perception de la condition humaine dans des formules apaisantes pour l'esprit et le cœur. Mieux vaut se tenir sur la corde raide de la question et éprouver le vertige qu'elle provoque que de s'installer confortablement dans l'existence en évitant toute remise en question.

13. ARISTOTE, *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé. Paris et Montréal, Librairie philosophique J. Vrin et les Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 46.

14. Eugène IONESCO, *Journal en miettes*, p. 106.

Le souci éthique

Malgré son obscurité, quel est le mot qui convient le mieux pour décrire et qualifier le travail de création qu'appelle l'éthique et ce qui l'anime ? C'est le souci. Malgré sa relative ambiguïté, ce mot permet, dans une certaine mesure, de nommer et d'appréhender le plus lucidement possible les enjeux en cause dans le jeu de langage qu'on utilise au-delà de la force de gravitation de la norme et de la règle, pour parler de la condition humaine sous le soleil et donner un sens à ses actions.

L'éthique, un souci. Un souci bien particulier. Un souci tantôt fait d'étonnement, tantôt de déception; tantôt de souffrance, tantôt de joie et d'admiration. Un souci que l'on éprouve comme témoin et acteur, et que l'on vit en sa chair et en son esprit au cours du temps, dans le frottement à autrui et dans l'expérience des choses. Un souci qui se vit tantôt comme l'expression d'un certain mal d'être, tantôt comme la manifestation d'un bel et bien être.

Par son corps, l'homme appartient au monde et il est capable d'altérité. L'éthique, langage du corps. Du corps, tissu de narration. Du corps paralysé de réalisme. Du corps, fiction inachevée. Du corps, tissu d'actions, de passions et d'aventures. Du corps nié, morcelé, meurtri, blessé, affamé, épuisé, perdu... Du corps désiré, caressé, aimé... « Ton jugement "cela est bien", a écrit Nietzsche, a une préhistoire dans tes instincts, tes penchants, tes anticipations, tes expériences et tes inexpériences¹⁵. »

Dans l'exercice de son métier d'homme ou de femme, quelles sont les principales caractéristiques du souci éthique qui se manifeste comme prise de conscience de la fugacité du monde, expression d'une sensibilité radicale et exigence de transcendance ?

Dans un monde instable

Montaigne écrit à propos du monde divisé et instable qui fut le sien : « Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse [...] La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant¹⁶. » Nous pourrions faire la même constatation à notre

15. Friedrich NIETZSCHE, « Le gai savoir », n° 116, dans *op. cit.*, tome 1, p. 195.

16. Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Tome III. Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris, Librairie générale française, 1992, p. 25.

époque. En effet, en ce début du xxi^e siècle, tout bouge également. On a l'impression qu'il n'y a plus rien de stable. Que faire alors dans cette « branloire » qui se manifeste autant en nous qu'autour de nous ?

Montaigne estimait qu'il ne lui appartenait pas, face à la mouvance des choses, de « peindre l'être », mais de « peindre le passage¹⁷ ». N'appartient-il pas à celles et ceux qui sont animés par le souci éthique d'exercer ce beau métier auquel s'est consacré Montaigne, lequel consiste à s'employer à peindre le passage de notre monde ? Et à peindre ce passage à la manière des utopistes dont le travail consiste à donner à penser, pour inviter à agir.

Qu'y a-t-il de particulier dans le passage qui est le nôtre ? Nous constatons de plus en plus que l'humanité est bien fragile et que nous avons en nos mains de quoi la détruire ou encore la transformer profondément. De nos jours, la question de l'existence de l'humanité n'est plus posée comme un postulat au départ de la réflexion éthique, mais comme un projet menacé par les hommes eux-mêmes. Contrairement à Aristote qui, dans son éthique, évoque le propre de l'homme pour donner sens et finalité à l'action, nous prenons dramatiquement conscience que l'homme n'a plus de propre dans notre univers culturel. En effet, l'homme fait l'objet d'un passage : il est à faire ; il devient, deviendra ou ne deviendra pas, selon que nous veillerons ou pas à la survie de l'humanité.

Dans un monde qui valorise l'efficacité, l'efficience, la performance, la qualité totale, le zéro défaut, l'humanisme traditionnel est-il inconvenant ? Dans un monde profondément marqué par la révolution technologique, l'humanisme traditionnel est-il impuissant pour contrer les effets pervers des avancées phénoménales de la technologie ? Après avoir constaté le vide éthique actuel, Hans Jonas plaide en faveur de l'élaboration d'une éthique totalement nouvelle en rupture avec la tradition éthique occidentale, afin de promouvoir et d'assurer à l'être humain la préservation de l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir. Il écrit : « La technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir¹⁸. »

17. *Loc. cit.*

18. Hans JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Traduit de l'allemand par Jean Greisch. Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 24.

On nous répète fréquemment que nous vivons une période historique complexe ; fascinante, selon les uns, inquiétante, selon les autres. Une période marquée par trois phénomènes majeurs que sont la mondialisation des marchés, la révolution informatique et les grandes avancées dans le domaine de la génétique. Ces phénomènes, estime-t-on, ont un impact considérable non seulement sur les plans social, économique, politique et culturel, mais aussi sur le statut même de l'être humain, sur sa « nature ». Dans un ouvrage intitulé *L'homme est-il en voie de disparition ?*, Jean-Claude Guillebaud écrit à ce sujet : « La mondialisation de l'économie désagrège les anciennes régulations, nationales et sociales ; le triomphe du numérique et de la cyberculture nous précipite dans un univers virtuel plus étrange encore (et plus inconnu) que ne pouvait l'être, jadis, l'Amérique des découvreurs du Nouveau Monde ; plus radicalement encore, la révolution génétique – qui ne fait que commencer – bouleverse les rapports que l'homme entretenait avec lui-même. C'est sur sa propre identité, désormais, sur l'espèce et ce qu'il y a d'humain en chacun, qu'il peut intervenir¹⁹. »

Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote soulève la question suivante : « Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir²⁰ ? » Il répond ainsi : « [...] de même qu'un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie du corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, une fonction déterminée²¹ ? » Au cours de l'histoire de la tradition éthique occidentale, on a constamment repris cette même question : quel est le propre de l'homme ? On y a répondu de bien des façons. Toutefois, quelle que soit la réponse qu'on a apportée à cette interrogation, on a toujours référé à l'existence d'une nature humaine immuable. Jusqu'à présent, toute l'éthique occidentale repose sur cette certitude ou cette croyance que l'être humain a un « propre » qui le distingue des animaux et des choses qu'il rencontre dans son environnement, et qui constitue sa spécificité et, par conséquent, sa supériorité. Revenons à Hans Jonas

19. Jean-Claude GUILLEBAUD, *L'homme est-il en voie de disparition ?* Montréal, Éditions Fides, 2004, p. 9-10, coll. « Les grandes Conférences ».

20. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979, Livre 1, 6, p. 57.

21. *Loc. cit.*

qui écrit : « Nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même²². »

Au secours la génétique ?

L'être humain est un être imparfait, fragile et imprévisible. Il pleure, rit, chante, aime, hait, doute, rêve, se révolte. Il est fatigable et sujet à la maladie ; il est capable du meilleur comme du pire ; il vieillit et il meurt. Quant à eux, les robots sont manipulables, et les machines contrôlables à volonté. Faudrait-il programmer l'être humain de façon à le rendre plus performant et même meilleur moralement ?

Une voie s'offre alors pour quiconque caresse ce rêve funeste : la génétique et ses promesses. Permettra-t-elle d'atteindre enfin la perfection humaine, sur les plans physique et moral ? Permettra-t-elle de nettoyer à la source les cellules de reproduction de façon à produire un être humain correspondant pleinement aux exigences de ses géniteurs ou pire encore de quelque pouvoir obscur ? L'information que recèle le génome humain conduira-t-elle les chercheurs, non seulement à enrayer les maladies, mais à faire disparaître les traits indésirables de la personnalité ? Mieux vaut un être humain imparfait qu'un homme en tout point conforme à des critères de perfections morales et physiques arbitraires. Et puis, qui déciderait alors que tel ou tel individu à naître devrait les posséder ?

Une éthique de l'itinérance

Comment donc concevoir l'éthique, un peu à la manière des impressionnistes qui captent le passage de la lumière sur les objets ? Quelle lumière projeter sur notre temps, profondément marqué par la mondialisation des marchés et la pensée unique qu'elle véhicule, la cyberculture et son monde virtuel ainsi que la révolution génétique avec ses avancées inquiétantes, pour ne pas dire troublantes ?

22. *Ibid.*, p. 26.

L'art au secours de l'éthique ? « L'art apporte, selon Ionesco, une petite, toute petite lueur, une petite lueur grisâtre, un tout petit début d'illumination, noyé dans le bavardage²³. » Il en va de même pour l'éthique. Comment dès lors exprimer l'éthique dans un langage qui n'enferme pas celui ou celle qui s'en préoccupe dans l'univers clos de l'affirmation ou de la négation ? Comment la dire en se tenant sur la « branloire » d'une question qui nous échappe, et qui nous échappera toujours ?

L'un des problèmes majeurs qui se pose à nous c'est manifestement celui de notre devenir comme humanité. C'est sur ce terrain que doit s'exprimer le langage de l'éthique. Kostas Axelos attire l'attention sur le fait que « le pouvoir de l'éthique réside dans sa problématisation²⁴ ».

En empruntant des chemins différents, Paul Ricoeur en vient à la conclusion suivante : « La réorientation du problème éthique à partir du désir d'être et non plus de l'obligation pure, nous permet de poser en termes nouveaux, la question du noyau [...] de l'éthique²⁵. » D'où l'idée d'itinérance.

L'itinérance porte en elle l'insatisfaction, l'inquiétude, l'anxiété, l'angoisse même parfois. Elle permet de cheminer constamment au sujet de la question et de concevoir des buts qui ne peuvent être que provisoires. En ce sens, c'est la faim et non la fin qui anime d'abord la pratique de soi et la pratique sociale qui lui est étroitement reliée. Comme le soulignait Edgar Morin dans son ouvrage *Introduction à une politique de l'homme*, l'éthique de l'itinérance nous amène à considérer que la « finalité est dans la route », et elle nous conduit à une « dévalorisation relative des idées de but et de solution²⁶ ».

En contexte d'itinérance, l'éthique joue une triple fonction : 1) elle suscite l'inquiétude, le doute, le soupçon ; 2) dans toute situation problématique, elle révèle l'existence de possibles latéraux ; 3) elle permet à l'imaginaire de mordre dans le réel, pour changer le cours de choses qui perd de ce fait son caractère inexorable.

23. Eugène IONESCO, *op. cit.*, p. 105.

24. Kostas AXELOS, *Pour une éthique problématique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 116.

25. Paul RICOEUR, « Demythiser l'accusation », dans XXX, *Demythisation de la morale*. Paris, Les Éditions Aubier-Montagne, 1965, p. 53.

26. Edgar MORIN, *Introduction à une politique de l'homme*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 53, coll. « Politique », 29.

La prise de conscience de la fugacité du monde

Le souci éthique garde constamment à l'état de veille la prise de conscience aiguë de la fugacité de la vie, des êtres humains et des choses. Il est ainsi à l'origine d'un apprentissage bien particulier, à savoir celui d'apprendre à vivre.

Face aux conséquences de la fragilité de son être, de celui d'autrui et des choses qui constituent son décor, on devient conscient de sa vulnérabilité comme de celle d'autrui et du caractère paradoxal de la vie. Le souci éthique s'exprime donc particulièrement bien dans le « langage du passage », ce langage des nomades que nous sommes, de génération en génération depuis l'aube de l'humanité. Les choses qui nous entourent et que nous estimons à tort posséder, les êtres avec qui nous vivons, qui nous aiment et que nous aimons, que nous détestons et qui nous le rendent bien, ne nous sont, selon l'expression stoïcienne, que prêtés pour un temps. Cultiver lucidement le souci éthique, c'est apprendre à mourir pour vivre pleinement. C'est apprendre à se dépouiller progressivement de ses avoirs trop encombrants pour se faire soi-même libre. Et libre pour aller à la rencontre d'autrui.

Eugène Ionesco est, dans une certaine mesure, frère de Qohélet et de Camus quant aux réactions que l'on peut avoir face à la mort. Il écrit à ce sujet : « Je n'arrive pas à comprendre comment il se fait que depuis des siècles, des siècles, des siècles les hommes acceptent de vivre ou de mourir dans ces conditions intolérables. Accepter d'exister avec la hantise de la mort, dans la guerre, dans la douleur sans réagir véritablement, hautement, définitivement. Comment l'humanité a-t-elle pu accepter d'être là, jetée là, sans aucune explication. » Il poursuit avec conviction : « Nous sommes pris dans une sorte de piège collectif et nous ne nous révoltons même pas sérieusement. Toutes les philosophies, toutes les sciences n'ont pas pu nous donner les clés du mystère. » Il ajoute : « Je suis là, moi, homme il faut que j'accepte l'inacceptable : je ne veux pas faire la guerre, je la fais ; je veux savoir, je ne sais rien. Si je finis par aimer cette existence dans laquelle je suis plongé, je souffre parce qu'on me la retire. J'ai des forces, elles s'épuisent, je vieillis et je ne veux pas vieillir, je meurs et je ne veux pas mourir. C'est cela l'in vraisemblable : aimer une existence que l'on m'a imposée, qui m'est prise au moment où je l'ai acceptée. » Ionesco conclut en ajoutant : « Depuis des milliers et des milliers d'années les mêmes questions se sont posées des milliers de fois ; à tel point elles se sont posées qu'il est devenu ridicule

de les poser, qu'elles se sont usées avant qu'on ait pu avoir le moindre début de réponse²⁷. » L'énigme de l'existence humaine demeure toujours présente. Et il importe qu'il en soit ainsi.

L'humanité a toujours été à la recherche de la fontaine de jouvence, en quête d'une éternelle jeunesse, alors que les avancées actuelles dans le domaine des biotechnologies assurent progressivement une vieillesse plus longue et, qui sait, un jour, promettent-elles une « éternelle » vieillesse. Il faut oser soulever la question : l'éternité – la prolongation pure et simple de la quantité de temps – est-elle souhaitable ? La vie, ce n'est pas le temps, plus ou moins de temps ; ce n'est pas non plus l'existence qui nous glisse entre les doigts ; la durée au cours de laquelle nous ne faisons que « chiquer » du temps.

La question de la mort ne doit pas faire oublier l'impact positif qu'elle peut avoir pour la gouverne de soi et l'expression d'un art de vivre. La maladie, la souffrance et même la mort possèdent, entre autres, une force de vie extraordinaire. Elles recèlent une puissance de révélation peu commune de l'essentiel : elles mettent au jour l'essentiel du rapport au monde et à autrui, où les illusions sont démaquillées. À bien y réfléchir, comme l'ont mentionné plusieurs sages, la mort n'est d'ailleurs pas un moment unique. Au cours de son existence, un individu connaît une série d'événements comme la souffrance, la maladie et la vieillesse qui le font passer, comme la mort, d'un état à un autre. La mort se mêle et se confond partout à la vie. Avec un brin d'humour, Ionesco écrit : « On meurt de faim. On meurt de soif. On meurt d'ennui. On meurt de rire. On meurt d'envie. On meurt de peur. On meurt à la guerre bien entendu. On meurt de maladie. On meurt de vieillesse. On meurt tous les jours²⁸. »

L'expression d'une sensibilité radicale

Le souci éthique tient aussi à une sensibilité particulière qu'on peut désigner comme la sensibilité radicale. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de la sensibilité qui, à la suite d'une expérience déterminante, permet de voir le monde d'une autre manière, de le sentir différemment, d'entendre autrement tous les sons qui s'en dégagent, de ressentir d'une autre

27. Eugène IONESCO, *Journal en miettes*, p. 44-45.

28. *Ibid.*, p. 148.

manière la texture des choses, de goûter pleinement à tous les fruits qu'ils offrent et de tisser d'une autre couleur un certain nombre de ses relations interpersonnelles.

Quand on parle de souci éthique, on se réfère à un état d'esprit particulier, celui d'être absorbé et préoccupé par la question du sens. Question du sens qui n'advient pas d'abord et uniquement de la raison pure, mais de l'éveil des sens. Des sens grâce auxquels on ressent, éprouve, subit ou souffre, pour le bonheur et le malheur de la raison. On appréhende plus ou moins justement le monde, selon que la raison sait s'approprier l'expérience que les sens impriment sur le corps.

L'éthique n'est pas d'abord une affaire de raison, mais une émotion que l'on éprouve face à autrui, au monde et aux êtres qui le composent. Cette émotion se fait par la suite complice de la raison dans l'expression d'un art de vivre. Faut-il répéter avec Nietzsche que « [l]es morales ne sont, elles aussi, qu'un langage figuré des passions²⁹ » ? D'où l'importance de la dimension rationnelle de l'éthique pour favoriser un regard lucide sur les règles et les normes qu'elles secrètent.

La plupart des théories morales enseignent qu'il faut vivre selon la raison. Dans l'histoire de la réflexion morale, les sentiments et les passions sont dévalorisés, voire suspectés chez la très grande majorité des moralistes : les sens font illusion, et les hommes ne perçoivent de la réalité que des apparences déformées par leurs perceptions sensorielles. On considère que c'est à cause d'elles que l'homme se rapproche de la bête. En revanche, la raison, estime-t-on, le distingue de l'animal, en ce qu'elle lui permet de vaincre ses passions, qui sont assimilées au péché, à l'erreur, à la subjectivité ou aux intérêts bas et mesquins.

Pourquoi opposer aussi radicalement les sentiments et la raison ? Pourquoi ne pas plutôt les considérer comme une richesse extraordinaire pour la gouverner de sa vie ? Les sentiments et la raison, loin de s'opposer, peuvent se compléter magnifiquement bien dans l'expression d'un art de vivre. À quoi bon la raison, sans les élans de la passion ! À quoi bon la raison sans la chaleur des sentiments ! À quoi bon la raison sans la couleur des émotions !

29. Friedrich NIETZSCHE, « Par-delà le bien et le mal », dans *op. cit.*, Tome II, n° 134, p. 433.

Ce qui constitue le propre de l'être humain, et c'est ce qui fait sa noblesse, c'est précisément qu'il n'est pas qu'un être rationnel. « Les passions [...] forment le tissu même du rapport au monde, tel qu'il se réfléchit en l'homme dans les jugements qu'il est amené à porter sur les choses comme sur les façons qu'il a de les voir³⁰. » Dans ses *Réflexions sur les passions*, David Hume a magnifiquement écrit : « L'esprit humain, considéré par rapport aux passions, ne ressemble pas à un orgue, dont le son s'arrête subitement dès qu'on cesse de souffler. Il ressemble à un instrument à cordes, qui après chaque coup qu'on lui imprime conserve ses vibrations pendant un certain temps, et dont le son se perd par degrés insensibles³¹. »

Et puis, on a généralement associé la passion à la passivité, alors que se cache en son sein un extraordinaire dynamisme pouvant favoriser la créativité. Dans la passion, il y a la souffrance, la joie, le feu, la chaleur, la flamme, qui sont autant d'éléments, pouvant favoriser la création. Dans la passion, il y a la vie, toute la vie... jusqu'à la mort.

Le souci éthique tient peut-être aussi à un art particulier, celui dont parle David Hume, et qui s'apparente à l'utopie : « Il y a un art de déguiser les choses qui produit les grandes passions : on couvre une partie de l'objet d'une ombre légère, qui en laisse entrevoir assez pour nous prévenir en sa faveur, et qui en cache assez pour donner libre cours à l'imagination. Deux choses contribuent ici à accélérer le mouvement des esprits et à donner plus de vie à la passion ; la première c'est l'incertitude, compagne inséparable de l'obscurité, la seconde, l'effort de l'imagination, qui tend à compléter une idée qui n'est qu'ébauchée³². »

L'introduction d'une parole

À l'origine de la dynamique morale et éthique, on retrouve trois interdits. Trois interdits qui ont permis et permettent encore à l'humanité de survivre, de vivre et d'aspirer au mieux-vivre. Il s'agit des interdits du meurtre, de l'inceste et... du mensonge. Nos morales en portent plus ou

30. Michel MEYER, « Introduction : Hume ou la passion pour la passion », dans David HUME, *Réflexions sur les passions*, Paris, Librairie générale française, 1990, coll. « Classiques de philosophie », p. 9.

31. David HUME, *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Traduction, préface et notes d'André Leroy. Paris, Aubier, 1983, p. 69.

32. *Ibid.*, p. 112.

moins manifestement les marques dans les valeurs qu'elles véhiculent et les règles qu'elles contiennent. La fonction particulière et complémentaire de chacun de ces trois interdits consiste à introduire de la parole et, ce faisant, à ouvrir des espaces facilitant l'expression de la liberté.

La parole libératrice de l'interdit est à la fois génératrice et expression d'une difficile liberté sans cesse à conquérir face aux forces mortifères qui menacent l'éclosion et les diverses manifestations de la vie. Elle est porteuse de vie, en ce qu'elle soulève, dans une situation problématique, la question des rapports à l'autre et aux autres. Rapports menacés par des forces mortifères quand l'autre est nié comme autre, quand il est objectivité, privé de son identité, quand on lui refuse d'occuper le territoire qui lui est propre.

La fonction particulière et complémentaire des interdits du meurtre, de l'inceste et du mensonge consiste précisément à « inter-dire », c'est-à-dire à faire surgir une parole qui questionne et provoque une fissure dans l'assurance et l'enfermement de l'affirmation ou de la négation.

Le propre de l'interdit du meurtre, c'est d'assurer à l'autre les conditions minimales d'existence ; le propre de l'interdit de l'inceste c'est de lui permettre d'exister comme autre, lui ouvrant ainsi le champ du social et l'accès à l'universel ; le propre de l'interdit du mensonge, c'est de lui assurer les relations de confiance qui lui sont indispensables pour s'épanouir en société. Mentir est une forme de lâcheté, une crainte des autres, avec lesquels on ne communique plus. En tant que trois expressions du « non » nécessaire pour aller vers l'autre, chacun de ces trois interdits ouvre par conséquent des possibilités d'existence, des espaces de création, des projets de convivialité qui trouvent leur expression plus ou moins heureuse dans les différentes morales qui sollicitent notre adhésion.

Le propre du souci éthique est précisément de rendre possible l'expression de ces trois interdits en faisant advenir une parole, de la parole, et de faire en sorte que cette parole puisse ouvrir l'espace nécessaire à l'éclosion d'une morale ouverte.

Le triple rapport à la transcendance

Par sa nature même, l'éthique appelle la transcendance. Elle s'inscrit dans la dynamique d'une triple forme de transcendance que constituent 1) la création de soi depuis et au-delà de la norme, 2) le rapport à l'autre qui provoque l'ouverture du sens et 3) le « pas encore » qui ouvre des possibles.

La création de soi d'abord. Nietzsche a affirmé que l'homme est ce « quelque chose qui doit être transformé³³ ». Ionesco s'est posé les questions suivantes : « Qui suis-je ? "Je" est-il et si "je" est où vais-je ? Qu'est-ce que je fais, que fais-je ici, que dois-je faire ? Depuis toujours je me pose ces questions, depuis toujours au pied du mur. Depuis toujours devant la porte verrouillée. Il n'y a pas de clé. J'attends la réponse alors que je devrais la donner moi-même, l'inventer. J'attends toujours un miracle qui ne vient pas³⁴. » Dans *L'être et le néant*, Jean-Paul Sartre soulève une question incontournable : « Mais qui sommes-nous donc si nous avons l'obligation constante de nous faire être ce que nous sommes, si nous sommes sur le mode d'être de devoir être ce que nous sommes³⁵. » Selon Sartre, l'homme se manifeste comme existant « à distance de soi » et il est amené, par une nécessité ontologique, à se dépasser, à s'inventer. Son existence, il doit la vivre « en représentation ». La réponse à la question sartrienne surgit donc d'elle-même : « Exister, c'est d'abord jouer. L'homme pour se réaliser doit « jouer à l'être³⁶ ». Par conséquent, on peut considérer le langage de l'éthique comme une des expressions privilégiées de ce jeu de création, en ce qu'il exprime précisément ce dépassement de l'être.

L'éthique appelle à la transcendance, ce dépassement d'être que nous avons à réaliser dans le travail pénible, sans cesse à reprendre, de libération des chaînes qui nous font si mal, et que nous nous imposons à nous-mêmes. Dans cette prison intérieure que nous érigeons au fil des ans, sans trop nous en rendre compte, ces chaînes constituent autant d'obstacles à l'ouverture et à l'accueil d'autrui. L'éthique, appel à la transcendance, dans la rencontre d'autrui, dans l'expression de la différence, dans le jeu de la sollicitude, de la tendresse et de l'amour.

33. Friedrich NIETZSCHE, « Ainsi parlait Zarathoustra », dans *op. cit.*, 1, n° 3, p. 291.

34. Eugène IONESCO, *op. cit.*, p. 171-172.

35. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 98.

36. *Ibid.*, p. 99.

Dans l'organisation de la cité, l'éthique doit manifestement adopter le langage de la responsabilité, qui nous renvoie au poids à assumer, personnellement et collectivement, le plus lucidement et le plus courageusement possible, dans la lutte pour plus de justice. Sur le terrain politique, le langage de l'éthique emprunte celui de l'indignation, de la contestation, de la révolte même, face aux injustices, aux humiliations, aux atteintes plus ou moins subtiles faites à la dignité humaine. L'éthique appelle à la solidarité à l'égard des plus vulnérables, des démunis, des exclus, des laissés-pour-compte. Elle appelle à la sollicitude face au mal d'être de ceux qui souffrent.

Troisième appel à la transcendance: il ne faut pas confondre principe de réalité et principe de rendement. L'homme ne peut pas être compris par la seule logique de la raison technologique et de la raison économique. Faut-il répéter que le fondement de la cité ne repose pas sur une même consommation de produits, mais sur le partage d'un même patrimoine de valeurs morales? De plus, le cours des choses n'est pas inexorable et les institutions quelles qu'elles soient ne sont pas éternelles. Face à elles, le langage de l'éthique s'inscrit dans une espèce d'ambiguïté, entre ce qu'il implique et ce qu'il annonce. Il révèle un «manque», un «devrait» quant aux activités et aux institutions humaines.

Notre monde souffre d'un manque d'âme. On le réduit la plupart du temps à la platitude des choses, à la banalité. Le souci éthique témoigne également d'une volonté ferme de sortir d'un matérialisme éhonté, de l'asservissement volontaire au cours des choses que l'on dit «normal».

Le rapport à la transcendance permet une confrontation entre une expérience fermée sur le présent et l'annonce d'une autre forme de réalité qui contredit notre expérience. Roger Bastide a écrit: «Puisqu'on continue à rêver, c'est que la création n'est pas achevée.» Et Paul Ricoeur soulignait dans *Histoire et vérité* que «l'imagination a une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désirs vitaux inconscients et refoulés; l'imagination a une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de son existence³⁷.»

37. Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*. Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 130.

Il est essentiel que l'éthique, comme expression d'une lucidité courageuse, garde un certain caractère d'étrangeté par rapport à l'état du monde, en créant l'espace nécessaire à l'invention d'un futur au-delà de la futurologie positiviste. La libération de l'avenir est à ce prix. C'est en ce sens que l'art n'est pas subordonné à la morale, mais coordonné à l'éthique pour la diriger sur le terrain du sensible.

Le langage de l'éthique est extrêmement fragile. Il ne peut s'appuyer que sur la prise de conscience personnelle, la plus lucide et la plus courageuse possible, du travail souterrain et pernicieux des forces mortifères qui menacent la vie, toute la vie. Prise de conscience qui ne demande qu'à être largement partagée. Aux forces mortifères que sont particulièrement le mensonge, le pessimisme et la pensée unique, on ne peut qu'opposer la cohérence, la mémoire, le goût de vivre pleinement et l'espérance. La liberté est inachevée ou elle n'est pas...

CHAPITRE

6

Par quel chemin accéder à soi-même ?

*Oui, c'est cela, mon cher Lucilius,
revendique la possession de toi-même.
ton temps, jusqu'à présent, on te le prenait,
on te le dérobait, il t'échappait.
Récupère-le, et prends en soin*
Sénèque

Une question se pose tôt ou tard à celui ou celle qui tient sa conscience éveillée : Comment garder bien en main le gouvernail de sa vie¹ ? C'est le plus beau cadeau qu'on puisse s'offrir, estimait Sénèque : « Qui se possède, n'a rien perdu, mais combien sont-ils qui ont le bonheur de se posséder² ? » Dès lors, comment revendiquer et parvenir à la possession de soi ? Comment sculpter son existence dans le but de donner, à l'exemple de l'artiste, du volume, de la consistance et de l'harmonie à son quotidien ? Comment apprendre à vivre, à penser, à exister et à agir pour entrer en scène et dire *je* ? Comment faire de soi un objet à transformer en sujet ? Comment faire de sa vie une œuvre unique ? Comment faire de la maîtrise de soi un hymne à la vie ? Voilà autant de questions qui seront abordées dans ce chapitre.

-
1. Ce chapitre a fait l'objet d'une première version dans la revue *RÉSEAUX* (Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique). Pierre FORTIN, « Par quel chemin accéder à soi-même ? Essai sur l'expérience éthique », dans *RÉSEAUX*, n^{os} 64-65-66 (1992), p. 61-71.
 2. SÉNÈQUE, « Lettre à Lucilius », Livre VI, 57, 29, dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne. Paris, Éditions Robert Laffont, 1993, p. 742.

Comment réaliser l'œuvre de soi? Montaigne estimait que «Composer nos mœurs est notre office, non pas composer des livres, et gagner, non pas des batailles et provinces, mais ordre et tranquillité à notre conduite. Notre grand et glorieux chef-d'œuvre, c'est vivre à propos. Toutes autres choses, régner, thésauriser, bâtir, n'en sont qu'appendicules et adminicules pour le plus³.» D'où l'importance, selon lui, de se prendre pour sujet d'étude, ce qui permet de mieux comprendre les autres et de s'ouvrir à autrui.

Une expérience déterminante permet d'atteindre cet objectif. Il s'agit de l'expérience éthique. Celle-ci advient dans la vie d'une personne, comme une épreuve qui ébranle les fondements mêmes de son habitation, c'est-à-dire ses façons d'être et d'avoir, d'être à l'autre et aux autres et sa manière de tenir sa maison.

L'expérience éthique, comme toute expérience humaine particulièrement éprouvante, est difficilement communicable. Les mots pour l'écrire s'avèrent la plupart du temps inappropriés et ils ont peine à sortir de l'esprit et du corps qu'elle a marqués. Un peu comme les vagues de la mer qui viennent inlassablement mourir sur le rivage, les mots pour la dire s'épuisent les uns après les autres. Et ce, sans réussir à l'exprimer pleinement et d'une manière satisfaisante dans le but de la partager avec autrui. Pour en rendre compte à autrui, on «affronte [dramatiquement] les bornes du langage», parce que l'on tente «de dire quelque chose, qui n'atteint pas l'essence de ce qui est en question et qui ne peut pas l'atteindre⁴». Eugène Ionesco a écrit pertinemment : «L'expérience profonde n'a pas de mots. Plus je m'explique, moins je me comprends. Tout n'est pas incommunicable, mais la vérité vivante. Les mots ne disent exactement que ce qui peut se dire, tout cela est connu depuis longtemps. Admis⁵.»

3. Cité par Michel ONFRAY, *Cynisme*. Paris, Grasset, 1990, p. 61, coll. «Le livre de poche, biblio, essais».

4. Ludwig WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations suivies de Conférence sur l'éthique*. Traduit de l'anglais par Jacques FAUVE. Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 155-156.

5. Eugène IONESCO, *Journal en miettes*. Paris, Éditions Gallimard, 1992, p. 105, coll. «Biblio/essais».

L'expérience éthique, une expérience fondamentale

L'expérience éthique a ceci de particulier que « l'immense, le lointain, le si mystérieux pays de la morale », comme l'a si bien montré Nietzsche, est un pays difficilement pénétrable. L'exploration des terres du bien et du mal soumet à rude épreuve celle ou celui qui s'y engage. Selon l'auteur de *La généalogie de la morale*, l'aventure a besoin d'être longuement ruminée avant que l'on puisse réussir à la mettre en mots.

L'expérience éthique est une expérience humaine fondamentale, au cours de laquelle une personne s'éprouve et invente une façon particulière de vivre son rapport à l'autre et au monde. Au cours de cette longue épreuve, et grâce à elle, on passe progressivement de l'assujettissement à la norme à son affranchissement: là où le « je » s'affirme et entre en scène. Cette confiance tirée d'un ouvrage de Ludwig Wittgenstein illustre très bien ce passage: « À la fin de ma conférence sur l'éthique, écrit-il, j'ai parlé à la première personne. Je crois qu'il y a là quelque chose de tout à fait essentiel. À ce niveau rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme une personne et dire je⁶. »

Une quête d'habitation...

L'expérience éthique peut être présentée, entre autres, comme la quête d'une habitation. Dans son ouvrage *Essais et conférences*, Heidegger relie les mots « être » et « habiter »: « Que veut dire [...] *ich bin* [je suis]? Selon lui, le vieux mot *bauen*, auquel se rattache *bin*, nous répond: "je suis", "tu es", veulent dire: j'habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes sommes sur terre est le *buan*, l'habitation. Être homme veut dire: être sur terre comme mortel, c'est-à-dire: habiter⁷. » La qualité d'être d'une personne apparaît ainsi comme inséparable de sa manière d'habiter, de son habitation. L'assujetti est habité, alors que l'affranchi habite.

6. Ludwig WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 158.

7. Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*. Traduit de l'allemand par André PRÉAU et préfacé par Jean BEAUFRET. Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 173-174.

La liaison entre l'expérience éthique, l'être et l'habiter est pleinement justifiée par la signification du mot *ethos* qui désigne le séjour habituel, la demeure. Kostas Axelos estime avec raison qu'«*ethos* désigne l'être de l'homme, le lieu du temps, la part d'être, le sort du jeu⁸».

L'*ethos* peut être également présenté comme une matrice particulière, génératrice des mœurs, de la morale et de l'éthique, d'où l'être humain tire et manifeste son appartenance au monde, son mode d'être à l'autre et aux autres, ainsi que la signification de son agir. En référence à Pierre Bourdieu, on peut relier l'*ethos* à l'*habitus* «entendu comme un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions [...]»⁹.

Descartes lui-même, dans le *Discours de la méthode*, évoque le logis, la demeure, en décrivant le cheminement particulier qu'il a emprunté au cours de son expérience éthique : «*Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin ; mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera ; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes [...]*¹⁰. »

Une pratique de soi

L'expérience éthique, on peut également la concevoir comme une pratique de soi, pour reprendre un concept clé de Michel Foucault. Dans *L'usage des plaisirs*, il écrit que toute action morale «*implique un certain rapport à soi*». Ce rapport à soi n'est pas «*simplement «conscience de*

8. Kostas AXELOS, *Pour une éthique problématique*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 51.

9. Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève/Paris, Librairie Droz, 1972, p. 178.

10. René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Présentation et commentaires de Denis Huisman, préface de Geneviève Rodis-Lewis. Paris, Éditions Fernand Nathan, 1981, p. 48, coll. «*Les Intégrales de philo/Nathan*».

soi» comme «sujet moral», parce que l'individu, au contact de la valeur, de la règle, de l'interdit, «agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme¹¹».

L'expérience éthique initie donc progressivement à l'exercice d'un art, celui d'apprendre à vivre. Et comme le faisaient remarquer les Anciens, apprendre à vivre, c'est aussi apprendre à mourir. Dans l'expérience éthique, l'affranchi assume ce paradoxe pour en tirer tout le dynamisme nécessaire à la création d'un art de vivre qui lui soit propre, en jouant le plus poéthiquement possible le jeu de sa liberté.

L'expérience éthique, une expérience en trois étapes

L'expérience éthique se déroule la plupart du temps en trois étapes. Trois étapes qui s'inscrivent dans une dynamique particulière, à savoir le passage de trois états successifs dans la constitution du «je»: il y a d'abord le «il», ensuite le «moi», puis le «je». Le «il», c'est l'indéterminé, le nommé par quelqu'un d'autre; le «moi», c'est le déterminé socialement, le personnage, et puis le «je», c'est l'autodéterminé. Dans la mouvance de cette dynamique, l'expérience éthique apparaît d'abord principalement comme une expérience de déconstruction s'effectuant au cours d'un retour dramatique au «il» originel. Elle se présente ensuite comme une expérience d'autoconstruction qui se manifeste comme une régénération à la suite du dépouillement du «moi» et à l'affirmation progressive du «je» dans la création d'un art de vivre qui s'esquisse dans la rencontre du «tu» et l'expression du «nous».

Certains «auteurs» illustrent de façon très particulière ce passage des trois états successifs qui caractérisent cette expérience fondamentale. Les différents témoignages qu'ils peuvent en donner n'en épuisent certes pas toute la richesse. Ceux-ci disposent peut-être plus que d'autres d'un certain nombre de concepts pour en rendre compte d'une manière plus ou moins satisfaisante et adéquate, ce qui ne signifie pas que cette expérience fondamentale soit réservée à une classe sociale ou encore à celles et ceux qui disposent d'une science particulière. Quand il s'agit de témoigner d'une réalité humaine aussi fondamentale, il y a autant de «noblesse» et de dignité dans le silence que dans la parole.

11. Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*. Paris, Éditions Gallimard, 1984, p. 33.

Cette expérience, on l'éprouve avec plus ou moins d'intensité, au cours des différentes étapes de la vie, dans l'exercice particulier de son métier d'homme ou de femme. Elle n'est pas non plus nécessairement liée à un âge particulier : les enfants et les adolescents peuvent parfois l'éprouver lors d'événements déterminants dans leur vie.

Afin d'esquisser un peu plus ce que pourrait être l'expérience éthique, il importe d'abord de présenter brièvement l'expérience morale qui la rend possible, nécessaire même. Cette première étape permettra par la suite de dégager quelques aspects de l'expérience éthique qui sera décrite successivement comme l'épreuve résultant 1) d'un sentiment soudain d'étonnement et d'étrangeté, 2) d'une étourdissante dérive hors norme, 3) d'une vertigineuse impression de vide et 4) d'une bouleversante découverte du caractère illimité de la responsabilité.

Il y a d'abord l'expérience morale

Il y a d'abord l'expérience morale. Cette expérience renvoie à la constitution du moi. Grâce à elle, le « il » accède progressivement au « moi ». Comment présenter ce passage ? Le « il » est parlé, il ne parle pas. Il ne fait qu'éprouver progressivement le contact de la norme et la tension qu'elle suscite. Le « il » est saisi, happé par elle, propulsé en son sein. Il s'y métamorphose progressivement en « moi ». Il y subit, pour reprendre une expression de Bergson, un « dressage originel » le conduisant à adopter les habitudes de la société à laquelle il appartient et à manifester des comportements selon les attentes du groupe.

L'expérience morale relève du phénomène social de l'approbation et de la réprobation, de la louange et du blâme portant sur des attitudes, comportements ou actions : des actions particulières suscitent toute une gamme de sentiments allant de l'acceptation à l'émerveillement, tandis que d'autres provoquent l'indignation, voire le mépris de la part d'autrui.

La contrainte de la norme, on l'éprouve aussi de l'intérieur : on manifeste alors de la satisfaction ou du remords à la vue ou à la suite d'une action. Ainsi, comme le mentionnait Bergson : « De ce premier point de vue, la vie sociale nous apparaît comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté. Certaines d'entre elles sont des habitudes de commander, la plupart sont des habitudes d'obéir, soit que nous obéissions à

une personne qui commande en vertu d'une délégation sociale, soit que de la société elle-même, confusément perçue ou sentie, émane un ordre impersonnel. Chacune de ses habitudes d'obéir exerce une pression sur notre volonté. Nous pouvons nous soustraire, mais nous sommes alors tirés vers elle, ramenés à elle, comme le pendule écarté de la verticale. Un certain ordre a été dérangé, il devrait se rétablir. Bref, comme par toute habitude, nous nous sentons obligés¹². »

L'expérience morale est celle du devoir, de l'obligation. C'est la nécessaire épreuve du creuset originel où se moule le moi. C'est le lieu où il se structure. Selon Durkheim, morale, ordre et discipline sociale vont de pair. Cet auteur présente le fait moral comme la dynamique de l'obligation indissociablement liée à celle de la désirabilité. L'assujetti entre dans la dynamique de l'obligation et de la désirabilité qui le dépasse: il est celui en qui, par qui, mais surtout au-delà de qui l'obligation et la désirabilité se fondent. Il se croit obligé de cette obligation et porteur de cette désirabilité. Durkheim présente ainsi ce phénomène: « En face de l'acte moral ou immoral, l'homme réagit spontanément et même inconsciemment. Il lui semble que cette réaction sort des profondeurs de sa nature; nous louons ou nous blâmons par une sorte d'instinct et sans qu'il nous soit possible de faire autrement. C'est pourquoi nous nous représentons si souvent la conscience morale comme une sorte de voix qui se fait entendre en nous sans que nous sachions le plus souvent quelle est cette voix et d'où lui vient son autorité¹³. » Cela ne signifie pas que la morale n'évolue pas: « [...] l'idéal moral n'est pas immuable; il vit, il évolue, se transforme sans cesse, en dépit du respect dont il est entouré¹⁴. » Toutefois, chaque société, à chaque époque donnée, imprime son « idéal » dans la conscience individuelle: « [...] dans la pratique les hommes prennent et doivent prendre les vérités morales comme accordées, comme des truismes sur lesquels on ne discute pas. Elles sont si fortement enracinées dans toutes les consciences saines, qu'elles sont mises au-dessus du doute. Elles servent de base à l'action, mais elles sont ou passent pour être au-dessus de la réflexion. Pour qu'elles puissent orienter efficacement la conduite, il faut qu'elles soient acceptées comme des axiomes, comme des évidences¹⁵. »

12. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1982, p. 2.

13. Émile DURKHEIM, « Introduction à la morale », dans *Textes 2: religion, morale, anomie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 315.

14. *Ibid.*, p. 316.

15. *Ibid.*, p. 326.

Quant à lui, Nietzsche estime que « par la morale l'individu est instruit à être fonction du troupeau et à ne s'attribuer de la valeur qu'en tant que fonction. Les conditions pour le maintien d'une communauté ayant été très différentes de ces conditions dans une autre communauté, il s'ensuivit qu'il y eut des morales très différentes [...] la moralité, c'est l'instinct grégaire chez l'individu¹⁶. »

Cet instinct dont parle Durkheim ne permet pas d'expliquer à lui seul et tout à fait l'expérience morale. Éliane Amado Levy-Valensi me semble pénétrer plus avant dans la complexité de la dynamique morale : « L'expérience morale, écrit-elle, ne retire son plein sens que de cette ontologie du désir [...] de cet univers aux différents niveaux duquel il dévoile peu à peu sa nature. Le désir, *hic et nunc*, n'est pas que le masque de l'instinct, le "génie de l'espèce" qui abuse de l'individu. Il est aussi le mythe historique de chaque individu, constitué pour chaque homme au cours de son expérience archaïque¹⁷. » Elle ajoute : « Le "devoir" est quelque chose à faire, il est conquête du présent et du futur. Mais cette insertion temporelle du fait moral demeure à jamais inintelligible et injustifiable dans son évidence, si la conscience ne présentait, avant le temps, un au-delà du désir¹⁸. »

Bref, l'expérience morale peut être présentée comme l'épreuve nécessaire qui conduit à la constitution du « moi », c'est-à-dire à la métamorphose progressive du « il » originel en assujetti à la norme et à son identification à des rôles sociaux. Ainsi, s'est constitué progressivement et à mon insu, au plus intime de moi-même, grâce à un travail constant et vigoureux, silencieux autant qu'efficace, un mécanisme psychique déterminant mes pensées comme mes actions.

L'expérience morale permet d'acquérir une personnalité. Comme le mot « personne » signifie étymologiquement « masque », la norme façonne le masque nécessaire à chacune et à chacun pour bien fonctionner socialement dans le va-et-vient quotidien. Heidegger décrit ainsi l'être soi-même au quotidien : « On fait soi-même partie des autres et on renforce leur puissance. "Les autres", comme on les appelle pour camoufler l'essentielle appartenance à eux qui nous est propre, sont ceux qui, dans l'être-en-compagnie quotidien, d'abord et le plus sou-

16. Friedrich NIETZSCHE, « Le gai savoir », dans *op. cit.*, Tome II, n° 116.

17. Eliane Amado LÉVY-VALENSI, *Le temps dans la vie morale*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1968, p. 45.

18. *Ibid.*, p. 46.

vent "sont là". Le qui, ce n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni nous autres, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui" est le neutre, le on, [...] C'est ainsi, sans attirer l'attention, que le on étend imperceptiblement la dictature qui porte sa marque. Nous nous réjouissons et nous nous amusons comme on se réjouit, voyons et jugeons en matière de littérature et d'art comme on voit et juge; mais nous nous retirons aussi de la "grande masse" comme on s'en retire; nous trouvons "révoltant" ce que l'on trouve révoltant. Le on qui n'est en rien déterminé et que tous sont, encore que pas à titre de somme, prescrit le genre d'être à la quotidienneté¹⁹. » Le moi comporte comme on se comporte. Il agit comme on agit. Le bien, c'est ce que l'on prescrit, permet, autorise, tolère; le mal, c'est ce que l'on défend, rejette, abhorre. « Ce qui différencie les hommes, écrivait Rauh dans *L'expérience morale*, c'est moins qu'il manque de morale, mais que leur morale est localisée et qu'ils l'ont adoptée sans enquête préalable²⁰. »

Cela étant, la morale ne parvient pas tout à fait à domestiquer le désir qui ne se laisse pas prendre facilement dans les filets de la norme. Un jour ou l'autre, l'échappée décisive se produit dans le brouillard d'une question: Qui suis-je? C'est alors que surgit du plus profond de son être, à cause du bouleversement que provoque cette question, un appel irrésistible à la lucidité, à l'authenticité et à la transparence: c'est le début d'une revendication subversive particulière susceptible de mener à la possession de soi.

Puis, l'expérience éthique

Voici quelques caractéristiques qui permettent de comprendre un peu plus ce qu'est l'expérience éthique. Les affirmations suivantes doivent être considérées uniquement comme des indications qui donnent à réfléchir, sans prétendre rendre compte de toute la richesse de la dynamique qui soutient cette expérience déterminante.

Alors qu'au cours de l'expérience morale, on est assujetti à ce que l'on présente comme étant les exigences des conditions de la vie sociale, l'expérience éthique permet, quant à elle, de surmonter cet

19. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*. Traduit de l'allemand par François Vézin d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Warlhens (première partie) Jean Lauxerois et Claude Roels (deuxième partie). Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 169-170.

20. Frédéric RAUH, *L'expérience morale*. Paris, Félix Alcan, 1903, p. 25.

assujettissement. Elle favorise, chez celle ou celui qui s'y engage plus ou moins malgré lui, un retour au-dedans de lui-même pour y découvrir l'élan nécessaire afin de surmonter l'égoïsme et le grégarisme tout aussi mortifère l'un que l'autre et d'accéder à l'autonomie, c'est-à-dire à la possession de soi.

L'expérience éthique est la manifestation d'un nouvel état de la conscience : la conscience qui s'ouvre, alors que la conscience close, selon Bergson, non seulement reste enfoncée dans l'univers moral que lui a créé la société mais s'identifie à lui.

Première étape: un sentiment soudain d'étonnement...

À l'aube de l'expérience éthique, il y a le sentiment d'étonnement qui tourne, selon les cas, à l'indignation, à la colère, à la révolte même. Ce sentiment ouvre les yeux et dévoile une imperceptibilité qui échappe au premier regard de la conscience superficielle, domestiquée. David Hume écrit dans son *Traité de la nature humaine* : « Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps selon la manière ordinaire de raisonner, qu'il établit l'existence de Dieu ou qu'il fait des remarques sur la condition humaine ; puis tout à coup j'ai la surprise de trouver qu'au lieu des copules est ou n'est pas habituelles dans les propositions je ne rencontre que des propositions, où la liaison est établie par doit ou ne doit pas. Ce changement est imperceptible ; mais il est pourtant de la plus haute importance. En effet, comme ce doit ou ce ne doit pas expriment une nouvelle relation et une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées : et qu'en même temps on rende raison de ce qui paraît tout à fait inconcevable, comment cette nouvelle relation peut se déduire d'autres relations qui en sont entièrement différentes. Mais les auteurs n'usent pas couramment de cette précaution²¹. » Cet étonnement, cette indignation, cette colère, cette révolte, nous pouvons l'éprouver face aux diktats des maîtres mots, aux slogans du prêt-à-penser et du prêt-à-agir, à la « réalité » qui va de soi sous le couvert d'évidences habilement piégées. Étonnement, éclair de la conscience.

21. David HUME, *Traité de la nature humaine*. Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1983, p. 585.

L'étonnement qui enclenche l'expérience éthique met en accusation la domination de la réalité établie : il rompt son charme, décèle ses contradictions ; il la contre-dit. L'épreuve particulière à l'expérience éthique, comme celle qui relève de l'expérience esthétique, se présente comme un « défi au monopole que s'arroge la société établie de déterminer ce qui est "réel" ». Elle « ouvre une dimension inaccessible à une autre expérience, une dimension dans laquelle les êtres humains, la nature et les choses ne sont plus subjugués par le principe de réalité établi²² ». André Jacob souligne avec pertinence : « [...] opposer l'éthique génétique à la morale dogmatique, c'est consacrer l'idée que l'homme est et se veut une tâche. Loin d'être le sujet sur lequel se greffent accidentellement des "aventures", il se saisit comme "en question" et comme "à faire", de part en part²³. »

L'expérience éthique exige le courage d'être. Qu'est-ce à dire ? « Le grand courage [...] comme le signalait le jeune Albert Camus, c'est de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort²⁴. »

L'acte d'Antigone est éminemment éthique, tout en relevant d'une éthique religieuse : pour ne pas trahir son frère, elle va à l'encontre des lois de la cité, préférant obéir aux lois non écrites et intangibles des dieux. Antigone se tient seule, debout et libre devant Créon. Elle joue sa vie pendant que les habitants de Thèbes gardent le silence et « se mordent les lèvres », écrit Sophocle.

... et d'étrangeté

L'expérience éthique porte un coup mortel à l'individualité. L'individu que je crois être est un leurre. Celle ou celui que me reflète mon propre miroir et le regard d'autrui n'est pas indivisible. Au contraire, il est le résultat de tout un réseau d'influences qui va même au-delà du seuil de mes origines particulières.

L'expérience éthique advient de l'irruption d'une impression d'étrangeté. Étrangeté face à son monde ambiant, mais plus fondamentalement par rapport à ce que l'on pressent être soi-même. Nietzsche

22. Herbert MARCUSE, *La dimension esthétique*. Pour une critique de l'esthétique marxiste. Traduit de l'anglais par Didier Coste. Paris, Seuil, 1979, p. 35 et 82.

23. André JACOB, *Cheminement. De la dialectique à l'éthique*. Paris, Éditions Anthropos, 1982, p. 167.

24. Albert CAMUS, « L'envers et l'endroit », dans *Essais*, p. 49.

illustre merveilleusement bien l'épreuve de l'étrangeté qui caractérise l'expérience éthique. Celle ou celui qui l'éprouve, dans son esprit et dans sa chair, peut se retrouver à des degrés divers dans la description suivante qu'en fait Nietzsche: «[...] de même qu'un homme divinement distrait, absorbé en lui-même, aux oreilles de qui l'horloge vient de sonner, avec rage, ses douze coups de midi, s'éveille en sursaut et s'écrie: "Quelle heure vient-il donc de sonner?" de même, nous aussi, nous nous frottons parfois les oreilles après coup et nous nous demandons, tout étonnés, tout confus: "Que nous est-il arrivé?" Mieux encore: "Qui donc sommes-nous en dernière analyse?" Et nous les recomptons ensuite les douze coups de l'horloge encore frémissants de notre passé, de notre vie, de notre être – hélas! Et nous nous trompons dans notre décompte... C'est que fondamentalement nous nous demeurons étrangers à nous-mêmes, nous ne nous comprenons pas, il faut que nous nous confondions avec d'autres, nous sommes éternellement condamnés à subir cette loi: "Chacun est le plus étranger à soi-même" [...]»²⁵. L'avant-propos de *La généalogie de la morale* évoque le questionnement qui accompagne ce sentiment d'étrangeté. Nietzsche s'y attarde à présenter la naissance et l'évolution du soupçon qui le nourrit, en attirant l'attention sur ses exigences.

Impression d'étrangeté, épreuve de la question. «De la question, pour reprendre Maurice Blanchot, qui cherche, cherche radicalement, va au fond, sonde, travaille le fond et, finalement, arrache²⁶.»

Comme nous l'avons vu, ce sentiment d'étrangeté, Albert Camus l'a éprouvé au cours de sa découverte de l'absurde. Ce sentiment «insaisissable dans sa nudité désolante» et «dans sa lumière sans rayonnement²⁷», écrit-il «au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme²⁸». Ce qui étonne, c'est que ce sentiment est soudain, imprévisible, envahissant et incommunicable. Tout d'un coup, «les décors s'écroulent» et le quotidien apparaît dans toute sa lourdeur mécanique: «Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se

25. Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*. Présentation et commentaires de Jacques Deschamps, préface de Henri Birault. Paris, Éditions Fernand Nathan, 1981, p. 76, coll. «Les intégrales de philo/Nathan».

26. Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*. Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 12.

27. Albert CAMUS, «Le mythe de Sisyphe», dans *Essais*, p. 104.

28. *Ibid.*, p. 99.

suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le “pourquoi” s’élève et tout commence dans cette lassitude teintée d’étonnement. “Commence”, ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d’une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle éveille et elle provoque la suite²⁹.» Selon Camus, une «mauvaise conscience» est née. Deux options s’offrent à quiconque la ressent : ou rentrer de nouveau dans les cadres de la chaîne et de l’inconscience ou éprouver existentiellement les exigences de l’éveil. Pour celle ou celui qui s’aventure dans cette seconde voie, «commencer à penser, c’est commencer d’être miné³⁰».

Selon Nietzsche, de l’étrangeté, on passe au scrupule: «[...] un scrupule qui m’est propre et que je n’aime pas à avouer – car il se rapporte à la morale, à tout ce que l’on a exalté jusqu’à présent sous le nom de morale, – à un scrupule qui surgit dans ma vie si tôt et d’une façon si inattendue, avec une force irrésistible, tellement en contradiction avec mon entourage, ma jeunesse et mon origine, si peu en accord avec les exemples que j’avais sous les yeux, que j’aurais le droit de l’appeler mon a priori [...]»³¹. Ce scrupule pousse celle ou celui qui en est atteint à la curiosité et au soupçon qui ne peuvent se formuler que sous la forme interrogative: «Quelle origine doit-on attribuer en définitive à nos idées de bien et de mal?» Cette question hante. Elle devient tentaculaire: elle se déploie dans le temps, dans les moindres détails du quotidien. Elle s’incruste dans la chair qui la propulse jusque dans les régions les plus obscures de l’esprit. Deux attitudes alors peuvent être adoptées: ou bien le soupçon peut être cultivé pour lui-même et conduire au scepticisme qui ankylose ou bien il favorise des découvertes insoupçonnées. À leur tour, ces découvertes peuvent servir de tremplin au questionnement puis à la créativité praxéologique ou, si la conscience s’endort de nouveau, être vite administrée en morale.

Le doute suscite la distance, le recul. Revenons à Descartes qui décrit ainsi le long voyage qui anime son expérience éthique: «[...] l’hiver n’était pas encore achevé que je me remis à voyager. Et en toutes les neuf années suivantes, je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d’y être spectateur plutôt qu’acteur en toutes les comédies qui s’y jouent; et faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner l’occasion

29. *Ibid.*, p. 106-107.

30. *Ibid.*, p. 100.

31. Friedrich NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 77.

de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutaient que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus : car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile³². » Le doute radical, quant à lui, émiette progressivement la Morale en morales. Il démoralise, car celle ou celui qui l'expérimente est confronté plus ou moins intensément à la perspective de son propre effondrement.

Deuxième étape : une étourdissante dérive hors norme

L'expérience éthique advient d'une échappée, de l'échappée du désir jusque-là plus ou moins captif dans les filets de la règle et de la norme.

Sous l'onde de choc de la question du sens, mon habitation que je croyais solide, vacille sur le sable mouvant du bien et du mal. C'est le vertige. Comme le dit si bien Nietzsche dans *La généalogie de la morale*, c'est le vertige qui provoque même la nausée.

C'est alors qu'apparaissent, comme par magie, dans la grisaille de la question du sens, puis d'une façon lumineuse tout au long du travail d'arrachement que suscite cette question, l'insoutenable légèreté de son être – pour reprendre cette belle expression de Kundera – et la fragilité des assises mêmes de son habitation.

L'échappée hors norme, c'est la dérive qui mène jusqu'au bout de soi-même, à la racine de son être. Dérive qui conduit à l'embranchement de la Loi et de la valeur. Dérive au cours de laquelle l'esprit s'ouvre et s'échappe hors des frontières de la mécanique régulatrice, hors d'atteinte de la force de gravitation de la norme. Dérive au cours de laquelle le corps a mal à lui-même. Dérive qui introduit subrepticement celle ou celui qu'elle emporte dans le passage étroit de l'inter-dit. Une absence troublante s'y fait sentir.

La question, qui va au fond et qui arrache, fait alors apparaître le tragique et le caractère paradoxal de la morale. Kostas Axelos souligne avec à propos : « L'éthos de l'homme, à savoir l'ensemble des

32. René DESCARTES, *op. cit.*, p. 52.

règles combinatoires qui sont censées déterminer son jeu, reste sans réponse sur le plan de la question absolument centrale. Mais ne se posent à l'humanité, comme grandes questions, que celles qu'elle ne peut pas résoudre. Ainsi l'humanité se trouve être mise en question. [...] L'horizon – si horizon il y a – demeure de la sorte inéclairé, et ni les valeurs proposées et proclamées ni le renversement des valeurs établies (d'ailleurs le renversement des valeurs établies fait partie maintenant des valeurs établies) ne parviennent à élucider ce qui ne peut être aisément nommé³³.»

La dérive conduit vers l'amont de la norme. Là, on n'entend plus «la voix de la conscience»: la voix de Dieu, celle de la société et celle des parents ne sont plus audibles. Dans *Le paradoxe de la morale*, Vladimir Jankélévitch écrit: «La conscience est un dialogue sans interlocuteur, un dialogue à voix basse, qui est en vérité un monologue. Et quel nom donner en effet à ce double qui partout me tient compagnie, me suivant ou me précédant, et pourtant me laisse seul avec moi-même? Quel nom donner à celui qui est ensemble moi-même et un autre, et qui n'est pourtant pas l'alter ego, l'allos autos aristotélicien? Qui est toujours présent, partout absent, omniprésent, omniabsent. Car le moi n'échappe jamais à ce tête-à-tête avec soi... Cet objet-sujet qui me regarde de son regard absent, on ne peut l'appeler que d'un nom à la fois intime et impersonnel: la "Conscience"³⁴.»

Schopenhauer attire l'attention sur la situation précaire dans laquelle se retrouve celle ou celui qui dérive: «Voici un autre embarras auquel est exposé celui qui cherche le fondement de la morale: il risque de paraître bouleverser une partie de l'édifice, qui ruinée entraînerait à sa suite le tout», parce qu'il s'attaque pour une bonne part à ce à quoi «tous les Dieux de l'Orient et de l'Occident doivent l'existence³⁵.»

33. Kostas AXELOS, *Pour une éthique problématique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 50.

34. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le paradoxe de la morale*. Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 13.

35. Arthur SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*. Introduction, bibliographie et notes par Alain Roger, traduction par A. Burdeau. Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 2.

Troisième étape: l'épreuve du vide

Dans le saut de la question du sens, j'ouvre une brèche. Je prends progressivement conscience que mon monde ne va plus de soi et que quelque chose en moi se joue aux portes du néant: «Ce jeu mortel [...] mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion hors de la lumière³⁶.»

Je constate qu'il y a un abîme entre moi et mes aspirations. Dès lors, quelle est ma valeur? Quel est mon poids d'être? L'échappée éthique conduit, dans l'épreuve de la question du sens, à la découverte du vide: le vide de la valeur, de ma valeur. Le vide qui se cache, pour reprendre une expression d'Edmond Jabès, au sein même de son *évidence*.

Propulsé par la question de la valeur de la valeur, plus j'avance dans la découverte du vide, plus la «voie» devient labyrinthique. Où est Ariane? Mon désir tourne à vide: c'est le tourbillon où le monde et mon monde se jouent: ils se font et se défont en moi et devant moi. C'est le grand jeu dont parle merveilleusement bien Kostas Axelos: «C'est "à l'intérieur" du jeu du monde que surgit ce qui est aux prises avec la différence. [...] Le jeu "est" en même temps le tout du monde et le jeu que nous sommes, au travers duquel tout se joue (en tant que tel)³⁷.»

À l'extrême limite de la question, c'est le «*to be or not to be*». Deux voies s'offrent à moi: ou vivre ou mourir. «Se tuer [...] écrit Camus, c'est avouer. C'est avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas³⁸.» Accepter de vivre, c'est vivre sans tricher, c'est assumer l'épaisseur du monde et m'inventer lucidement une liberté: «Il n'y a pas d'amour de vivre, écrit Albert Camus, sans désespoir de vivre³⁹.»

En m'engageant sur la pente abrupte de la volonté et de la raison de vivre, j'éprouve un irrésistible désir que je ne parviens pas à nommer. C'est la longue traversée du désert où je m'éprouve jusqu'aux entrailles de mon être. Je me dépouille de ma personnalité, pour accéder progressivement aux premiers instants du «big bang» de l'être que j'étais. Mes masques tombent les uns après les autres et je me perçois dans la nudité la plus totale.

36. Albert CAMUS, *op. cit.*, p. 100.

37. Kostas AXELOS, *op. cit.*, p. 80-81.

38. Albert CAMUS, *ibid.*, p. 100.

39. *Idem*, «L'envers et l'endroit», dans *Essais*, p. 113.

Mes sens s'éveillent alors: je vois, j'entends, je goûte, je sens, je touche différemment les choses et le monde qui m'entourent. En poursuivant l'aventure de ma nouvelle conscience, je m'habite autrement.

J'accède alors devant le jardin secret dont parle Nietzsche avec tant de passion. Chassé du jardin, je reviens nu, fragile, dépossédé. Curieusement l'ange a disparu, les portes sont ouvertes... Il y règne un étrange silence... J'observe... Tout à coup, je découvre que l'arbre est en fleur. Il est magnifique. Je ne pénètre pas dans le jardin. Au loin, l'ombre de l'arbre m'indique le chemin d'une liberté que la norme avait bloqué. Elle me montre la direction du champ de la création. J'y accède prudemment pour y dégager le nouvel espace d'une habitation.

Quatrième étape: la découverte bouleversante d'une responsabilité illimitée

Jusqu'à présent, être au monde a consisté à être habité. Une fois affranchi de l'assujettissement, je dois apprendre à habiter le monde d'une façon très différente. C'est en homme libre et responsable que je me dois d'occuper ce vaste espace qui m'est donné. Autrui est là, incontournable. Son visage m'interpelle. Comme le relève Emmanuel Lévinas, je n'ai qu'une seule réponse à donner à la question que sa présence soulève en moi: « Me voici! »

Dans le jeu de la convivialité, dans l'aventure risquée avec autrui, je négocie mes frontières, je partage la demeure, je cohabite, en demeurant l'artisan de ma propre condition. J'éprouve ma vulnérabilité en éprouvant la liberté. Sachant que les règles du jeu nous appartiennent, et que ce ne sont pas les règles qui doivent s'imposer à nous de l'extérieur, j'apprends quotidiennement à être avec autrui, et à jouer avec lui, d'une manière plus ou moins heureuse, le jeu de la différence. Grâce au dialogue, nous apprenons ensemble à affronter et surmonter les différends. C'est ainsi que l'altérité de différence se métamorphose progressivement en altérité de relation.

L'épreuve de la convivialité conduit également, par une sorte d'impulsion qui est en moi, à la découverte de la responsabilité, et d'une responsabilité qui ne connaît pas de limites: je me joue dans la rencontre de l'autre et je joue avec lui. En me jouant ainsi en présence de l'autre et avec lui, mon désir de vivre s'entremêle au sien. Après avoir dérivé jusqu'au bout de moi-même et poussé la volonté de vivre jusqu'aux

tréfonds d'une extrême solitude, je prends conscience d'une nécessaire solidarité : dans ma raison de vivre, il faut que je réponde de mes actes avec les autres et devant les autres, au-delà des exigences de la loi. D'où le caractère illimité de ma responsabilité.

Le poids de ma responsabilité m'amène donc à m'engager dans une aventure risquée avec autrui. Une aventure incertaine où il me faut apprendre à risquer sans cesse le bel et bien vivre de celui que je crois être, et que je veux être.

Dans *Abécédaire de l'ambiguïté...*, Albert Jacquard écrit : « [...] en réalité, l'apparition de mon "je" ne se serait pas produite si j'étais resté isolé. Elle ne résulte pas d'une éclosion spontanée ; ce n'est pas une fleur dont le germe était dès le départ en moi, prête à s'épanouir. Ce "je" m'a été donné par d'autres. J'ai d'abord été quelqu'un dans l'esprit de ceux qui m'entouraient. Me regardant comme quelqu'un, ils m'ont fait quelqu'un. Entre eux, ils ont dit de moi "il" ; ils se sont adressés à moi en me disant "tu" ; et tous les "tu" reçus ont donné existence à mon "je". L'important n'était pas la perception des sons que les autres m'adressaient mais les relations qu'ils établissaient avec moi. Ces relations transitaient certes par les sens : le sourire, mes yeux l'ont vu ; les paroles, mes oreilles les ont entendues ; la caresse, ma peau l'a sentie ; mais ces sensations n'étaient que l'onde porteuse d'un message, un message qui me créait en s'adressant à moi. À mon tour, je participe à l'entrelac inextricable des liens tissés entre tous ceux qui se regardent comme des personnes. Je m'enorgueillissais d'être ce "je" ; mais ma plus grande richesse est ma capacité à dire "tu"⁴⁰. »

Grâce à l'expérience éthique, les perspectives ouvertes au cours de l'épreuve de l'étrangeté qui l'enclenche et provoquées par l'expérience bouleversante du vide à l'égard de la règle et de la norme permettent d'envisager autrement celles-ci dans la dynamique même du jeu convivial. Entre la norme et ce que je suis s'instaure définitivement un nouveau rapport. Je refuse à tout jamais l'assujettissement ; je rejette la fausse sécurité qu'elle apporte parce que la remontée à la source de la Loi m'a permis de découvrir sa fragilité, sa relativité, mais aussi sa nécessité. Dans le jeu de la convivialité, la norme est en

40. Albert JACQUARD, *Abécédaire de l'ambiguïté, de Z à A : des mots, des choses et des concepts*. Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 106.

elle-même vide, elle tient tout son sens de la valeur qui la féconde. D'où son statut précaire : ma morale – notre morale – ne peut pas être autrement qu'« une morale par provision ».

Et puis...

Il y a un temps pour assumer courageusement le poids de son existence et l'épaisseur du monde ; il y a aussi un temps pour se réjouir lucidement des petites joies passagères en s'inventant, au fil des jours, une douce folie.

L'être humain qui vit bel et bien sa vie, et d'une manière la plus autonome possible, témoigne d'un courage d'être qui s'oppose fermement aux assauts répétés des forces mortifères que sont le conformisme et la désespérance. Il sait bien qu'un jour il devra quitter ce monde, mais c'est debout et dignement qu'il le fera, sachant au fond de lui-même qu'il a acquis, au cours du temps qui lui a été confié, un bien inestimable : la possession de soi.

CHAPITRE

7

Comment bel et bien vivre ?

*Tout le monde est toujours
le premier à mourir.*

Ionesco

Sur le fronton du temple de Delphes¹, on avait écrit : « Connais-toi toi-même. » Cette inscription invitait quiconque y entrait à « prendre soin de soi », à « se soucier de soi ». Socrate fit de ce précepte la base de son enseignement. Prendre soin de soi, qu'est-ce à dire ? Dans l'esprit des Grecs d'alors, c'était l'art de se forger soi-même. D'où la question que Socrate adresse à Alcibiade : « Par quel art pourrions-nous prendre soin de nous-mêmes² ? » ou formulée autrement : « Par quel art s'améliore-t-on soi-même³ ? »

Montaigne a souligné avec beaucoup de justesse que « la plupart de nos vacances sont farcesques⁴ », c'est-à-dire qu'elles relèvent du théâtre. En fin observateur, il écrit au sujet de ses contemporains : « Notre monde n'est formé qu'à l'ostentation : les hommes ne s'enflent que de vent, et se manient à bonds, comme les ballons⁵. » Cette remarque garde encore

-
1. Ce chapitre a fait l'objet d'une première ébauche dans la revue *RÉSEAUX* (Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique). Pierre FORTIN, « L'œuvre de soi ou comment bel et bien vivre », dans *RÉSEAUX*, n^{os} 73-74-75 (1995), p. 31-40.
 2. PLATON, *Premier Alcibiade*. Traduction et notes par E. Chambry. Paris, Garnier-Flammarion, 1997, 128d, p. 156.
 3. *Ibid.*, 129a, p. 157.
 4. Michel de MONTAIGNE, *Essais*, III, 10, p. 283.
 5. *Ibid.*, III, 12, p. 316.

toute sa pertinence aujourd'hui. Afin de se retrouver et de s'appartenir, il lui apparaissait essentiel de se « réserver une arrière-boutique⁶ » bien à lui, où il pourrait le plus souvent possible se retirer dans la solitude et la réflexion. De plus, à cause de la nature particulière de la matière sur laquelle porte l'œuvre de soi, il estimait que ce n'était pas d'abord dans les livres qu'il fallait puiser les ressources pour y parvenir – au mieux, à partir de quelques témoignages – mais en s'éprouvant soi-même.

Dès lors, comment faire de sa vie une œuvre qui ne soit pas le produit des moules du prêt-à-penser et du prêt-à-agir, comme il s'en trouve à des milliers et des milliers d'exemplaires ? Comment parvenir, à la manière de l'artisan ou de l'artiste, à faire de sa vie une œuvre unique qui s'esquisse au fil des ans, au cours de la conquête lente, progressive et éprouvante de la liberté et de la paix intérieures ? Telles seront les deux principales questions qui animeront les réflexions qui suivent sur l'art de conduire sa vie le plus heureusement possible et de faire d'elle un bel et bon ouvrage.

L'œuvre de soi consiste à débroussailler, puis à labourer son « monde » intérieur afin d'y bâtir sa maison. Et d'y aménager un jardin, son jardin. Pour y parvenir, il faut apprendre à apprivoiser sa « nature » afin d'y tirer les meilleurs fleurs et fruits possibles, en sachant composer avec le paysage ambiant, les jeux d'ombre et de lumière qu'engendre la condition humaine, les caprices du temps et le rythme des saisons qui scandent sa vie. Ce jardin intérieur bellement aménagé apparaîtra certes au fil des jours comme une œuvre de raison, mais aussi comme l'expression d'une sensibilité vive et généreuse.

Afin de préciser ce qu'est l'œuvre de soi, il importe d'abord d'insister sur la nécessaire rencontre de l'éthique et de l'esthétique en vue de la mise en œuvre d'un art de vivre conçu comme expression d'une création personnelle, puis de dégager ce qu'impliquent, comme dispositions intérieures, la pratique de soi et les principales exigences qui en découlent. L'art de vivre dont il s'agit consiste principalement à jouer à fond le jeu de la finitude, en assumant lucidement et courageusement les paradoxes de la vie, et de la vie avec autrui. Vivre bel et bien sa vie devient s'écrire, surmonter avec succès l'épreuve du feu et se tenir debout et libre.

6. *Ibid.*, I, 39, p. 359.

L'éthique et l'esthétique

Quand on parle d'œuvre de soi ou quand on évoque l'art d'être soi-même, on est manifestement en terrain éthique, mais aussi en contexte esthétique. Afin de présenter les relations nécessaires entre l'esthétique et l'éthique – qu'il faut distinguer de la morale –, qui mieux qu'Herbert Marcuse pour en parler? À la suite d'Adorno, Marcuse affirme que « toute œuvre d'art subvertit la perception et la compréhension du monde⁷ » et témoigne de la « subjectivité libératrice [qui] se constitue dans l'histoire intérieure des individus, [...] l'histoire particulière de leurs rencontres, de leurs passions, de leurs joies et de leurs peines [...] »⁸. Selon lui, « l'œuvre d'art re-présente la réalité tout en la mettant en accusation », parce que « la transformation esthétique résulte d'un remodelage de la langue, de la perception et de la compréhension du monde qui révèle dans son apparence l'essence de la réalité : le potentiel réprimé de l'homme et de la nature⁹ ». De plus, Marcuse soutient que « l'art est voué à l'émancipation de la sensibilité, de l'imagination et de la raison dans toutes les aires de subjectivité et d'objectivité¹⁰ » en ce qu'il se présente comme « le jeu entre la confirmation et la mise en accusation de ce qui est¹¹ ». Le philosophe donne comme exemple la poésie de Mallarmé qui, selon lui, « suscite des modes de perceptions, d'imagination, des gestes, une fête sensuelle qui réduit en miettes l'expérience quotidienne et annonce un principe de réalité différent¹² ».

Qu'en est-il alors des liens entre l'éthique et l'esthétique? Marcuse allègue que « ce qui de l'art apparaît si éloigné de la praxis de changement exige d'être reconnu en tant qu'élément nécessaire d'une future praxis de libération [...] en tant que "science du beau", que "science de la rédemption et de l'accomplissement" ». Il constate que « l'art ne peut changer le monde, mais [qu']il peut contribuer à changer la conscience et les pulsions des hommes et des femmes qui pourraient changer le monde¹³ ». Et comment? « La rencontre de la vérité de l'art, rappelle-t-il,

7. Herbert MARCUSE, *La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste*. Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 11.

8. *Ibid.*, p. 19.

9. *Ibid.*, p. 22.

10. *Ibid.*, p. 23.

11. *Ibid.*, p. 24.

12. *Ibid.*, p. 33.

13. *Ibid.*, p. 45.

a lieu dans les images et le langage décapants qui rendent perceptible, visible ou audible ce qui n'est plus ou pas encore perçu, dit ou entendu dans la vie quotidienne¹⁴. »

La démarche éthique comme échappée de la morale rejoint manifestement bien la dynamique esthétique telle qu'elle est présentée par Marcuse. En échappant à la force de gravitation de la règle, c'est-à-dire à la *pression* exercée par la morale, l'éthique se présente comme l'*expression* d'une liberté créatrice qui s'épanouit dans l'élaboration d'un art de vivre. Ainsi, les démarches éthique et esthétique nous renvoient toutes deux à une même quête d'authenticité, et à sa dynamique subversive.

La pratique de soi et ses exigences

Quelles sont les principales exigences qui découlent de la pratique de soi conçue comme l'art du bel et bien vivre ? Avant de répondre à cette question, demandons-nous quelles sont les meilleures voies à emprunter pour y parvenir.

Revenons à l'art d'être soi-même, à l'œuvre de soi, au « Connais-toi toi-même ». Comment les Anciens interprétaient-ils cette expression énigmatique ? Pour eux, se connaître soi-même, c'était se créer, se forger, en s'adonnant à l'art difficile de la pratique de soi. Pour reprendre l'expression de Michel Foucault, cela consistait à faire de soi un sujet ascétique dans le but de répondre à une aspiration au bonheur et à la liberté surgissant de l'intérieur¹⁵. Une meilleure connaissance du psychisme de l'être humain permet d'affirmer que l'art de se forger soi-même passe d'abord par une épreuve particulière qui peut être vécue de différentes façons. Il s'agit d'une remontée aux fibres les plus intimes de son être pour tenter de pénétrer, dans le brouillard de ses désirs, le mystère de sa propre existence, en démêlant, entre autres, l'écheveau de ses relations interpersonnelles.

Sénèque estimait que l'acquisition de la liberté était le fruit d'« une culture d'intérieur ». Sur le ton de la confidence, il faisait remarquer à Lucilius : « Celui qui te donne le plus à faire, c'est toi ; c'est avec toi que tu

14. *Ibid.*, p. 82.

15. W. SCHMID, « Foucault : la forme de l'individu », dans *Le magazine littéraire*, n° 264 (avril 1999), p. 54-56.

es en difficulté¹⁶. » Celui-ci soulignait également que seule la possession de soi permet d'accéder au bonheur, à la liberté et à la paix intérieures, d'où l'importance de « s'appartenir ». « Fais-toi heureux toi-même¹⁷ », rappelait-il, car « de sa moralité, chacun est l'artisan¹⁸ ». Dans un de ses entretiens qu'il adresse à son beau-père, il emploie cette formule choc : « Tu n'as donc pas lieu de conclure des cheveux blancs ou des rides de quelqu'un qu'il a longtemps vécu : il n'a pas longtemps vécu, il a longtemps été¹⁹. »

Selon Sénèque, la liberté, la seule véritable, à laquelle il convient d'aspirer, ne s'acquiert pas gratuitement. Il y a un prix à payer pour y accéder, et il est très cher. L'expérience du métier d'homme ou de femme révèle que le principal ennemi à vaincre pour accéder à la liberté, à sa liberté, ce n'est pas autrui ou encore les institutions dans lesquelles on vit, mais soi-même. À ce sujet, Sénèque enseignait que « la plus sordide des servitudes est la servitude volontaire » et qu'« il n'y a que toi pour te donner ce bien auquel tu aspirés : c'est à toi qu'il faut le demander²⁰ ». Montaigne a repris ce conseil de Sénèque en précisant que « la vraie liberté [...] c'est pouvoir toute chose sur soi²¹ ».

Sans nier son corps

Comment se « connaître soi-même » ou encore « s'occuper de soi » ? Quel chemin s'offre alors à quiconque désire accéder à la liberté ? Cette double question se pose à nous comme aux Anciens. Toutefois, la réponse qu'on y apporte aujourd'hui est assez différente sur un point très important, à savoir le rapport au corps.

Sénèque confiait à Lucilius : « Je suis trop grand, destiné de naissance à de trop grandes choses pour me faire le valet de mon corps, qui n'est rien d'autre [...] à mes yeux, qu'une chaîne passée autour de ma liberté²². » Il invitait Lucilius à « habiter son corps comme un lieu

16. SÉNÈQUE, « Lettres à Lucilius », dans *Entretiens et lettres à Lucilius*. Paris, Éditions Robert Laffont, 1993, II, 21, 1, p. 651.

17. *Idem*, « Lettres à Lucilius », dans *ibid.*, IV, 31, 5, p. 678.

18. *Ibid.*, V, 47, 15, p. 707.

19. *Idem*, « La brièveté de la vie », dans *op. cit.*, VII, 10, p. 272.

20. *Ibid.*, IX, 80, 5, p. 834.

21. Michel de MONTAIGNE, *Essais III*, 12, p. 327.

22. SÉNÈQUE, « Lettres à Lucilius », dans *op. cit.*, VII, 65, 21, p. 759.

de passage²³ » et à libérer son âme le plus possible de son « poids », de ses « chaînes », du « cachot » qu'il est pour elle et de toute son « oppression ». Il incitait son lecteur à se sortir le plus possible de ce « logis triste et obscur », en permettant à son âme de « s'élancer chaque fois qu'elle le peut vers les espaces pour se reposer dans la contemplation de la nature²⁴ ». À la suite de ces exhortations de Sénèque, on peut soulever l'objection suivante : Pourquoi faire ainsi de son corps un obstacle à l'acquisition de la liberté au lieu d'en faire le complice ?

À la suite des Anciens qui nous ont laissé, pour reprendre l'expression de Sénèque, « non des vérités trouvées mais des vérités à chercher²⁵ », les hommes et les femmes de ce temps aspirent à l'exemple de Sénèque au bonheur et à la liberté, mais ils ne perçoivent pas tous leur corps comme un simple outil, une chaîne, une enveloppe gênante ou une prison. Ils abordent pour la plupart d'une manière différente la recherche de la liberté et de la paix intérieures en ne niant pas son corps.

Contrairement à ce qu'enseignait Sénèque, l'œuvre de soi dans la recherche du bel et bien vivre ne peut pas se réaliser d'une manière authentique en niant son corps, sa peau : « Ce qu'il y a de plus profond en l'homme, c'est la peau », a soutenu Paul Valéry²⁶. Est-il possible de concevoir l'esprit en dehors du drame de la vie et de ses contradictions ? Que serait l'esprit sans les tourments et les déchirements de la chair ? Sans les emportements, les ravissements et les extases du corps ? Que serait la conscience sans la sensibilité ? Sans les frissons du plaisir ou les élancements de la douleur ? Que serait le travail de l'intelligence sans l'envahissement parfois imprévisible, éblouissant ou insoutenable des émotions ? Dans la création de soi, il apparaît essentiel d'apporter une attention égale aux soins du corps et de l'esprit. Telle est la voie qu'il convient d'emprunter dans la recherche du bel et bien vivre afin d'atteindre le plus lucidement possible un certain bonheur dans les limites de la condition humaine.

23. *Ibid.*, VIII, 70, 17, p. 783

24. *Ibid.*, VII, 65,17. Dans d'autres passages des *Lettres à Lucilius*, Sénèque nuance un peu sa perception négative du corps : II, 14,1-2 ; II, 15,1-2.

25. *Ibid.*, V, 45, 4, p. 701

26. Paul VALÉRY, *L'idée fixe*. Tome 2, p. 215, cité par Didier Anzieu dans *Le Moi-Peau*. Paris, Éditions Bordas-Dunod, 1985, p. 59, coll. « La Pléiade ».

Et en relation avec autrui

À la suite de Sénèque, Montaigne a écrit: «La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi²⁷.» S'appartenir relève manifestement d'une décision personnelle inébranlable et renvoie à l'art de s'occuper de soi. Toutefois, si on la veut la plus épanouissante possible, la recherche du bel et bien vivre qui anime la pratique de soi ne peut pas se faire à n'importe quelles conditions. S'offrir une belle et bonne vie peut-il être envisageable sans la partager? Si on la veut la plus belle, la meilleure et la plus fructueuse possible, l'expression pleine et entière de la création de soi, ne devrait-elle pas accorder une large place au don et au partage? Savoir être à soi, c'est s'appartenir dans le but de mieux s'ouvrir à autrui.

Comme expression de la liberté créatrice, la pratique de soi liée à la recherche d'authenticité et à l'ouverture à autrui apparaît dès lors comme une lente métamorphose du moi au cours de laquelle la personne qui s'y engage se transforme grâce aux nouveaux rapports qu'elle établit avec elle-même, autrui et le monde. Et ce, d'une belle et bonne manière: belle, c'est-à-dire avec la grâce et l'élégance de toute la gestuelle qu'impliquent ces nouveaux rapports, et bonne, à condition qu'ils animent un art de vivre convivial.

Jouer à fond le jeu de la finitude...

L'œuvre de soi renvoie au jeu de la finitude, aux marques que le temps imprime inexorablement dans et sur la chair. Il y a de ces délices, plaisirs et voluptés, et ils sont nombreux, que seuls les mortels peuvent éprouver dans la fugacité du temps, dans l'attente, l'arrachement, la distance. L'être humain est mortel. Tantôt admirablement, tantôt tristement. Quel jeu merveilleux que sa vie quand on prend lucidement conscience et sans tricher du caractère dramatique de sa condition! Comme l'a magnifiquement écrit Eugène Ionesco dans *Le roi se meurt*: «Tout le monde est toujours le premier à mourir²⁸.» Chaque «échantillon» de l'humanité peut ainsi, à sa guise, inventer sa vie et... sa mort.

27. Michel de MONTAIGNE, *Essais* Tome 1, 1, 39, p. 359.

28. Eugène IONESCO, *Le roi se meurt*. Paris, Éditions Gallimard, 1993, p. 60, coll. «Folio».

Contrairement à ce qu'enseignait Sénèque, Montaigne estimait que la mort « c'est bien le bout, non pourtant le but de la vie ; c'est sa fin, son extrémité, non pourtant son objet²⁹ ». Ce qui est fort différent. Fernand Couturier rappelle pertinemment : « La mort échappe à notre pouvoir, certes ; mais nous pouvons mourir ! [...] Mourir, c'est rassembler sa vie. Mourir, c'est jouer, au fil des jours, l'intégrale de sa vie³⁰. » Jouer sa vie, c'est assumer sa vie jusqu'au bout, sans se complaire dans l'idée de la mort ou se laisser paralyser par elle. Même si la mort est omniprésente au cœur même de l'existence humaine, le sage Qohélet interpelle quiconque serait tenté de nier la vie : « Pourquoi mourir avant son temps³¹ ? »

Quelle heure est-il ? Il est maintenant. Maintenant le temps de vivre, de vivre pleinement et bellement ; de vivre à temps et à contre-temps. Vivre, ce n'est pas « chiquer » du temps, regarder passer les secondes, les heures, les jours, les semaines, les mois et les années. « La partie de la vie que nous vivons est courte, constatait Sénèque. Et même tout le reste, ajoutait-il, n'est pas de la vie, mais du temps³². »

Être mortel, c'est pouvoir éprouver consciemment en soi le passage du temps et se laisser imprégner lucidement par la mystérieuse fugacité des choses. Être mortel, c'est pouvoir goûter aux fruits de la nature, à la couleur, à la texture, à la mélodie, à l'odeur et à la saveur des choses qui passent. Être mortel, c'est apprendre à devenir, à se forger à même la chaleur, la profondeur, l'épaisseur, la lourdeur, les misères et les grandeurs des relations humaines qu'on noue et dénoue au fil du temps.

... en assumant les paradoxes de la vie...

La vie, selon Nietzsche, est « ce métier qu'il faut apprendre à fond³³ ». Quand l'éthique s'exprime sur le clavier de l'esthétique, être bel et bien mortel, c'est assumer les paradoxes de la vie, de sa vie. « Gardons-nous de dire, soutenait Nietzsche, que la mort est opposée à la vie. La vie n'est qu'une variété de la mort et une variété très rare³⁴. » Félix Leclerc

29. Michel de MONTAIGNE, *Essais*, Tome III, 3, 12, p. 334.

30. Fernand COUTURIER, « Perspective de la mort : une ouverture à l'éthique », dans *Ethica*, vol. 2, n° 2 (1990), p. 39-40.

31. QOHÉLET, 7,17.

32. SÉNÈQUE, *La brièveté de la vie*, dans *op. cit.*, II, 2-3, p. 266.

33. Friedrich NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, dans *op. cit.*, Tome II, II, 10, p. 278.

34. *Idem*, *Le gai savoir*, dans *op. cit.*, Tome II, n° 109, p. 122.

a écrit dans une de ses chansons que « c'est grand la mort, c'est plein de vie dedans ». En effet, la mort se mêle et se confond partout dans la vie. Choisir la vie, c'est aimer la vie, toute la vie, et jusqu'au bout. Quand nous vivons notre vie, tel un art ou un métier, cette manière d'être au monde nous amène à la considérer comme une invite à la création.

Vivre bel et bien devient inventer sa vie, jouer sa vie, écrire sa vie: « Nous voulons être, écrit l'auteur du *Gai savoir*, les poètes de notre vie, et cela d'abord dans les plus petites choses quotidiennes³⁵. » L'apprentissage de la pratique de soi permet ainsi d'apprendre à s'offrir une belle et bonne vie et, le mieux possible, à l'offrir à autrui.

La vie en général, la vie humaine en particulier, sont toutes deux remplies de contradictions, et c'est ce qui fait leur beauté, et c'est ce qui fait leur valeur. Dans l'œuvre de soi, l'art de se forger soi-même consiste précisément à savoir tirer profit des forces vitales essentielles à la création: forces souvent contradictoires et en équilibre précaire.

Faire une bonne vie, faire la belle vie, d'une manière indissociable l'une de l'autre, c'est choisir et assumer la vie dans ses manifestations les plus contradictoires et jusqu'au bout. Le sage Qohélet a merveilleusement bien traduit les divers tempo de la vie sous le soleil: « Il y a le moment pour tout, et un temps pour tout faire sous le soleil: un temps pour enfanter, et un temps pour mourir; un temps pour planter, et un temps pour arracher le plant. [...] Un temps pour pleurer et un temps pour rire; un temps pour gémir et un temps pour danser. [...] Un temps pour chercher et un temps pour perdre; un temps pour garder, et un temps pour jeter. Un temps pour déchirer et un temps pour coudre; un temps pour se taire et un temps pour parler. [...]»³⁶. » Tous ces temps qui marquent l'existence humaine peuvent constituer, dans l'art de leur agencement, autant de matériaux à partir desquels s'élabore la création de soi; création fragile et précaire, car la mort est inexorablement au bout du chemin, mais au bout seulement.

35. *Ibid.*, n° 299, p. 178. Cf. Martin HEIDEGGER, « [...] l'homme habite en poète [...] », dans *Essais et Conférences*. Paris, Éditions Gallimard, 1993, p. 224-245.

36. QOHÉLET, 3, 1-8.

... et de la vie avec autrui

Vivre, c'est être là, habiter, partager la demeure, négocier son territoire. Vivre, c'est apprivoiser le monde. Vivre, c'est créer, produire du sens dans le partage des valeurs et la négociation des normes nécessaires à leur empreinte sur le terrain de la convivialité.

Face à l'interdit, j'advieus en présence de l'autre, comme autre. Je me joue dans cette rencontre au cours de laquelle, à l'exemple de Prométhée, il me faut dérober le feu nécessaire à l'expression de mon identité. Je me dois d'assumer par la suite la souffrance causée par la redoutable liberté créatrice qui a rendu possible mon autogénèse ainsi que les exigences d'authenticité que requiert son expression au fil des jours.

Afin de bel et bien vivre, dans la construction de soi au rythme du quotidien et des saisons de sa vie, il est nécessaire de « frotter et limer sa cervelle contre celle d'autrui³⁷ », pour reprendre une autre belle expression de Montaigne. La cervelle certes, mais aussi tout son corps. D'où les petites joies glanées çà et là, dans l'élégance, la délicatesse et la tendresse, quand vient le temps d'aider, d'appuyer, d'accompagner, de soutenir, de donner et de partager ; quand vient le moment d'embrasser, de caresser, de cajoler, d'êtreindre et d'aimer ; quand vient le jour de quitter, d'abandonner, de partir et... de mourir.

Vivre, c'est s'écrire...

C'est en pratiquant son métier d'homme ou de femme que l'on devient homme ou femme. C'est en pratiquant la poétique, c'est-à-dire la pratique de soi, qu'émerge, des eaux tourbillonnantes de la rencontre de l'éthique et de l'esthétique, une liberté à fleur de peau. Liberté fragile, sans cesse menacée. C'est le travail de tous les instants qui imprègne dans la chair, au fil des ans, les marques indélébiles de son passage : chaque ridule, chaque ride, chaque pli et chaque crevasse témoignent de cette quête.

37. Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Tome I, Livre 1, XXVI, p. 223.

Je suis mon corps, ces mains, ces yeux, ces pieds, ce cœur qui bat au rythme de mes désirs. Je suis mon « corps vécu³⁸ ». Ce corps qui porte les marques du temps, de mon histoire. Ce corps qui s'émeut, s'étonne, sursaute, souffre, sourit, pleure et crie. Ce corps qui marche, saute et danse, ce corps tantôt complice, tantôt hostile ; tantôt léger, tantôt lourd. Ce corps nié, blessé, aimé... Ce corps qui touche, embrasse, caresse, étreint...

Vivre, c'est s'écrire. S'écrire dans son « moi-peau », pour reprendre la belle expression de Didier Anzieu. S'écrire aussi dans les choses, ses choses et dans les êtres qui vivent autour de soi.

S'écrire relève de son instinct de vie, pour reprendre Claire Lejeune³⁹ ou encore de la volonté de résistance. S'écrire, c'est se perdre, se chercher, se frayer un chemin, se sortir du chaos. S'écrire, c'est remonter avant le concept pour écrire à même les sens... pour y créer du sens. Face au drame de l'existence humaine, chacune et chacun peuvent affirmer comme Ionesco : « Moi aussi, j'ai mon mot à dire⁴⁰. »

S'écrire, c'est se questionner, se débattre dans le mouvement de la question, s'ouvrir à elle et par elle, demander autre chose, faire un saut, fuir, se détourner⁴¹...

Au cœur de l'écriture, il y a ce cri qui émerge du silence de la solitude des profondeurs de l'être. Ce cri, on ne parvient jamais à l'exprimer pleinement, et d'une manière satisfaisante ; il faut sans cesse le réécrire. Dans le tourbillon du sens qui emporte son travail d'écriture, se cache souvent, sous l'élégance et la grâce relatives des mots, une profonde tristesse.

S'écrire à même les contradictions, dans le vif de ses blessures, devant le précipice de sa béance, à même le vide de ses illusions et la désespérance de ses espoirs. S'écrire quand on a mal à soi, quand on a mal à la vie, mais aussi quand la vie surabonde.

38. M.-A. DESCAMP, *L'invention du corps*. Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 11-12.

39. Claire LEJEUNE, *L'œil de la lettre*. Bruxelles, Éditions Le cormier, 1984, p. 208.

40. Eugène IONESCO, *Journal en miettes*, p. 106.

41. Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*. Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 12-32.

S'écrire dans les choses, ses choses : s'écrire dans sa maison, ses meubles, sa voiture, dans l'humour des formes que prennent ses souliers et ses pantoufles au fil du temps, dans sa façon particulière d'assaisonner ou de réussir un plat, de dresser la table, de déguster un bon vin, de le partager, d'allumer le feu...

S'écrire entre mémoire et folie. Mémoire d'hier et de demain. Folie douce, chaleureuse, bienfaisante, magnifique... au détour des chemins inattendus.

S'écrire sur le canevas de ses amours et de ses amitiés, à même les liens inextricables qui relie à autrui, dans le tissage et le métissage de ses désirs. S'écrire à même la sueur, les larmes et le sang des souffrances, des déchirures et des ruptures qui agitent ses amours : ses folles amours, ses amours passagères, ses amours raisonnées, ses amours sans amour.

S'écrire dans sa propre chair comme dans celle d'autrui, par les gestes de l'amour et ceux de l'indifférence ou de la haine, dans le feu du regard comme dans la douceur d'un sourire, dans le geste de l'offrande comme dans celui de l'accueil.

S'écrire, c'est prendre lucidement conscience qu'on ne mettra pas soi-même un point final à l'écriture répétée de ce cri qui s'élève du plus profond de ses entrailles pour exprimer sa béance : la mort seule l'inscrira dans un registre, parmi des centaines, des milliers, des millions d'autres... Sans s'illusionner sur la véritable portée de son travail d'écriture ou, pour reprendre cette belle expression de Montaigne, sur « toute cette fricassée que [l'on] barbouille⁴² », on peut avoir parfaitement conscience qu'il a valeur de témoignage, d'hymne à la vie. Pourquoi s'écrire, sinon « pour se décharger de ses toxines », aimait répéter Eugène Ionesco⁴³.

Surmonter l'épreuve du feu

L'œuvre de soi passe inévitablement par l'épreuve du feu, c'est-à-dire qu'elle se forge pour une bonne part sur l'enclume de la souffrance, de l'incompréhension, de la désillusion et de l'échec, d'où jaillit une gerbe

42. Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Tome III, Livre 3, XIII.

43. Eugène IONESCO, *ibid.*, p. 113.

d'étincelles qui, en plus de purifier et de donner forme à l'« âme », scintillent dans nos nuits, en y laissant leurs traînées de lumières. « Qui n'a connu l'humiliation, a écrit Cioran, ignore ce que c'est qu'arriver au dernier stade de soi-même⁴⁴. »

L'œuvre de soi se forge aussi au feu nourri de la passion à la fois mortifère et grosse de vie; de la passion qui tantôt inquiète, bouscule, déchire, arrache, meurtrit, tantôt éveille, attise, donne du souffle et de l'élan.

Il arrive parfois que l'œuvre de soi passe par l'épreuve douloureuse du pardon: du pardon donné et du pardon reçu. Expérience déchirante où l'on éprouve sa vulnérabilité; expérience bouleversante au cours de laquelle les fibres les plus intimes de son être se cicatrisent difficilement et lentement sous l'effet de la tendresse.

L'œuvre de soi s'exprime de temps à autre à même l'élégance de ses inquiétudes, le charme discret de ses tristesses, la grâce de ses illusions et de ses rêves et la saveur de son humour.

Vivre debout et libre

Vivre bel et bien sa vie, debout et libre, c'est non seulement entreprendre lucidement de se libérer des chaînes et des barreaux qui emprisonnent son existence, et que l'on a pour la plupart d'entre eux soi-même dressés autour de soi, c'est aussi refuser toute forme de servitude extérieure, même la servitude volontaire, quand celle-ci porte atteinte à sa dignité et à celle d'autrui. Ces formes de servitude peuvent être nombreuses et variées de telle sorte que vivre debout et libre, c'est avoir parfois le courage de dire « je » et de manifester généreusement ses solidarités; c'est aussi apprendre à penser audacieusement en dehors des systèmes dogmatiques, repousser fièrement toute ligne de conduite uniquement dictée de l'extérieur, élever la voix quand autrui ou soi-même est relégué au rang d'instrument au service de quiconque ou de quoi que ce soit. Face à tout pouvoir, quel qu'il soit, la lucidité s'impose. Cette réflexion de La Boétie, écrite en 1546 ou 1548, garde toute son actualité: « Celui qui vous maîtrise tant n'a que deux yeux, n'a que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a d'autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et

44. E.M. CIORAN, *Syllogismes de l'amertume* Paris, Éditions Gallimard, 1987, p. 151, coll. « Folio/Essais », n° 79.

infini nombre de nos villes, sinon l'avantage que vous lui faites pour vous détruire. D'où a-t-il pris tant d'yeux pour vous épier, si vous ne les lui baillez ? Combien a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? Les pieds dont il foule vos cités, d'où les a-t-il, s'ils ne sont des vôtres. Comment a-t-il aucun pouvoir sur vous, que par vous⁴⁵ ? »

Vivre bel et bien sa vie, c'est suivre une voie que personne d'autre n'a tracée pour soi et apprendre à marcher avec autrui sans se laisser guider par les préjugés et les qu'en-dira-t-on. Apprendre à marcher avec autrui, sans masque, sans fard, sans uniforme, c'est une aventure difficile, périlleuse même, tantôt heureuse, tantôt malheureuse.

Vivre bel et bien sa vie, c'est-à-dire librement, c'est finalement ne rechercher rien d'autre que d'être en paix avec soi-même et ne rien céder sur l'essentiel, c'est-à-dire la possession de soi pour éventuellement mieux s'ouvrir à autrui.

Quand la braise sera éteinte...

Vivre bel et bien sous le soleil, c'est vivre pleinement tout en sachant que sa vie aura une fin. Il faudra bien un jour ou l'autre jouer le dernier acte de sa comédie et expérimenter – dans le meilleur des cas – jusqu'au bout la fragilité de son être.

La pratique de soi conduit inévitablement à apprendre à mourir. Faut-il le répéter ? Apprendre à mourir, en considérant la mort non pas comme le but mais comme le bout de la vie. Celui ou celle qui pratique lucidement la poétique est, à l'exemple de Montaigne, toujours « botté et prêt à partir⁴⁶ », tout en sachant profiter du moment présent. Dans son *Journal en miettes*, Ionesco confiait : « [...] je cours encore après la vie dans l'espoir de la rattraper au dernier moment comme l'on saute sur les marches d'un wagon du train qui part⁴⁷ ».

Quand la braise s'éteindra, le corps se refroidira. L'œuvre laissée sera un peu comme ces samares qu'un arbre fier laisse tomber généreusement au gré du vent...

45. Étienne de LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*. Chronologie, introduction bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabre. Paris, Garnier-Flammarion, 1983, p. 138-139.

46. Michel de MONTAIGNE, *Essais*, I, Livre 1, 20, p. 136.

47. Eugène IONESCO, *ibid.*, p. 30.

CONCLUSION

Les saisons de la vie

La Nature est maîtresse de sagesse. Nul ne peut l'ignorer. En guise de conclusion à cet essai sur l'œuvre de soi, attardons-nous brièvement aux quatre saisons de la vie humaine sous le soleil. Chacune d'elles s'offre avec plus ou moins d'intensité à celles et ceux qui exercent leur métier d'homme ou de femme, car tous et toutes ne les vivent pas de la même manière, à cause des aléas de l'existence ou ne peuvent pas toutes les vivre à la suite d'une mort précoce.

Grosso modo, on pourrait qualifier les 25 premières années de la vie de printanières : c'est à cette époque de l'existence que l'on sème et aménage progressivement son jardin. Tout est possible ou presque. Période désinvolte sous certains aspects, mais également très éprouvante et parsemée de crises de croissance où parfois tout l'être bascule et tourbillonne. D'un côté, c'est le temps des cheveux noirs, des rêves magnifiques, des expériences et des découvertes enivrantes. De l'autre, c'est le temps où l'on se forge une personnalité à même le marteau et l'enclume des essais et des erreurs qui donnent une forme de plus en plus nette à la sculpture de soi qui n'advient pas sans efforts et souffrances.

Les 25 autres années qui suivent, ce sont les années estivales, les années dites de maturité. Années au cours desquelles sa vie prend une couleur particulière : on s'enracine profondément dans un ethos

déterminé; on s'installe dans l'existence d'une manière plus ou moins harmonieuse. Années au cours desquelles on affirme et éprouve ses valeurs. Années au cours desquelles on apprend à mesurer le poids des choses et l'importance des personnes qui nous entourent. Années au cours desquelles on s'éprouve quand on veut donner corps à ses rêves. Années au cours desquelles se font, se défont ou s'intensifient des amitiés et des amours qui marquent d'une manière indélébile l'esprit et le corps. Années au cours desquelles la fécondité du corps et de l'esprit s'exprime de mille et une façons. Années au cours desquelles les exigences du travail, la routine du quotidien, l'épaisseur du temps, et les jours de pluie n'empêchent pas parfois l'irruption soudaine de quelques petites fantaisies, de folles aventures, de désirs inavouables, d'évasions délicieuses.

De 50 à 75 ans, on entre tout doucement en automne. Selon que l'on aura pris soin de bien tourner, retourner, arroser et fertiliser la terre de son jardin au cours de l'été, on procède progressivement à la récolte des fruits plus ou moins riches en diversité qu'on a cultivés au cours de la lente et progressive quête de la possession de soi menée au cours du printemps et de l'été de son existence. C'est le temps où l'on peut davantage mesurer la portée relative des événements qui nous touchent, apprécier un peu plus les liens qui nous unissent aux personnes qui nous sont chères et évaluer la véritable consistance des choses qui nous entourent. C'est le temps où l'on prend conscience que les choses simples de la vie méritent qu'on s'y arrête pour en jouir. Et puis, non sans un brin d'humour, on peut reprendre cette réflexion de Schopenhauer : « Abandonné de Vénus, on cherchera volontiers à s'égayer auprès de Bacchus¹. » La mémoire commence à défaillir, le corps est moins agile, les os se fragilisent, les petits et gros « bobos » prennent de plus en plus d'ampleur selon qu'on s'y arrête pour parfois en exagérer l'importance. Dans un tel contexte, il nous appartient de faire en sorte que le vieillissement du corps n'atteigne pas celui de l'esprit et que notre vision de l'existence ne nous apporte pas autant sinon plus de rides sur l'âme que sur le visage.

À 75 ans, et les autres qui suivent plus ou moins longuement nous font pénétrer un peu plus avant en hiver, où nous savons d'expérience que nous n'avons plus d'avenir devant nous et qu'il faut savoir composer au jour le jour avec un hypothétique futur. C'est le temps

1. Arthur SCHOPENHAUER, *Aphorisme sur la sagesse dans la vie*. Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1983, p. 171.

de s'emmailloter de plus en plus à même la chaleur des souvenirs qui ont égayé sa vie, de se dépouiller progressivement de ses avoirs et de s'abandonner tout doucement... Le corps fait mal et plus on avance en âge, plus on apprécie tous les instants de grâce qui sont donnés avant de fermer les yeux, de s'abandonner au sommeil dans le ventre de la terre et de quitter ce monde... Le *carpe diem* prend de plus en plus d'importance : un petit rien peut ensoleiller son existence ; un geste, une parole, une rencontre peuvent remuer, attiser encore pour quelques instants la braise qui sommeille dans les tréfonds de son être ; un parfum, un son, une saveur peuvent subitement réveiller de vieux souvenirs qui ont marqué sa vie.

Comment donner à son existence le sel et tout le piquant nécessaire pour lui donner une saveur particulière ? S'il faut en croire Érasme, seule la folie a « le secret d'égayer les dieux et les hommes² ». Comment donc égayer sa vie en se laissant emporter de temps à autre par une douce folie ? S'il y a un temps pour assumer courageusement le poids de son existence et l'épaisseur du monde, il y a aussi un temps pour se réjouir lucidement des petites joies passagères qui agrémentent parfois la vie sous le soleil, en se laissant griser l'esprit et le cœur. « Remarquez, souligne Érasme, avec quelle attention la nature, mère nourricière du genre humain a pris soin d'assaisonner toutes les choses d'un grain de folie. » Il poursuit : « [...] pour que la vie des hommes ne fût pas tout à fait triste et maussade, Jupiter leur a donné bien plus de passion que de raison : dans la proportion d'une demi-once à une livre. En outre, il a relégué la raison dans un petit coin de la tête, en laissant tout le reste du corps à la merci des passions³ ».

Le temps passé sous le soleil est si court. Que s'est-il donc passé depuis les premiers cris de la naissance ? Il est de ces jours où l'on pend conscience que ces petites heures, qui passent et qui sonnent dans l'insouciance du quotidien, ne sont peut-être pas aussi innocentes qu'elles en ont l'air. Dans l'indifférence totale, sonnent-elles le glas des deux ou trois certitudes qui nous animent ?

La vie humaine tient à si peu de chose. Elle est le fruit du hasard. Du hasard de la rencontre d'un ovule minuscule et d'un courageux petit spermatozoïde tout énervé qui a remporté une course folle devant des

2. ÉRASME, *Éloge de la folie*. Traduction de Victor Develay. Paris, Nouvel Office d'Édition, 1963, p. 21.

3. *Ibid.*, p. 37-38.

centaines de milliers d'autres tout aussi vigoureux que lui. Pourquoi lui ? Il s'en fallut de peu que je ne fusse pas. Et puis, un rien, et la mécanique déraile. Un rien, et la conscience s'embrouille. Un rien, et c'est la fin...

À l'exemple de Qohélet, faut-il conclure que tout cela n'est que vanité ? Érasme soutient dans son Éloge de la folie : « Je reviens à l'Éclésiaste. Quand il s'écrie : "Vanité des vanités, tout n'est que vanité !" Qu'entend-il, sinon que la vie humaine, n'est autre chose qu'un jeu de la folie⁴ ? »

Si la nature est véritablement maîtresse de vie, les bourgeons fragiles, minuscules, congelés, résistant courageusement et péniblement aux assauts répétés du froid, ne portent-ils pas mystérieusement en eux, et en dépit de toute apparence, un printemps tout neuf ? Qui sait ? cette folie à l'origine de l'existence humaine, qui lui donne son caractère si énigmatique et si peu raisonnable, n'a peut-être pas encore dit son dernier mot à propos du métier que l'on exerce plus ou moins heureusement sous le soleil.

4. *Ibid.*, p. 127.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- , *La Bible. Nouvelle traduction*. Paris-Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2001.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé. Paris et Montréal, Librairie philosophique J. Vrin et les Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 46.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979.
- AXELOS, Kostas, *Pour une éthique problématique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 1982.
- BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*. Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- BOLLACK, Jean, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.
- CAMUS, Albert, *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Préface par Jean Grenier. Textes établis et annotés par Roger Quillot, Paris, Éditions Gallimard, 1962, coll. «Bibliothèque nrf de la Pléiade».
- CAMUS, Albert, *Essais*. Introduction par R. Quilliot. Textes établis et annotés par R. Quillot et L. Faucon. Paris, Éditions Gallimard, 1967, coll. «Bibliothèque nrf de la Pléiade».

- ERASME, *Éloge de la folie*. Traduction de Victor Develay. Paris, Nouvel Office d'Édition, 1963.
- FORTIN, Pierre, *La morale. L'éthique. L'éthicologie*. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*. Paris, Éditions Gallimard, 1984.
- IONESCO, Eugène, *Journal en miettes*. Paris, Éditions Gallimard, 1992, coll. «Biblio/essais».
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le paradoxe de la morale*. Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- MARCUSE, Herbert, *La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste*. Traduit de l'anglais par Didier Coste. Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de, *Essais*. Tomes I, II et III. Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris, Librairie générale française, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ceuvres*. Tomes I et II. Édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider. Paris, Éditions Robert Laffont, 1993.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Aphorisme sur la sagesse dans la vie*. Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1983.
- SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*. Édition établie par Paul Veyne. Paris, Éditions Robert Laffont, 1993.

**L'éthique professionnelle
en enseignement**

Fondements et pratiques
*Marie-Paule Desaulniers
et France Jutras*

2006, ISBN 2-7605-1389-0, 244 p.

Éthiques

Dit et non-dit, contredit, interdit
Guy Bourgeault

2004, ISBN 2-7605-1319-X, 148 p.

**Crise d'identité professionnelle
et professionnalisme**

Sous la direction de Georges A. Legault

2003, ISBN 2-7605-1215-0, 246 p.

**Professionnalisme
et délibération éthique**

Manuel d'aide à la décision responsable
Georges A. Legault

1999, ISBN 2-7605-1033-6, 306 p.

Le suicide

Interventions et enjeux éthiques
Pierre Fortin et Bruno Boulianne

1998, ISBN 2-7605-0957-5, 134 p.

Enjeux de l'éthique professionnelle

Tome II • L'expérience québécoise
Sous la direction de Georges A. Legault

1997, ISBN 2-7605-0959-1, 194 p.

Les défis éthiques en éducation

*Sous la direction de
Marie-Paule Desaulniers, France Jutras,
Pierre Lebus et Georges A. Legault*
1997, ISBN 2-7605-0921-4, 250 p.

Enjeux de l'éthique professionnelle

Tome I • Codes et comités d'éthique
*Sous la direction de Johane Patenaude
et Georges A. Legault*

1996, ISBN 2-7605-0936-2, 148 p.

**Guide de déontologie
en milieu communautaire**

Pierre Fortin

1995, ISBN 2-7605-0877-3, 148 p.

Éthique de l'environnement

Une introduction à la philosophie
environnementale

Joseph R. Des Jardins

*Traduction de Vinh-De Nguyen
et Louis Samson*

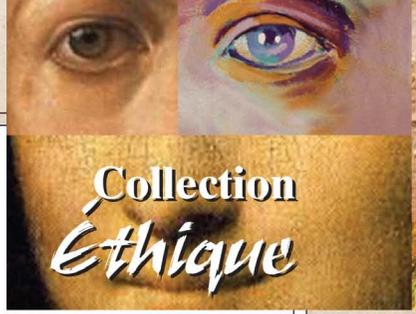
1995, ISBN 2-7605-0852-8, 314 p.

La morale, l'éthique, l'éthicologie

Une triple façon d'aborder
les questions d'ordre moral

Pierre Fortin

1995, ISBN 2-7605-0822-6, 138 p.



L'œuvre de soi

Comment bel et bien vivre ? Cette question interpelle tout être humain autant dans la légèreté que dans la lourdeur du quotidien. Tout au long de sa vie, il appartient à chacun d'y répondre le plus librement possible.

Inspiré de la tradition humaniste occidentale, cet essai propose des réflexions sur l'existence humaine et les conditions d'exercice du « métier » d'homme ou de femme. Il se présente à la fois comme une tentative d'exprimer ce qui renvoie la plupart du temps à l'inexprimable, et comme un effort de décrire cette expérience fondamentale et déterminante dans la vie d'un homme ou d'une femme qu'est l'éthique. Il tente donc de montrer l'importance de l'éthique dans la vie quotidienne, autant dans l'expression des moments magiques, des bonheurs fragiles et des joies passagères qui la teintent d'une couleur particulière, que dans les inquiétudes, les angoisses, les échecs, les ruptures et les souffrances qui la marquent de leurs sceaux indélébiles.

***Pierre Fortin**, Ph. D., spécialiste en éthique, est professeur retraité de l'Université du Québec à Rimouski et membre du Groupe de recherche Ethos.*

www.puq.ca

ISBN 978-2-7605-1507-9

