

L'Homme Précaire

à la mémoire de Jerzy Turowicz

Par François Chirpaz

L'époque contemporaine a indéniablement contribué à donner un tour plus aigu à la question que l'homme pose au sujet de lui-même, que ce soit pour comprendre sa place dans le monde ou pour déterminer le statut que peut revendiquer l'individu pour la conduite de sa vie. Mais peut-être convient-il de ne voir là qu'une accentuation d'une interrogation plus ancienne. S'il est, en effet, indéniable que cette conscience de soi a reçu une inflexion déterminante dans l'époque des temps modernes et, plus encore, dans notre époque contemporaine, la question n'est pas neuve qui s'attache à comprendre l'être de ce vivant que nous sommes. Elle est, en fait, contemporaine du temps où l'être humain émerge à la conscience de sa singularité, revendiquant le respect de sa dignité personnelle dans l'affirmation de sa liberté qui entend se faire le sujet de sa propre histoire. Car telle est bien la prétention de la subjectivité : celui qui prétend exister comme sujet et être le sujet de sa propre vie n'est pas un simple vivant puisqu'il parle et qu'il pense. Et il n'accepte plus de n'être que le simple membre d'un clan ou d'un groupe social puisqu'il fait passer le souci de son destin personnel avant toute assignation imposée du dehors. Affirmant sa liberté et revendiquant le droit de sa personne, il entend se poser, d'une manière libre, en charge de son destin parce qu'en charge de sa vie, et être reconnu à ce titre.

On l'aura compris. Entendant la subjectivité de la sorte, je laisse, d'entrée de jeu, de côté les deux autres acceptions du terme qui ne voient dans le sujet que le statut d'une liberté asservie à un pouvoir (le sujet étant celui qui est assujetti) et dans la subjectivité que le point de vue étroit et restreint d'une particularité qui se considère comme le centre du monde.

Une interrogation immémoriale

Se comprendre comme sujet de sa propre vie se donne comme une évidence pour qui revendique sa liberté et comprend son existence personnelle à partir de cette évidence. Et pourtant cette évidence demeure singulièrement mal assurée en elle-même. C'est pourquoi

désigner l'homme comme un être précaire c'est, d'abord et en priorité, s'interroger sur le *destin* de cet existant que nous sommes. Une interrogation aussi ancienne que le moment impossible à dater de l'éveil de l'homme à la conscience de son humanité et qui, au long de l'histoire, demeure contemporaine de chaque génération d'hommes en souci de comprendre l'être de ce vivant qui considère la vie comme son bien le plus propre mais qui ne peut la vivre qu'en se sachant voué à la mort. Sa vie, il ne peut la vivre qu'en l'affirmant contre la mort et pourtant elle demeure inextricablement nouée à la mort.

Parmi tous les vivants, l'homme est celui qui est le plus proche de lui-même, précisément parce que son existence, il est en mesure de la penser et de la faire accéder à la parole. Non pas seulement pour nommer les choses du monde ni pour contribuer à la vie de la communauté à laquelle il appartient mais pour exprimer ce qui lui advient dans sa vie et pour dire celui qu'il veut être. A tout homme, l'espace du langage s'offre comme espace pour sa vie et la parole comme le lieu privilégié de la manifestation de soi.

Et pourtant celui qui est, pour lui-même, le plus proche de lui-même demeure pour lui-même un étranger et ce, pour une double raison. Tout d'abord, parce que du sens ultime de son destin il ne sait rien et ne peut rien savoir. La mort est-elle le dernier mot du destin de l'homme ou bien passage vers une forme autre de la vie ? Même si cette référence à un temps autre de la vie par delà la mort est attestée dans toutes les formes de la croyance religieuse, pour la pensée attachée à ne reposer que sur la seule raison, cette référence demeure inassurée parce que sans preuve. La seule réponse que la pensée soit en mesure de se donner à elle-même relève de l'espérance mais non pas du savoir. Et si l'être humain demeure pour lui-même un étranger c'est aussi parce qu'il porte en lui comme une zone d'ombre ou de nuit, tel cet "homme souterrain" dont parle Dostoïevski, ou, selon Primo Lévi, cette "zone grise". En tout cas confronté à cette "grande nuit impénétrée de notre âme" qu'évoque Proust. Une zone d'ombre, tout à la fois, inconnue et inquiétante. Elle est inconnue, comme la part inconsciente de l'affectivité, modalité essentielle du rapport à la vie. Et elle est inquiétante, telle la part sauvage de la violence sans mesure de ses pulsions, capable, à tout moment, de s'emparer de lui.

Dès lors, si l'apparaître de l'homme se manifeste au plus haut point dans son visage, ce même visage présente comme une face double. Une face de lumière, lorsqu'il manifeste, dans et par la parole, la pensée qui l'habite et que cette pensée s'attache à exprimer la vérité de ce qui est. Mais il présente aussi une autre face qui est d'ombre et inquiétante à ce titre parce

que laissant transparaître, jusque dans ce qui manifeste la grandeur de l'homme, une fascination par la mort. Ainsi dans l'explosion de la violence sauvage et meurtrière qui s'empare des hommes. Ouvert sur la vie, le visage est accueil dans la bienveillance et la parole a souci d'être véridique. Fasciné par la mort, il ne sait alors que traduire la haine et sa parole est fausseté délibérée du mensonge.

Toujours un double point de nuit dans l'homme donc : au terme de sa vie, la nuit de l'anéantissement et, en lui-même, au fond de sa vie psychique, une autre nuit, l'une et l'autre résistant à l'investigation de l'intellect qui s'attache à les scruter, telle une région inconnue au centre même de ce qui lui demeure le plus proche. C'est en ce sens que l'on pourrait entendre le terme de *deïnos* par lequel Sophocle désigne l'homme, "inquiétante merveille" et la plus grande de toutes celles qui sont dans le monde, puisqu'il est, en effet, tout à la fois, celui par qui l'esprit fait son entrée dans le monde mais aussi celui qui, dans ce même monde, introduit le chaos de la violence meurtrière, lorsqu'il se laisse aller à l'emprise de la démesure. Pour cette raison, celui qui affirme la prétention de sa liberté et entend voir reconnaître son droit au statut de sujet ne peut se comprendre lui-même que sous le signe de l'énigme. De ce fait, toute question de l'homme au sujet de lui-même est commandée par l'interrogation essentielle qui porte sur le destin de cet existant qui ne fait corps avec la vie qu'en en pressentant le caractère précaire et qui n'habite sa propre vie que sous le signe de l'énigme.

Souligner cela n'est pas le moins du monde méconnaître que l'homme est, *aussi*, un vivant capable de s'ouvrir sur le monde extérieur pour le travailler et l'ajuster à son projet, pour l'explorer en vue de s'en donner une connaissance, comme pour ordonner le monde commun de la vie sociale selon des lois capables de maintenir la paix entre les hommes. Ici comme là, c'est la même raison qui est à l'oeuvre pour imprimer sa marque sur l'espace que l'homme habite en vue de l'explorer ou de le façonner selon ses règles. En imposant sa loi la raison n'impose pas n'importe quel diktat puisqu'elle entend civiliser l'homme et ouvrir ce dernier à la dimension de son humanité.

Cependant, s'attacher à comprendre cet être que nous sommes ne peut prendre pour unique point de départ de son interrogation l'agir qui explore ou qui travaille car, dans l'expérience que l'homme fait de sa condition, chacune de ces questions est commandée par une interrogation plus essentielle qui, elle, porte sur le destin de celui qui a à vivre son histoire dans le temps de sa vie. Cette interrogation, on pourrait en conduire l'examen à partir de la

reprise, à l'époque contemporaine, des thèses majeures du débat au sujet de l'humanisme. Convient-il de voir en ce dernier la forme par excellence de la réalisation de l'humain, ainsi que le comprend l'existentialisme sartrien ou bien, en suivant l'objection de Heidegger, la manifestation de la pensée qui, depuis le début des temps modernes, a accentué son oubli de la question du sens de l'être ? En fait, un tel débat ne va pas à l'essentiel car il laisse en suspens la pointe de l'interrogation que l'homme suscite au sujet de lui-même, dès lors que confronté à l'énigme de son destin et au tragique de sa condition.

C'est pourquoi je choisirai, pour ma part, une formulation plus ancienne, la plus ancienne attestée dans les textes que nous connaissons, celle qui est déjà présente dans *L'épopée de Gilgamesh*. Si, en effet, le récit de l'expérience d'Enkidou constitue comme la narration de la naissance de l'homme à son humanité, dès lors qu'est consommée la rupture irréversible avec sa vie animale d'avant, le récit de l'épreuve de Gilgamesh devant la mort de son ami met à nu le délaissement de l'homme dans sa vie, lorsqu'il pressent la mort comme son lot inéluctable. Maintenant qu'il a fait son entrée dans le monde des hommes, Enkidou est salué par la cabaretière : il est dit "*beau comme un dieu*". Beau comme un dieu, ou *théoeidés*, comme le dira Homère. En ce sens, il y a un caractère divin dans la manifestation de l'homme qui lui fait pressentir une parenté ou du moins, une proximité avec le divin. Ce que l'on retrouvera dans la conscience de soi du sage stoïcien qui, par sa maîtrise, a la prétention de se hausser au niveau même de Dieu.

Du fait qu'il se découvre capable de parole et de pensée, l'homme se comprend pas seulement comme distinct du simple vivant animal mais, par l'exercice de la pensée, proche du divin. Cependant, parce que mortel, ne pouvant, sinon par un délire de présomption, se considérer lui-même comme un dieu. Ni un simple vivant, ni tout à fait un dieu. Une "*plante du ciel*" comme dit Platon, recelant en lui-même une étincelle du divin ou comprenant sa pensée comme parcelle du divin. Par la pensée, en mesure d'interpréter son destin à partir d'une parenté avec le Dieu. Et, à partir de la conscience de cette parenté, capable de déployer l'horizon du religieux et de la métaphysique, ainsi qu'on le retrouve au long de la tradition de la pensée spéculative jusqu'à Hegel.

Et pourtant ce qui provoque l'effroi de Gilgamesh c'est de découvrir, devant la dépouille de son ami Enkidou, que le lot ultime de l'homme est la mort et que nulle racine d'immortalité ne lui est promise. Le temps de vie qu'il a à vivre est unique et il n'en aura pas

d'autre. Dès lors, si l'homme demeure problématique à lui-même ce n'est donc pas dans son agir ni dans le fonctionnement de son intellect. C'est par le caractère incertain de son destin car ce vivant qu'il est ne peut éprouver sa propre vie que sous le signe de la fragilité.

Une telle interrogation est rendue plus aiguë sitôt que l'existence prend une conscience plus vive de sa singularité propre et qu'elle revendique son autonomie. Cette interrogation ne date pas de l'époque des temps modernes mais elle a pris un tour plus aigu à cette époque parce que, dans cette forme de la conscience de soi, vivre comme un individu est se trouver confronté à ce destin d'une manière plus intense. Une conscience plus aiguë de sa liberté ayant prétention d'être soi-même l'acteur de sa vie et une revendication plus forte de son autonomie ne peuvent qu'accentuer la conscience du caractère unique et précaire de son existence. Et, par là, poser avec d'autant plus de force la question du fondement de sa prétention.

C'est pourquoi le "lieu" de cette interrogation ne peut s'ordonner qu'au point de suture d'une question double : l'une qui porte sur l'*être* de ce vivant que l'homme est et, l'autre, qui porte sur le *lieu* qu'il peut reconnaître comme le sien propre dans le monde et dans la vie. C'est là, en fin de compte, que doit être conduite, en priorité, la question sur la subjectivité.

Le point nodal de l'expérience

Au centre de toutes les expériences qui adviennent à l'existence au long de sa vie, il en est une qui la marque à jamais du fait de son intensité et de son impact sur sa vie affective, celle de la rencontre d'une altérité à laquelle elle est, d'une manière inéluctable, vouée à se heurter au temps du commencement de sa vie. Dans le temps de ce commencement, celui qui arrive à la vie n'est que réceptivité, il ne vit que d'une affirmation indistincte de son propre désir, sans nulle capacité de se protéger de l'extérieur à soi ni de traduire dans des mots ce qui lui advient du dehors. Une telle rencontre est un heurt et, nous le savons un peu mieux depuis Freud, de ce heurt l'existence porte à jamais la marque.

Il est, en effet, du destin de celui qui arrive dans la vie de n'accéder à la découverte de soi que dans la proximité de l'altérité, et de n'accéder à lui-même que dans l'espace de cette proximité. Une telle rencontre de l'altérité s'impose comme une épreuve, car elle ne se donne que dans et par une contradiction que l'homme ne peut jamais maîtriser que d'une manière partielle. Par *épreuve*, il convient d'entendre un contact, mais aussi un heurt et une contradiction, c'est à dire une expérience sur laquelle l'existence ne peut exercer nulle maîtrise.

Une contradiction qui ne cesse de la "travailler", mais une contradiction qu'elle ne peut parvenir à maîtriser intégralement puisqu'elle l'affecte dans la part la plus vive de son être.

La phénoménologie a compris l'être de l'homme comme un être au monde. Cependant, l'homme n'est au monde que parce qu'il est, prioritairement, dans la vie, qu'à cette vie il adhère d'emblée et que cette vie il se l'approprie comme son bien le plus propre. Son bien par excellence. Mais une vie toujours éprouvée dans la proximité d'une altérité extérieure à soi. Une telle proximité est celle des autres hommes. Elle est, également, celle de la mort qui laisse pressentir son propre anéantissement et ne cesse de réactiver, au fond de l'affectivité, la crainte de voir surgir, dans la vie, la menace qui détruit cette vie.

Sans doute, le monde de l'alentour, celui des choses de la nature et des objets façonnés par les hommes constitue-t-il l'espace du vivre comme homme. Cependant, c'est la proximité de l'autre homme qui se donne prioritairement à l'expérience, bien avant d'être celle des choses et c'est à partir de cette proximité que se constitue son espace. Tel est le point nodal de l'expérience, épreuve cardinale de l'existence : s'éprouver soi est se découvrir dans la vie et ne pouvoir vivre sa vie que dans la proximité de cette altérité.

Pourtant, de l'altérité, il importe de dire ce qu'Aristote dit de l'être, *polakôs légétai* : cela doit être dit en plusieurs sens car elle revêt plusieurs formes et elle se présente toujours d'une manière multiple. Mais toujours, au commencement, elle est proximité de la présence de l'autre homme, "lieu" de l'éveil dans la vie et de l'éveil à soi. Une telle relation est relation complexe. Elle est de dépendance parce que d'abord de filiation, c'est-à-dire d'inscription dans un temps antérieur, le temps de ceux qui ont précédé cette existence nouvelle et dont cette dernière dépend pour sa vie présente. Elle est relation d'antagonisme et de conflit puisque les désirs et les intérêts de chacun ne peuvent que se heurter. Elle est enfin relation de reconnaissance, puisque seule la reconnaissance accordée par l'autre homme donne à chacun confirmation de son existence. La tonalité de fond de cette relation à l'autre homme est donc, tout à la fois, d'antagonisme et de contradiction, comme Hegel l'a mis en évidence d'une manière décisive. Et c'est elle qui constitue la "climatique" de l'affectivité, entrelacs d'amour et de haine car l'amour conforte le souci de vivre et la haine en constitue le danger par excellence puisqu'elle a forme de mort.

Mais l'altérité doit être entendue dans un autre sens. C'est, en effet, dans cette proximité que l'existence est incitée à entrer dans un espace autre que celui qui est le sien à

l'origine. Sollicitée par la parole des autres à l'entour, elle est incitée à parler en retour c'est-à-dire à venir habiter cet espace qui est comme la marque de la spécificité humaine : l'espace de la parole. C'est par là que l'existence advient à elle-même en sa spécificité. A cet espace de la parole l'existence n'advient pourtant que par un décentrement de ce qu'elle a été depuis l'origine. Dès lors qu'elle est en mesure de mettre en mots ce qu'elle ressent et ce qu'elle éprouve, elle entre comme en un nouvel âge de sa vie. Devenant capable d'énoncer ce qu'elle vit, l'existence est comme tirée hors du paquet indistinct de ses pulsions, des mouvements de son désir, de ses émotions comme de ses peurs pour traduire en mots ce qu'elle désire, ce qu'elle éprouve, son attente, ses souhaits et ses peurs.

De ce fait, l'appropriation de la parole est, tout à la fois, décentrement et passage : elle est passage de soi vers soi par la médiation des mots. Ce faisant, elle permet de sortir de la sphère de la non-médiation qui constitue le monde initial de son expérience. Entrée dans l'ordre de la médiation, décentrement et passage vers soi en même temps que passage vers l'autre que soi vont donc de pair. Elle peut alors revendiquer une place singulière dans l'espace commun : se poser et s'affirmer comme sujet, acteur de sa propre vie.

L'assise incertaine

Cependant, si cette épreuve cardinale contribue à orienter le sujet vers son être propre, à lui faire reconnaître son identité en lui faisant reconnaître son lieu, ce lieu est, en fait, plus complexe et son identité d'autant plus incertaine. En fait l'existence n'habite sa propre vie que comme sur une ligne de crête, comme si vivre n'était jamais, pour elle, qu'habiter au point d'une suture jamais réellement assurée de deux mondes, un monde intérieur et un autre, au dehors, dans la vie commune et de deux temporalités.

Et, tout d'abord, comme au point d'articulation de soi et de l'autre, de la vie et de la mort. Le soi-même ne se découvre, on vient de le voir, que dans la proximité de l'autre homme. En une proximité tour à tour bienveillante et inquiétante. Une proximité bienveillante parce que dispensatrice de l'amour qui confirme dans le sentiment de soi et qui permet une ouverture sur la vie. Une proximité malveillante et redoutable parce que porteuse de mort. Quant à la vie, elle ne se laisse comprendre comme lieu de l'existence que dans la proximité inquiétante de la mort, celle qui est la fin naturelle du vivant mais aussi celle que la violence des hommes introduit dans la vie. La climatologie de cette double relation croisée étant la vie affective elle-même, dans sa double polarité de l'amour et de la haine.

S'étant approprié la parole, l'existence qui revendique son statut de sujet peut prétendre vivre le temps de sa vie comme son histoire personnelle. Ce temps est ouvert par ce que St Augustin nomme la *distensio* qui structure le "maintenant" de l'existence comme un présent parce que désormais capable d'articuler en ce présent la mémoire de ce que le sujet a été dans le passé et l'avenir qu'il ouvre par son espérance et par son projet. La *distensio* est ouverture et elle est mouvement. Cependant, quoiqu'habitant en un tel temps de la *distensio*, l'existence ne cesse de continuer à vivre selon le rythme du temps d'avant la parole lorsque l'existant n'était qu'un enfant non parlant, un *in-fans* en deçà des mots et, pour tout dire, vivant comme en un temps pour ainsi dire immobile. Ce temps immobile parce que se répétant indéfiniment identique à lui-même est celui de la vie affective, des sentiments premiers d'amour et de haine, comme celui des pulsions et des fantasmes qui les expriment. Un temps qui est celui de la part inconsciente de notre être et qui ne sait rien des transformations du devenir qui font de la vie une histoire.

Vivre comme un sujet et prétendre être le sujet de sa propre histoire est donc avoir à vivre au point de suture de deux temporalités mais aussi de deux mondes. Pour reprendre en la déplaçant l'expression d'Héraclite, ce n'est pas le seul rêveur de la nuit qui habite un monde privé, un *idios cosmos*, c'est l'existence même de l'homme, par toute une part d'elle-même. Capable de parole, elle habite l'espace de la médiation parce que, dans le monde commun de l'échange avec d'autres, se constituant soi-même en ce décentrement. Cependant, parce qu'elle a dû vivre un long temps de sa vie, en deçà de la parole et des mots, son "monde du dedans" est tissé du réseau complexe des mouvements de ses pulsions comme de ses émotions. Et si, de ce monde du dedans comme de ce temps initial de sa vie, elle est capable de sortir par la parole qui l'ouvre à la communauté des autres comme à sa propre histoire, par toute une part d'elle-même, elle demeure sous la loi de ce monde intérieur et de ce temps si longtemps immobile. En témoignent ses propres rêves, ses émotions comme les mouvements de ses pulsions. En ce sens, l'existence demeure tel un mixte ou une alternance de nouveauté et de répétition, vivant, tour à tour, dans l'une et dans l'autre de ces deux mondes et de cette double temporalité.

Mais là où la subjectivité peut se reconnaître comme ce qu'elle prétend être c'est dans le mouvement qui la fait s'émanciper de la communauté dans laquelle elle est venue à la vie pour délimiter et baliser l'espace qu'elle peut reconnaître comme sien. C'est, en effet, dans et par le mouvement de cette émancipation qu'elle peut se comprendre soi comme individu

autonome à même de disposer, d'une manière libre, de sa propre vie et comme une personne en charge de son destin. Et devenant, par là, sujet de sa propre histoire.

En fait, l'émancipation du sujet peut emprunter une double voie. Celle de l'affirmation de soi-même dans la véhémence qui ne revendique une reconnaissance que par la contrainte imposée à d'autres, fût-ce au prix de la violence. Ce qui est s'imposer par la force génératrice de violence et, à nouveau, introduire de la mort dans la vie. Ou celle de la revendication de la dignité de la personne, revendication dont le passage obligé est la morale qui prescrit le respect. La pure affirmation de soi a recours à la force parce qu'elle a compris que, dans le monde des hommes, la force a une efficacité. S'imposer est dominer et dominer est se conférer davantage d'être, comme le revendique le Calliclès mis en scène par Platon. Et pourtant, pour l'homme qui n'entend pas s'en tenir à la seule loi de la force inévitablement vouée à la démesure, il reste encore à comprendre que pour accéder à la dimension de son humanité il lui faut apprendre le sens de la mesure.

Tout n'est pas possible à l'homme et tout ne lui est pas permis. Quoique ne cessent de prétendre les pourfendeurs de la morale, aveugles à la complexité de la condition réelle de l'être humain, l'homme est cet être ne peut réellement accéder à son humanité que parce qu'il parvient à assigner des limites à sa prétention et une mesure à la demande de son désir. Le pur exercice de la force ne pouvant qu'engendrer la violence et la violence réintroduire la mort. Ce qui est mettre en évidence la place et le rôle de la morale (entendue comme respect de l'humanité de tout homme) dans le devenir proprement humain de l'homme et dans l'accès à son humanité car c'est la morale seule qui peut justifier la prétention à l'autonomie, en lui assignant des limites, et en l'assignant au sens de la mesure.

De ce rapport à l'autre que soi et à la vie, l'affectivité constitue comme la climatologie générale. Orientée du côté de l'autre, elle est commandée par le couple antagoniste de l'amour et de la haine. Orientée du côté du rapport de soi avec la vie, elle est commandée par le couple de la satisfaction ou du contentement, expression d'un accord de l'existant avec sa propre vie ou, tout à l'inverse, de l'insatisfaction qui témoigne d'une fracture interne, expression du divorce de soi avec soi parce que divorce de soi avec la vie.

Une fracture interne qui est expression du désaccordement d'avec la vie c'est-à-dire, en fait, l'épreuve de l'incomplétude, ce qui se révèle dans la difficulté, voire dans l'effondrement de la possibilité de l'ajustement de soi à la vie. Ainsi dans l'angoisse, épreuve nue du délaissement

de l'existence qui endure la perte de ses liens avec la vie. Ainsi dans la mélancolie, sentiment des confins de l'existence sous le signe de l'anéantissement, comme si la mort ne cessait d'envahir la vie. Ainsi également dans l'ennui, ce sentiment d'un temps qui échappe lentement, défiant toute prise et comme impossible à transformer en histoire. Ou dans la nostalgie, ce sentiment d'un ailleurs de la vérité de la vie, l'ailleurs d'une vie différente, enfin dans la vérité de son être.

Si l'existence n'est pas réellement maîtresse de sa propre vie c'est que son rapport à la vie est toujours vécu sur le mode de la scission et sur celui de la déchirure. Sur le mode de la scission parce que l'esprit qui la travaille pour la faire advenir à sa propre humanité exige, en permanence, une rupture avec ce qu'elle a été jusqu'alors. Sur le mode de la déchirure dans l'épreuve du malheur, révélateur d'un divorce de l'homme d'avec la vie ou dans la souffrance de la maladie mentale. L'autre face de la déchirure est celle de la liberté, lorsque ce divorce affecte la possibilité éthique, dès lors que l'existence est en proie à la perversité, comme si elle ne pouvait désormais plus vivre sa propre vie que sous la fascination de la mort, et comme si le fait de donner la mort était la forme suprême du être dans la vie.

Le malheur, la maladie mentale, la perversité, autant de mises en évidence de l'épreuve de l'existence en proie au Mal. Si donc l'homme demeure problématique à lui-même, c'est à proportion de l'échec de la prétention de *l'hégémonikon*, du fait de cette déchirure à formes multiples qui traverse chaque existence. Dans les temps heureux de sa vie, elle peut considérer que cela ne saurait l'affecter outre mesure. Que, par contre, survienne le temps du malheur ou de la souffrance, alors il lui faut bien convenir qu'elle est indéniablement précaire et que l'espace de la vie n'est vécu que dans un clair-obscur.

Comme en un clair-obscur

Tel est donc, en dernière analyse, le destin de la subjectivité. Dans l'acte par lequel elle s'affirme, elle revendique l'assurance de son identité. En cet acte c'est l'homme lui-même qui revendique l'assurance de sa réalité en face du monde de la nature et au milieu de la communauté des hommes. Mais il lui faut bien reconnaître, contre son propre désir, qu'à sa revendication ne répond qu'une assise incertaine car être dans la vie et vivre comme un homme est habiter comme dans un entre-deux. Entre deux mondes, celui du dedans et celui du dehors, et entre deux temporalités, tour à tour dans l'un et dans l'autre, soucieux de se hausser à la

hauteur de sa prétention et, par là, de s'affranchir des limites de sa condition mais contraint de reconnaître la limite de sa prétention.

Si, dans le monde et sous le ciel, l'homme n'est qu'un éphémère à la possibilité dérisoire, il est une constante de l'enseignement de la raison, qu'elle prenne forme de sagesse ou de philosophie : vivre d'une manière humaine est respecter l'ordre qui prévaut dans la totalité du monde et façonner sa propre conduite sur le modèle de cet ordre. Et, partant, d'assigner à la raison un rôle d'*hégémonikon* reproduisant dans la vie de l'individu l'ordre du Tout et assurant une maîtrise sur ses conduites. Ce n'est pas la seule force de la demande du désir qui fait de l'homme un être humain mais l'autorité de cette instance raisonnable qui dégage l'individu de la particularité de ses désirs en imposant à ces derniers d'avoir à se jauger à l'aune de cette mesure.

D'une manière traditionnelle, cet antagonisme s'exprime comme conflit entre la raison et les passions. Mais il appartient à l'époque contemporaine d'avoir donné toute son ampleur à l'intuition des penseurs tragiques : quand bien même il se veut raisonnable, l'homme n'est jamais réellement maître de lui-même ni souverain en sa propre demeure. Echappent, en effet, à son emprise non seulement l'élan de son désir et la turbulence de ses pulsions, mais encore la part affective de son être.

Si l'homme demeure donc à lui-même un être problématique, cela ne tient pas à la seule complexité de son comportement et pas davantage à l'activité de son intellect. En effet, il est somme toute aisé de rendre compte tant des comportements individuels ou collectifs que du fonctionnement de cet intellect, qu'il travaille sur le monde soit pour l'explorer et le connaître, soit pour l'ajuster à son dessein qui est de faire de l'alentour un monde habitable. Mais c'est, bien plutôt, lorsqu'il s'agit de rendre compte du destin de ce vivant dans lequel se manifeste l'esprit, tout à la fois un vivant voué à la mort et un vivant dont l'existence est sans cesse contrainte d'avoir à se vivre dans un entre-deux.

Le coup d'audace des pensées qui, des stoïciens à Descartes, ont conféré à la raison une puissance souveraine est d'avoir osé trancher le noeud gordien. Dès lors que l'acte de la raison se comprend comme activité essentielle de l'homme cet acte institue la conscience de soi dans la clarté sans reste de la présence à soi. Là, la métaphore de la lumière se donne comme l'expression par excellence de l'ouverture de la possibilité humaine. C'est dans ce monde du jour que s'ordonne l'organisation des domaines et des ordres où la raison est à l'oeuvre : dans

l'agir et dans le travail sur les choses et dans celui de la connaissance. Clarté du regard de la pensée et agencement des divers ordres de l'activité humaine : en cela s'ordonne un monde que l'homme peut reconnaître comme sensé, un monde où il peut vivre et établir son séjour. La raison explore, elle ajuste et elle ordonne, dans la prétention de rendre le monde vivable et de permettre à l'homme de se reconnaître dans la vie qu'il s'approprie. Et, partant, elle peut prétendre rendre plus lisible son identité.

Et pourtant cette décision passe sous silence la réalité de fait de la part d'ombre qui, dans l'expérience, résiste à la prétention de la raison : tant l'incertitude au sujet de l'identité de celui qui a à vivre avec cette part souterraine de lui-même que l'incertitude au sujet du sens ultime de son destin. A l'intérieur de lui-même, une part essentielle lui échappe et, à l'horizon de sa vie, l'interrogation demeure en suspens, comme si elle ne pouvait se donner à elle-même une réponse ferme. De ce fait, la tonalité de fond de l'expérience humaine et de la pensée est donc le clair-obscur, chaque fois que c'est du destin de l'existant qu'il est question.

Ce qui, en fait, ne cesse de mettre en échec la prétention de la raison, c'est l'opacité de la mort : celle qui constitue le terme de la vie, comme celle qui ronge l'existence, dans sa vie même (dans la maladie psychique ou organique), ainsi que celle qui impose sa fascination à la volonté de vivre (comme dans la méchanceté perverse).

S'affirmer comme sujet revendiquant son autonomie pour son action comme pour la conduite de sa vie est considérer la raison comme en mesure d'imposer, en fin de compte, sa loi à chacune des conduites humaines. De tenir en bride les passions tant individuelles que collectives. Et c'est tenir la liberté comme capable de prévaloir contre chacune des entraves, qu'elles viennent du dedans ou du dehors. Cependant, la réalité de l'expérience et de l'histoire est là que nulle dénégarion ne parvient à abolir. L'affectivité que cette prétention entend maîtriser ne cesse de venir déranger cette saine ordonnance rêvée. Quant aux passions collectives, elles ne cessent de faire retour avec une véhémence toujours à même de rendre les hommes prêts à donner leur adhésion aux croyances les plus insensées ou à les transformer en brutes capables de tuer. Enfin nul n'est garanti contre la maladie qui fait de son corps une chair souffrante ni contre celle qui ravage son esprit en le rendant étranger à son histoire et à son monde. Quel lieu alors, sinon si peu assuré ? Et quelle identité, à ce point incertaine ? Nulle théorie de l'homme ne saurait donc valoir tant qu'elle n'a pas pris la mesure de ce qui n'est

jamais enduré que comme un mal parce que c'est là que l'expérience humaine se heurte à ce qui, en fin de compte, constitue la limite à chacune de ses prétentions.

Contrainte à ne vivre sa vie que dans les limites imposées par sa condition, l'identité du sujet humain ne peut, dès lors, se laisser comprendre qu'en une oscillation dont deux figures peuvent rendre compte. Celle du jeune *David* de Michel-Ange dressé au dessus du monde en son assurance tranquille face à ce qui lui est extérieur, habitant en soi-même dans la transparence et, dans cette même transparence, capable de coïncider avec soi. Et celle du *Chevalier, la mort et le diable* de Dürer, contraint à parcourir le chemin de la vie en compagnie d'inquiétants compagnons. Le sujet humain n'est pas rien puisqu'il peut faire confiance à sa raison et à sa liberté mais il ne peut jamais être ce qu'il voudrait être, du fait de cette part de nuit dont il ne peut se déprendre. *L'in-quiétude*, en lui, ne tient pas aux personnages de rencontre, elle est ce qui le constitue dans son être même. Il n'existe que parce qu'il est arraché et qu'il s'arrache lui-même à la quiétude du repos et c'est par cette "in-quiétude" qu'il est en mesure de comprendre ce que veut dire exister comme un homme dans le monde : sur le mode de la précarité et, pour cette raison, demeurant problématique à lui-même.

* texte de la communication donnée dans le cadre du colloque international organisé par l'Institut de Philosophie de l'Université de Varsovie et publiée dans le recueil bilingue *Subjectivité et identité*, Varsovie 2001.

Il a paru également dans *Cadernos de Cultura*, publication du Centro de Historia da Cultura de l'Université Nova Lisboa, de Lisbonne, Portugal.

Ce texte constitue une présentation des thèmes centraux de l'ouvrage *L'homme précaire* paru aux PUF en 2001

© François Chirpaz
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
Janvier 2003