

L'Existant est plus que la Vie

Par Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Février 2005

L'existant est plus que la vie, l'existant vaut plus que la vie. Derrière ces mots, se profilent des questions qui me préoccupent grandement. Dans une société qui tend à se réduire à une nasse de marchandises et à un idéal de profit, dans un monde où la raison instrumentale domine tout le spectre de la pensée, où la maîtrise sur la personne est une fin en soi, y a-t-il place pour l'existant? Sur quelle légitimité ce dernier peut-il encore s'appuyer? La mort de l'individu, dissous dans l'individualisme, n'annonce-t-elle pas aussi la fin d'une communauté possible? Derrière l'idéologie vitaliste qui se propage, n'est-ce pas Thanatos qui triomphe?

Commencer ces réflexions en parlant de l'existant et non simplement de l'existence ou même de l'homme, annonce bien l'intention d'un ancrage existentiel de mes propos. Je commencerai donc par indiquer en quoi consiste ou non la réalité existentielle de l'homme. Je m'arrêterai ensuite sur quelques-unes des graves menaces qui pèsent sur la survie de l'existant. Ces exemples conduiront au constat de l'échec de la modernité dans certaines de ses aspirations. En rester à ce constat serait en rester à une position pessimiste qui est plus question d'humeur qu'effort philosophique. Aussi, essaierai-je, pour conclure, d'indiquer quelques pistes où trouver peut-être de quoi tenter de sauver ce qu'il reste aujourd'hui de l'existant.

Kierkegaard, en réaction à la volonté de système, de savoir absolu, de compréhension de la totalité du réel par la logique, de la croyance à pouvoir tout ramener à la raison, en réaction donc au rationalisme, affirme qu'avant de penser j'existe et qu'exister, c'est être confronté à des expériences, – au sens d'*Erlebnis* – ce qu'il appelle des catégories existentielles, comme l'angoisse, le désespoir, la foi, qui ne se laissent pas réduire à la raison. Contrairement à ce que l'on a souvent affirmé, Kierkegaard, à mes yeux, ne défend pas un irrationalisme, mais un suprarationalisme, à savoir que si la raison n'est pas la mesure de toute chose, elle est assez raisonnable – on voit là l'influence kantienne – pour reconnaître elle-même qu'elle ne peut pas juger de la foi, de la liberté qui s'active dans l'angoisse du choix. La raison vaut pour le général, elle établit des lois, lois morales, politiques, juridiques, lois scientifiques. Mais l'existant ne se confond pas avec le général; il est, à chaque fois, l'unique. Il comprend une part de secret impénétrable pour autrui, pour lui-même aussi sans doute. Il n'est pas réductible à ce qui paraît de lui, à ce qu'il comprend de lui-même. Ce qui le constitue en propre, c'est l'intériorité, si bien que la fameuse idéologie de la transparence dont certains esprits légers nous abreuvant aujourd'hui est une parfaite illusion. Kierkegaard a cette phrase magnifique parce qu'elle montre tout le respect accordé à l'autre: "Là où chacun a à décider pour lui-même, la seule chose qu'on peut faire pour lui c'est de l'inquiéter." L'inquiétude, "inquietus", qui n'est pas en repos. Il y a, bien sûr, du Socrate chez Kierkegaard qui, par ailleurs, estimait que le penseur grec resterait toujours le maître des philosophes, parce qu'il y avait chez lui adéquation, cohérence entre ce qu'il pensait et ce qu'il vivait.

Contre qui Kierkegaard se bat-il? Contre l'hégélianisme parce que celui-ci se veut un panrationalisme, un panlogisme, une panmétaphysique, le système du savoir absolu. Il se bat contre l'hégélianisme parce que ce dernier, à ses yeux, sacrifie l'individu à l'historico-mondial dans lequel cet individu ne vaut pas pour lui-même, mais comme simple agent, comme simple instrument de la raison accomplissant le moment historique. Hegel perd l'individu et tombe dans l'abstraction. Est-il besoin de préciser que je ne parle pas de Hegel ici, qui, quant à lui, pense être le premier penseur concret, mais que je rappelle certains points où le philosophe danois polémique contre Hegel.

Kierkegaard se bat aussi contre l'église luthérienne danoise parce qu'elle est, toujours selon lui, devenue conforme au monde, qu'elle a réduit la foi à une affaire d'institution, ramené le christianisme à une éthique, à une convention. Il défend, lui, l'événement de la foi qui est chaque fois rencontre privée de l'existant et de son Dieu.

Comme le romantisme, comme Nietzsche, Kierkegaard, à sa manière, critique la modernité. Le romantisme ironise sur la platitude du philistin, s'élève contre l'assèchement des sentiments et contre un traitement de la nature qui la réduit à un pur objet scientifiquement analysable et techniquement manipulable, contre la perte de l'infini, de la poésie, contre une vision purement rationaliste et analytique. Les Romantiques défendent une conception holistique, où la poésie et la philosophie ont partie liée. Avant Nietzsche, ils croient, je pense notamment à Schlegel, à Novalis, à Jean Paul, en l'alliance de la philosophie et de l'art. Loin d'être le sentimentalisme mièvre qu'une rumeur paresseuse a voulu transmettre comme l'essence du romantisme, ce dernier est critique de la modernité et de la perte par cette dernière de valeurs essentielles "La vision romantique se caractérise par la conviction douloureuse et mélancolique que le présent manque de certaines valeurs humaines essentielles qui ont été aliénées."¹

Nietzsche opère un renversement des valeurs. Primat de la vie sur la raison, primat de l'instinct sur la pensée. Valorisation des différences contre la recherche d'unité de la raison métaphysique et du fondement de la morale. Nietzsche oppose son pessimisme tragique à l'optimisme rationaliste; il ne cesse de se moquer de l'idée de Socrate selon laquelle nul n'est méchant que par ignorance. Comme Kierkegaard, mais par une tout autre voie, Nietzsche défend l'individu contre le général. Comme lui, il critique le rationalisme, la croyance en la vérité qui serait comprise, saisie par la raison, comme lui, il voit le danger que l'idéologie de masse, celle du "on" que véhiculent les journaux et que favorise le scientisme font courir à ce qui fait l'existence. On pourrait trouver une même inquiétude, un même sens du tragique, une critique radicale de la nouvelle société russe et de ses valeurs occidentalissantes chez cet "écrivain-penseur" qui, à la fin du XIX^e siècle, voit les dangers s'amonceler: il s'agit, bien sûr, de l'immense Dostoïevski.

Qu'est-ce qui menace l'existant aujourd'hui? Ce n'est plus le "système", entendu comme système métaphysique et logique à la Hegel, ce n'est certainement plus la métaphysique en tant que pensée *sub specie aeterni*. Ce n'est pas davantage le primat de la pensée sur l'instinct. Ce sont d'autres dangers qui guettent l'existant jusque dans sa survie.

L'existant n'est pas réductible à un savoir. Les sciences humaines ne parlent pas de l'existant mais de certains aspects de la réalité humaine qu'elles objectivent pour pouvoir en tirer des lois générales. Pas de mal à ce que la psychologie nous fasse découvrir des lois de l'organisation psychique de l'homme. On tombe par contre dans l'idéologie du psychologisme lorsqu'on croit que c'est la psychologie qui rend compte de l'être humain. Idem pour la sociologie et le sociologisme, l'économie et l'économisme, la biologie et le biologisme.

¹ Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et Mélancolie. Le Romantisme à contre-courant de la Modernité*, p.36. Payot, Paris, 1992. (Coll. Critique de la Politique.)

Admettons que l'on fasse la somme de toutes les connaissances des sciences humaines, on ne trouverait pas encore l'existant qui, redisons-le, est irréductible à une somme de connaissances. L'idéologie scientiste s'étale sans pudeur surtout depuis que, comme la formule consacrée le veut, "le mur de Berlin est tombé", et que, par conséquent, comme chacun sait, puisque nous sommes tous américains, il n'y a plus d'idéologie, même plus d'histoire, comme le prétendit un esprit particulièrement futé, de surcroît philosophe et américain, donc au-dessus de tout soupçon, professeur d'économie politique internationale à la "John Hopkins school of advanced international studies", Francis Fukuyama. Or l'un des graves dangers de l'idéologie scientiste, c'est que les sciences et les techniques sont aujourd'hui profondément intriquées. Si les sciences de la nature, se prolongeant en techniques, ont permis l'exploitation de la nature, il est tout aussi évident que les techniques psychologiques, que l'idéologie biologisante, répandue par les médias, l'ADN, à les croire, serait le nouveau sésame, manipulent l'existant, et non seulement dans son organisme ou sa psyché. D'autant plus qu'elles ont encore partie liée avec l'économisme qui me semble être le nouveau totalitarisme mondial. On sait par exemple, certaines firmes le savent en tout cas, le marché juteux qu'on peut espérer de l'application industrielle de certaines biotechnologies.

L'existant n'est pas un vivant qui se réduit à sa fonction et qui, par conséquent, pourrait s'expliquer par un ensemble de causes et d'effets. L'existant est un vivant en quête de sens, donc qui se situe dans le temps, donc qui est conscient de sa finitude. Dire qu'il est en quête de sens, c'est affirmer du même coup qu'il est habité de liberté et donc qu'il ne se réduit pas à ce que l'on peut en savoir ou en dire par des explications basées sur le principe de causalité. L'existant qui se découvre dans sa finitude se découvre simultanément comme un être qui n'existe que dans la relation: relation à autrui, à la nature, à l'infini, à la transcendance. Or, ce sont ces dimensions existentielles tissant la réalité de l'existant qui sont menacées. Ce serait si commode de le dissoudre dans le simple flux vital, d'en faire un objet de science, une simple fonction variable de l'économie. Et ceci, bien évidemment, pour son bien! Le Grand Inquisiteur de Dostoïevski prend aujourd'hui d'autres oripeaux que ceux d'un vieux cardinal de l'Inquisition.

Je vais esquisser des fragments rudimentaires d'anthropologie critique de l'homme contemporain. Que veux-je dire? Il ne s'agit pas d'un seul regard sociologique ou psychologique, pas plus que d'une position éthique qui prescrirait des valeurs à observer. Il s'agit d'essayer de dégager la constellation –du moins une partie de la constellation- des éléments qui, aujourd'hui, menacent l'existant. Il s'agit, bien évidemment, de tendances générales. Je n'affirme pas que mes analyses recouvrent chaque existant. Mais, même si certains traits peuvent paraître outrés, replacés dans l'ensemble idéologique de la société occidentale, ils manifestent des tendances bien réelles. Je parle de la société occidentale, certes, mais, comme le dit Maurice Bellet que je cite de mémoire, "tout le monde suit l'Occident, mais l'Occident ne va nulle part."¹

Un constat général: l'existant est en passe de devenir toujours plus une abstraction ou, pour le dire autrement, nous assistons à la perte du sujet incarné. J'entends par incarnation, un esprit, une âme dans un corps, plus précisément un tout indivisible où le corps signifie la conscience et où la conscience donne sens, portée humaine au corps. Or, derrière les apparences et les discours récurrents sur la conquête du corps, sur la libération du caractère

¹ Pour cette partie de mon exposé, je m'appuierai principalement sur cinq ouvrages: de David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Métailié, 1995 et *L'Adieu au Corps*, Métailié, 1999. De Jean-Claude Guillebaud, *La Tyrannie du Plaisir*, Seuil, 1998 et *Le Principe d'Humanité*, Seuil, 2001. De Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et Société*, éd. Odile Jacob, 1998 et enfin de Umberto Galimberti, *Les Raisons du Corps*, Grasset-Mollat, 1998.

oppressif de la morale judéo-chrétienne, la réalité est qu'on aimerait bien se débarrasser du corps.

Une telle affirmation peut paraître plus que provocante, aberrante. En effet, fut-il jamais une époque où l'on s'est tant occupé, préoccupé du corps? Y eut-il jamais, en Occident en tout cas, un moment historique où le corps est aussi présent que maintenant dans l'espace et dans l'espace imaginaire? Et cela à une époque où, simultanément, toute notre vie est dépendante de ce que Jacques Ellul appelle le système technicien: non pas donc, comme c'est le cas depuis que l'humanité existe, des techniques parcellaires, mais bien un système tissé dans, sur, autour de nos vies: pas un seul aspect de celles-ci n'échappe désormais au système technicien. Cette contemporanéité de la survalorisation idéologique du corps et du caractère global et total de la technique devrait éveiller notre soupçon. En réalité, ce n'est pas le corps qui est valorisé, mais une image idéalisée, abstraite. Le corps lui-même est un vestige multiséculaire du commencement de l'homme. C'est à lui que l'homme doit sa fragilité, c'est à travers lui qu'il réalise la vieillesse, la maladie, la douleur, la mort. C'est lui qui nous embarrasse, prend de la place: ce n'est pas seulement telle pensée, si sublime soit-elle, mais aussi tel plaisir, si jouissif soit-il, qui peuvent, dans l'instant, être stoppés par une rage de dents ou un arrêt cardiaque. Il faut donc transformer ce corps pour qu'il ne connaisse plus la douleur, ni la mort, pour qu'on puisse le convoquer aux moments choisis et le laisser au chômage le reste du temps. Lutte éternelle de l'homme, sans doute, vieux fantasme de la marionnette, du robot, certes, mais qui, aujourd'hui, prennent une autre forme. David Le Breton écrit: "Pour nombre d'analystes de l'Intelligence Artificielle la machine sera sans doute un jour pensante et sensible, supplantant l'homme dans la plupart de ses tâches. Si la machine s'humanise, l'homme se mécanise." ¹ Et ceci encore qui donne à rire, mais d'un drôle de rire: Le Breton cite un texte, *Pensée et Machine*, d'un chercheur américain: "Il me semble préférable d'étendre notre notion de conscience afin de considérer que les robots sont conscients, car la discrimination fondée sur le programme ou le matériel des parties d'un organisme de «synthèse» semble aussi stupide qu'un traitement discriminatoire fondé sur la couleur de la peau."² Pour d'autres chercheurs, il faut étendre les droits de l'homme aux machines. Une question: est-ce la machine qui est survalorisée ou les droits de l'homme qui sont tant dévalorisés? W. Lycan estime qu'il faut accorder des droits civils aux robots.³ Il me semble évident que cette humanisation, si j'ose dire, de la machine, s'accompagne d'une volonté de régler le corps comme une machine, un simple organisme; j'y reviendrai.

Dans notre société narcissique, le souci des apparences n'est pas un souci du corps, mais souci d'un corps artificiel. S'il en était autrement, nous n'aurions pas, si souvent, cette attitude de peur, quand ce n'est pas de dégoût, face aux vieillards, face à certains handicapés. Bien des gens se sont repus dans leur voyeurisme nauséeux de la sempiternelle reprise des mêmes images du 11 septembre. Quelle chaîne de télévision aurait osé montrer, cinq minutes durant, la douleur au quotidien et sans espoir de tant de gens dans des asiles? Cette peur, bien évidemment, nous renvoie à notre propre peur de vieillir, de sombrer, de mourir. La valorisation de l'apparence est une crispation sur le corps tel qu'il doit être selon les normes; elle n'est en tout cas pas une libération par rapport au corps. Ce souci de l'apparence participe d'un principe qui règle de manière beaucoup plus vaste toute notre existence: celui de maîtrise. L'homme en arrive ainsi à une production pharmacologique de lui-même. On parle assez d'abus des psychotropes, des analgésiques. Il ne s'agit nullement dans mon intention de nier les soulagements qu'ils ont apportés. Il s'agit de montrer que l'abus de ces moyens chimiques vise à transformer notre rapport au monde par le corps, pour atteindre le perpétuel

¹ D. Le Breton, *L'Adieu au Corps*, p.19

² *op. cit.*, p.156

³ *Cf. Ibid.*

bien-être, en gommant toute trace de souffrance. On n'attend plus, dans l'idéologie de "la santé parfaite" dont parle Sfez¹, de la médecine qu'elle guérisse quand elle peut guérir, on attend d'elle le bien-être et, par lui, le bonheur. Se nier soi-même dans sa réalité corporelle, incarnée, pour enfin être soi-même. Le Breton dit joliment cela. A propos du prozac, il parle de l'"usage nettement détaché des impératifs médicaux et de la résolution chimique de la souffrance mentale" qui en est fait. Selon lui, ce produit "...est un outil de choix de la palette disponible pour les modifications chimiques du comportement. Il enracine le sujet en émondant les traits qui le gênent et en simulant ceux qu'il souhaite à la manière d'un cosmétique affectif. Il donne prise sur soi à travers une alchimie idéale: ne plus être soi pour enfin être soi, se rectifier à la manière d'une esquisse qui arrive enfin au texte final." ² Quant au bien-être, faut-il le dire, il n'est pas la guérison. Cette dernière postule qu'on apprivoise la souffrance pour pouvoir vivre avec elle. Or, aujourd'hui, la douleur a perdu tout sens. Affirmer qu'il n'est pas d'existence sans souffrance, c'est risquer de passer pour un doloriste, un refoulé du masochisme chrétien, un imbibé de Dostoïevski et de l'âme slave. Si l'homme, depuis qu'il existe, a tenté de donner sens à la douleur, ce n'était pas qu'il la valorisait pour elle-même, mais parce qu'il valorisait l'existence. De Dostoïevski, puisque j'ai intentionnellement évoqué son nom, laissons Michel del Castillo parler: "Jamais tu n'as prétendu ni écrit que la souffrance et l'humiliation fassent la raison de l'existence, pour le simple et décisif motif que l'existence ne possède, à tes yeux, **pas l'ombre d'une raison**, étant, au contraire, déraison, liberté pour le meilleur et pour le pire. Ce que tu as mille fois répété, c'est qu'on ne saurait vouloir la vie en refusant la souffrance qui en constitue le revers. Tu répondais ainsi à tous les utopistes qui rêvaient d'un bonheur universel; tu leur criais que nier la douleur, c'est nier la vie. Tu leur hurlais que le rêve de l'Harmonie parfaite cache une aspiration à la rigidité cadavérique...Tu hurlerais aujourd'hui que la dictature du confort est un cercueil tapissé de soie."³ Entre notre besoin d'idoles qui, de l'automobile à Britney Spears, ramène tout au même, c'est-à-dire à l'image, à la non-existence, entre notre besoin de nier le temps (n'y a-t-il pas en Californie des chercheurs qui espèrent bientôt pouvoir mettre une disquette à la place du cerveau et, grâce au clonage, se rendre immortel?), nous visons la toute-puissance, c'est-à-dire, peut-être sans le savoir, la mort. La toute-puissance: déni de la mort et du tragique, lutte contre la vie pour la vie. "Les hommes ont besoin d'une métaphysique qui console et ordonne l'existence et d'une religion qui elle aussi console et ordonne l'existence. Mais personne ne se soucie d'une vérité dont on ne sait d'avance ce qu'elle nous apporte ni d'une religion qui nous mène dans des contrées inconnues."⁴ Est-il besoin de dire que l'idéologie a pris la place de la métaphysique et que la bourse remplace avantageusement la religion? La toute-puissance ne s'accommode guère du corps fragile et mortel. Nous voulons être un dieu, et non un existant. Ce qui est difficilement conciliable avec l'acceptation de l'incarnation et donc avec la relation à autrui sans laquelle n'est plus d'existant. La toute-puissance se réalise par la possession qui réduit autrui à une proie.⁵

Perte du corps. Perte de l'individu également. Il y a plus de 50 ans, Adorno affirmait que plus on parle d'individualisme, moins il y a d'individus. Rappelons qu'individu vient

¹ Sfez, *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Seuil, Paris, 1995. (Coll. L'Histoire immédiate.)

² D. Le Breton, *op. cit.*, p.60.

³ Michel del Castillo, *Mon Frère l'Idiot*, pp.220-221. Gallimard, 1997 pour la collection Folio.

⁴ Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, p.318. Flammarion, Paris, 1967.

⁵ Il faudrait reprendre ici tout ce qui est avancé dans ce livre nécessaire qu'est *L'Idiot*. Citons simplement ces propos de Maurice Guérin tirés de sa lecture: "Cet «amour compassion» dont nous entretenons et l'auteur (dans ses *Carnets*) et son personnage, traite l'autre non comme une proie mais comme une fin. Nastassia, qui est l'idée fixe de Rogojine, est un souci pour Mychkine. Celui-ci veut sauvegarder celle que Rogojine le «possédé» entend garder (pour lui). Dostoïevski montre que la logique de la possession s'achève dans la destruction." Michel Guérin, *in*, Fédor Dostoïevski, *L'Idiot*, T.2, p.487. Actes Sud, Arles, 1993. (Coll. Babel.)

d'"indivis", qui n'est pas divisé. Ce que nous venons de dire du corps devrait déjà nous faire comprendre que l'individu est divisé.

Traditionnellement, l'individu trouvait sa place dans la société par identification au modèle, à la loi. C'est ce que Hannah Arendt montre à propos de la tradition et de l'autorité sur le plan politique. Aujourd'hui, il n'y a plus de tradition, plus d'autorité, chacun doit se réaliser lui-même: non plus chercher une identification, mais trouver son identité. Mais où trouverais-je cette identité, ailleurs qu'au miroir? Besoin de mimer l'autre pour trouver une identité et besoin de confirmation par l'autre pour m'assurer de mon identité. Comme l'écrit Ehrenberg, "Vivre par soi-même, d'un côté, quête permanente de l'approbation par autrui, de l'autre."¹ Or, dans une société atomisée et atomisée par la volonté du marché – comprenne qui voudra ce que je veux dire en accordant une volonté au marché!² – l'approbation d'autrui, c'est l'approbation du marché. Quand l'individu croit "s'exprimer", comme aime à le dire une des nombreuses niaiseries de l'idéologie actuelle, et qu'il s'exprime de préférence encore dans un "talk show", il ne fait que reproduire ce que le marché attendait de lui.

Le domaine de la sexualité, celui où, croyons-nous, nous nous sommes libérés, affranchis de toute loi, est bien révélateur de la tyrannie du marché sur les corps. Le droit au plaisir, la survalorisation du désir qui ne peut que laisser déçu et insatisfait, conviennent parfaitement à l'économisme actuel. "L'hédonisme érotique, comme l'écrit Guillebaud, fût-ce à son corps défendant, s'inscrit désormais dans le cadre d'un marché bien balisé."³

Signalons déjà, mais il faudra y revenir, combien, en nous gargarisant du mot d'éthique très à la mode, nous sommes souvent dupes. A propos de sexualité, nous parlons de morale plutôt que d'éthique et, alors, c'est pour dénoncer le caractère répressif de la morale. Quand il s'agit de recherche scientifique, de gestion d'entreprise, voire de politique, on parle d'éthique et le terme est investi d'une aura quasi magique. Il y a des commissions d'éthique, il y a des chartes éthiques, il y a des codes de savoir-vivre, etc. Alors, une fois la morale répressive, une fois l'éthique respectueuse et facteur d'humanisation? Opposition? Je crois qu'il n'en est rien et qu'il y a bien une unité réalisée par l'économisme tout puissant. Le reproche adressé à la morale sexuelle traditionnelle n'est plus philosophique- alors que c'est bien à ce niveau sans doute qu'il y a des reproches à lui faire- mais économique. "Le grief impartie à la morale sexuelle traditionnelle, c'est qu'elle incarne une forme de codification pinailleuse, contradictoire avec les exigences du libre-échange."⁴

Dans un monde qui ne connaît plus que la seule valeur de l'échange, l'intime, le plus intime doit être fonctionnalisé pour qu'il devienne exploitable et rentable, assimilable à la production-consommation. Au point que seul ce qui n'est pas payant devient suspect et sans valeur. Quand, parlant de l'abandon d'un compagnon, d'une compagne, nous disons que nous avons été jetés, que disons-nous? *Quid* de la relation, quand l'individu est mort? Et plus il croit s'individualiser, plus il devient conforme. Dans *Les Raisons du Corps*, le philosophe italien, Umberto Galimberti, écrit: "Toute la religion de la spontanéité, de la liberté, de la créativité et de la sexualité vibre des élans du productivisme, les fonctions vitales elles-mêmes se présentent d'emblée comme «fonctions» du système. La nudité des corps qui se prétend progressiste et rationnelle, loin de retrouver la «vérité» ou la raison «naturelle» au-

¹ *La Fatigue d'être soi*, p.131.

² Il est cocasse de constater que le néo-libéralisme, qui voue aux gémonies la pensée marxienne, défende un déterminisme économique plus rigide encore que celui de Marx! Le néo-libéralisme est-il trahison ou accomplissement du libéralisme du XVIII^e siècle? Le marxisme soviétique est-il accomplissement ou trahison de Marx? Et dans l'histoire, question terrifiante, le néo-libéralisme ne s'avèrera-t-il pas, à sa manière, celle du totalitarisme mondial de l'économisme, plus destructeur encore que le totalitarisme soviétique?

³ Jean-Claude Guillebaud, *La Trahison du Plaisir*, p.83.

⁴ *La Tyrannie du Plaisir*, p.95

delà des vêtements, des tabous ou de la mode passe à côté du corps qui, utilisé comme équivalent universel du spectacle des marchandises, est désormais privé de toute ambivalence."¹

Cette exacerbation de l'individualisme narcissique a des effets sociaux, bien évidemment. Comme je ne tiens debout que par mon identité, au sens où nous l'avons entendu plus haut, il me faut des preuves de cette dernière. D'où le besoin de mesurer, de quantifier pour m'assurer que je suis dans la norme, que je suis capable, performant. Si je ne l'étais pas, tout étant adaptable, je retrouverai cette identité grâce à ce que l'on appelle abusivement les sciences et qui ne sont que des techniques qui se vendent cher. Tous les espoirs sont permis, toutes les revendications aussi. Et voilà comme l'on tombe dans une nouvelle contradiction: celle du juridisme. D'un côté, nous attendons de la loi la sécurité, nous voulons pénaliser, renforcer le code pénal; d'un autre, nous prétendons que tout est permis. Revendication infinie des droits d'un côté, demande sécuritaire absolue de l'autre. On ne peut pas dire que ce soit le meilleur chemin pour devenir "indivis", existant, incarné.

Or tout cela se passe dans une atomisation de la société, dans une précarisation professionnelle, affective, sociale de l'individu. Ce dernier n'existe que dans la mesure où il est intégré dans la société et cette dernière n'existe que si elle est composée d'individus. La perte du social, c'est la perte de l'individu. La perte de l'individu, c'est la fin de la société. Peut-être assistons-nous ainsi à la perte du sujet.

Si je parle de la perte du sujet qui n'existe que dans l'interdépendance, temporelle et géographique, avec d'autres sujets, et non d'autres objets du système, c'est que nous sommes en passe de perdre l'histoire. La perte signalée du modèle avec lequel s'identifier est liée à la perte de la tradition qui donnait épaisseur au temps. Et réciproquement, avec la fonctionnalisation de l'existant qui ne vaut que comme objet d'échange, avec la réduction de la liberté à un simple moyen de garantir la sécurité des possédants, se perd la possibilité de trouver un sens à être et à agir dans le monde. Cette possibilité en effet implique aussi bien un passé où s'enraciner et trouver légitimation qu'un avenir à transformer par notre action. Un acte ne se trouve accompli que s'il se marque dans le temps, s'il transforme le temps, c'est-à-dire, implique un souvenir dont on pourra témoigner. C'est parce que l'existant a une histoire, parce qu'il s'inscrit dans une tradition et, par elle, dans une culture, c'est parce que la dimension temporelle est constitutive de son exister que cet existant ne se réduit pas à un flux vital, à un organisme fonctionnant plus ou moins bien, bref, à la vie, mais qu'il est un existant, un sujet responsable de ses actes. Hannah Arendt, dans la préface à *La Crise de la Culture* écrit : "Le testament, qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament, ou pour élucider la métaphore, sans tradition [...] il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants."² Et ceci: "Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli –abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre- signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir."³

Avec la notion de tradition perdue, d'héritage renié, se pose aujourd'hui, de manière aiguë, la question de la filiation qui a été mise en évidence ces derniers temps avec les discussions sur le Pacte civil de solidarité (Pacs), le clonage, entre autres. Il serait pourtant bien naïf de croire que cette inquiétude n'est apparue qu'avec cette nouvelle législation et les

¹ Umberto Galimberti, *Les Raisons du Corps*, p.268.

² Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, p. 14. Gallimard, Paris, 1972 (Coll. Idées.)

³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que l'Autorité*, in, *op. cit.*, p.125.

avancées de la biotechnologie. Peut-être ces dernières ne sont-elles que les conséquences d'une cassure à rechercher bien en amont. Je n'aborderai pas ici cette question, pensant qu'à la prendre isolément on ne peut aboutir qu'à une polémique stérile, et qu'elle ne trouve au contraire son sens que resituée dans l'ensemble des menaces pesant sur l'existant.¹

L'échange ne vaut qu'en tant qu'échange. On échange des objets, des marchandises. Avec l'échange on est dans l'ordre du quantitatif, du mesurable. L'idéal d'un échange réussi, c'est qu'il ne laisse aucune ambiguïté. D'ailleurs, il y a toujours la garantie du contrat. Dans l'histoire de l'homme, des échanges ont toujours eu lieu, mais, avec eux,, autre chose aussi: le don, la part consacrée ou sacrifiée. Aujourd'hui, le monde est un vaste réseau d'échanges généralisés. Ainsi, Bernard Edelman peut-il poser cette question: "L'homme serait-il parvenu, au terme d'une évolution irrésistible de la société marchande, à ce résultat stupéfiant de se produire lui-même comme marchandise?"² Dans l'échange généralisé, quelle place reste-t-il pour la dimension symbolique, pour l'altérité inépuisable de l'existant? Le corps réduit à son paraître et à sa dimension biologique n'a pas à signifier une conscience. A ce corps confondu avec un organisme, on ne demande d'ailleurs pas d'être signifiant, mais de fonctionner. Au reste, quel sens peut avoir la question du sens? "Si on isole le corps de son existence, nous dit Galimberti, si on l'abstrait de son vécu quotidien, on ne rencontre pas la corporéité vécue par l'existence, mais l'organisme décrit par la biologie." Ou, comme il le dit encore, "dépouillés de leurs significations, les faits humains ne sont plus humains mais organiques..."³ Il n'y a plus de place alors pour le langage symbolique qui, contrairement au discours fonctionnel, au discours scientifique, analytique, à celui du corps objet, reste dans l'ambiguïté, la plurivocité, dans l'exigence d'interprétations infinies. La parole symbolique dit ce qu'elle dit tout en ne le disant pas ou en disant beaucoup plus. Nous pourrions également constater cette perte du symbolique dans ce que Guy Debord a appelé *La Société du Spectacle*, où tout signe renvoie à un unique signifié bien précis, société qui ne connaît donc que le signe univoque et non le symbole. Comme l'écrit Galimberti, "...pour promouvoir l'imaginaire, le code du spectacle doit réduire l'ambivalence symbolique, et ne pouvant présenter les différentes facettes des choses, il ne donne à voir que leur aspect positif."⁴ Avec la perte du symbolique, est perdu l'autre dans son ambivalence, l'autre qui est toujours autre et qui, dès qu'il est fonctionnalisé, n'existe plus. La perte du symbolique, c'est aussi la perte du désir d'infini au profit du besoin d'objet. Mais pourquoi prendre le risque de la rencontre avec l'autre quand je peux non seulement me suffire à moi-même mais me reproduire sans rencontre? "La reproduction par le corps et le désir dans la confrontation à l'altérité et à la jouissance entrent en désuétude et s'effacent devant la duplication technique de soi."⁵ Ajoutons que l'autre perdu, c'est non seulement autrui, mais aussi l'autre de la nature, l'autre de celui que nous appelons Dieu.

Peut-être est-ce l'échec des idéologies au xx^e siècle qui pousse l'homme à renoncer à exister pour se réfugier dans le faux confort de vivre. Peut-être, sans doute, les causes sont-elles plus anciennes, plus profondes. Dans tous les cas, nous assistons à un triomphe du scientisme, c'est-à-dire à un détournement de la science. "Dans une sphère [ainsi] dominée par la rationalité instrumentale, on observe une sorte de légitimité circulaire: le succès étant l'unique finalité, cette fin justifie tous les moyens qui donnent le succès. Les moyens

¹ Une seule question: comment instituer et transmettre la parole, sans laquelle n'est pas d'existant, si je ne sais ni de qui je suis né ni d'où je viens, si je n'ai pas rencontré la Loi sans laquelle n'est pas de Je responsable? Sur ces interrogations, il faudrait se référer aux ouvrages importants de Pierre Legendre. Et par exemple, pour commencer, à ce texte court et lumineux, *La Fabrique de l'Homme occidental*, mille et une nuits, Paris, 2000.

² Bernard Edelman, *La Personne en Danger*, cité par J.-C. Guillebaud, in, *Le Principe d'Humanité*, p.101.

³ U. Galimberti, *op. cit.*, p.178.

⁴ *op.cit.*, p.272.

⁵ *L'Adieu au Corps*, p.129.

deviennent la raison des fins. Après que la science a servi à délivrer de l'idéologie, elle s'est constituée elle-même en idéologie. Elle est devenue l'idéologie qui se passe d'idéologie." ¹

Ainsi nous trouvons-nous toujours plus dans une situation où le déterminisme triomphe, où le "tout est génétique", si l'on en croit la fascination des médias, serait notre prédestination, où l'ADN est fétichisé, où les progrès scientifiques sont la seule espérance pour les individus nantis, où, selon l'expression de Le Breton, "le psychotrope s'instaure en prothèse du sens".², où le bien-être prend la place de la guérison, où les lois économiques sont ce à quoi nous ne pouvons pas échapper et devant quoi, pour notre propre salut, bien sûr, il vaut mieux volontairement se soumettre, puisque, de toute manière, ce sont elles et elles seules qui décident.

Arrivé à la fin de ce rapide constat, je ne peux, avec tant d'autres, que me demander: y a-t-il encore un avenir pour la pensée? Philosophier a-t-il encore un sens autre qu'une fuite confortable dans un monde d'autant plus rassurant qu'inopérant? Certes, l'avenir ne nous appartient pas et il n'est pas exclu que la pensée disparaisse, j'entends par pensée, une activité autre que calculatrice ou instrumentale. Mais, tant que je pose la question, c'est que je pense; que je suis donc responsable de la pensée. Quant à la philosophie, elle peut être encore protestation, ténacité critique qui n'a pas à se poser la question, sans tomber dans le travers qu'elle dénonce, de son efficacité.

Nous avons indiqué ce que l'existant n'est pas. Puis nous avons signalé quelques-unes des menaces qui pèsent sur lui dans ce qu'il est, dans ce qui le constitue comme tel. Il est un être incarné, c'est-à-dire un tout dans lequel on ne peut séparer le corps de la conscience. Un être incarné est un être qui se situe dans le temps, qui a une histoire, une mémoire avec ses souvenirs et, mais seulement alors, un avenir; autrement dit, un être qui ne peut se satisfaire de ce qu'il est dans le présent, mais qui est en quête de sens, même s'il devait découvrir qu'il n'y a pas de sens: on ne peut pas affirmer la privation de quelque chose qui n'existe pas et, ne serait-ce que par simple honnêteté, de ce que l'on n'a pas essayé de trouver de toutes ses forces. L'existant est un être qui se découvre, se saisit dans la finitude. L'homme est le seul être vivant à être conscient qu'il est mortel. Et c'est parce qu'il est conscient du caractère fini de son exister, parce qu'il se comprend dans la finitude qu'il peut se mettre en quête d'infini. Se découvrir dans le temps, dans la finitude, c'est aussi découvrir que je ne suis pas à mon origine, que je n'existe que parce que je suis en relation avec autrui. Si l'on admet que se trouvent résumées là quelques-unes des qualités qui constituent l'existant, si, en outre, on admet l'ébauche d'analyse critique de la situation faite à ce même existant aujourd'hui, alors, se pose la question: comment défendre ces qualités intrinsèques à l'existant?

Disons-le d'emblée, l'Aufklärung a échoué, partiellement en tout cas, dans son projet d'émancipation de l'individu en lui apprenant à réfléchir par lui-même, à user de la raison comme d'une force de libération face aux oppressions des pouvoirs. Elle a échoué parce que la raison qui assignait un but à la pensée et à l'action, la raison finale, c'est-à-dire celle qui donne des fins et un sens, a été abandonnée au profit de la seule raison instrumentale.³ Aujourd'hui, la raison a pour seule fonction de maîtriser ce que l'on appelle le réel. Dans cette débauche de calculs, de fonctions, de raisonnements, de techniques, voire de sciences, nous sommes plongés dans un irrationalisme qui n'a pas grand chose à envier à l'obscurantisme de la crédulité galopante. Guillebaud le dit d'une autre manière: "Parachevant sa maîtrise totale

¹ Monique Castillo, citée par J.-C. Guillebaud, in, *Le Principe d'Humanité*, p.323.

² *L'Adieu au Corps*, p.59.

³ Sur ce glissement de la raison finale à une raison purement instrumentale, le livre de Horkheimer et d'Adorno, *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Gallimard, Paris, 1974. (Coll. Bibliothèque des Idées.), reste une référence indispensable.

du réel, l'homme devient possesseur et manipulateur de lui-même. Autrement dit, *il triomphe en s'abolissant comme personne*; il se donne d'inimaginables moyens de maîtrise mais en dissolvant du même coup sa propre conscience."¹

Mais le romantisme, je pense à la pensée romantique telle qu'elle s'exprime en Allemagne, par exemple, chez Schelling, Novalis, Wackenroder, voir dans certains aspects de la pensée scientifique et philosophique de Goethe, qui n'est pas un romantique, je le sais, mais qui influence, oh combien, les Romantiques, a, lui aussi, échoué dans sa tentative de redonner sens à la quête de l'infini, de valoriser une intériorité qui, loin de l'intimité frileuse du narcissisme contemporain, se voulait en harmonie avec la nature sans laquelle ne serait pas l'esprit. Il a échoué dans sa tentative de relier science, philosophie et poésie. On a peut-être trop longtemps joué l'Aufklärung contre le romantisme et, mais beaucoup moins souvent, le romantisme contre l'Aufklärung. Peut-être avons-nous aujourd'hui à reprendre ces héritages pour les transformer, comme nous avons cherché en Kierkegaard un fil conducteur pour penser l'existant sans que cette attitude ne soit oubli de la situation contemporaine ou abdication de notre propre pensée. P. Ricoeur parle d'une "possible mise en synergie des héritages immenses et encore non épuisés, non interprétés quant à leurs promesses non tenues, reçus du judéo-christianisme, du rationalisme des Lumières et du grand romantisme allemand et anglo- saxon du XIX^e siècle."²

Il y a là un vaste programme qui, bien évidemment, dépasse immensément le cadre de cet article. Disons simplement ceci: existent des dangers dans une certaine *Weltanschauung* d'un certain romantisme: l'illusion du "bon vieux temps", quand celui-ci n'est pas présenté comme un passé nostalgique et mythique qui peut aider à critiquer les pertes de la modernité, mais que ce "bon vieux temps" est tenu pour un passé réel. Ou bien, corollaire du premier danger, le refus en bloc de tout ce qui constitue la modernité. "Dans ce cas le romantisme suscite une cécité quant aux éléments positifs, ou potentiellement positifs, dans ce qu'il est convenu d'appeler le «progrès» -une cécité qui est la contrepartie de celle des positivistes, des «utilitaristes» et des libéraux envers les valeurs du passé."³ On sait enfin qu'historiquement certains romantiques sont tombés dans la réaction politique et religieuse. C'est contre ces dangers que des acquis, que l'on aurait voulu espérer définitifs, de l'Aufklärung peuvent nous protéger: raison critique et critique d'elle-même, revendication de la liberté individuelle et responsable, conquête des droits de l'homme, de l'État de droit et démocratique. Mais, face à la déshumanisation de la société par le seul souci du profit, face au triomphe de la "raison" capitaliste, face à la puissance exercée par le mépris sur les plus démunis, face à la destruction systématique et sans doute irréversible de la nature, face à la raison "technôlatre", le romantisme peut nous aider à nous révolter contre ce qui est fait à l'existant. Énumérons simplement ici, à la suite de Löwy et Sayre: "la réification, la quantification, c'est-à-dire la perte des valeurs humaines et culturelles qualitatives, la solitude des individus, le déracinement, l'aliénation par la marchandise, la dynamique incontrôlable du machinisme et de la technologie, la temporalité réduite à l'instant, la dégradation de la nature."⁴ On a pu accuser les romantiques du XIX^e siècle d'être souvent des mélancoliques. Mais leur conscience tragique du temps était encore bien en deçà de ce qui est advenu. Les romantiques

¹ *Le Principe d'Humanité*, p.309.

² Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, p.189. Éditions Esprit, Paris, 2001. (Coll. Philosophie.) M. Löwy et R. Sayre, dans l'ouvrage cité, montrent, quant à eux, que les rapports entre le romantisme et les Lumières ne sont pas que conflictuels, mais souvent complémentaires, "On trouve, en fait, toutes sortes de mélanges, d'articulations, de juxtapositions, d'hésitations et de passages entre les deux perspectives divergentes, certes, mais non pas totalement hétérogènes." *Op. cit.*, p.81.

³ M. Löwy et R. Sayre, *op. cit.*, p.296.

⁴ *op. cit.*, p.298.

revendiquaient la valeur incomparable de chaque individu en même temps qu'ils visaient l'unité; ils souhaitaient des liens sociaux plus libres, un réenchantement de la nature, une ouverture sur l'infini en même temps que les retrouvailles avec un foyer spirituel. Contre la raison analytique et binaire, ils voulaient ce que J.-J. Wunenberger qualifie de raison contradictoire.¹

Ces remarques générales² ne sont là que pour donner le cadre dans lequel je voudrais situer la défense de l'existant: la résistance et la dissidence, ces deux attitudes étant d'ailleurs à la base de l'ensemble de ce texte et ces deux termes n'étant pas à prendre uniquement dans leur acception politique, mais dans leur dimension existentielle. Non pas tomber du scientisme dans une autre forme d'irrationalisme, mais résister au nom d'une raison dans l'existant, c'est-à-dire d'une raison qui reste raisonnable parce qu'elle reste au service de l'existant et non seulement d'elle-même. La ministre allemande de la justice disait, dans une séance du Bundestag, en automne 2001: "Fortschritt ist nicht alles, was möglich ist, sondern das, was dem Menschen dient." ("Le progrès n'est pas tout ce qui est possible, mais ce qui sert l'homme.") Résister au nom d'une raison qui ne supprime pas artificiellement les contradictions, mais qui, au contraire, fait de celles-ci, dans une tension permanente, le moteur de sa quête d'une réconciliation visée, mais jamais atteinte. Raison qui ne réduit pas le réel au savoir mais, au contraire, fait de ses limites la source d'une ouverture sur l'infini, et donne la patience d'accepter la finitude. Résister ainsi au nom de la pensée qui est plus importante, comme le notait déjà Goethe, que le savoir. Hannah Arendt, dans ce très beau petit livre, *Considérations morales*,³ montre que l'homme a besoin de penser au-delà du besoin de connaissance. Ce besoin de penser ne peut être satisfait que par la pensée. Celle-ci nous tient à distance de toutes les certitudes, elle nous permet de rentrer chez nous, d'habiter notre solitude et de revenir à l'action en étant nous-mêmes et sans obtempérer devant les impératifs irrationnels de la volonté de puissance. Voici ce qu'écrivait Hannah Arendt: "A ces moments cruciaux, la pensée cesse d'être une affaire marginale aux questions politiques. Quand tout le monde se laisse entraîner, sans réfléchir, par ce que les autres font et croient, ceux qui pensent se retrouvent à découvert, car leur refus de se joindre aux autres est patent et devient alors une sorte d'action."⁴ "Denken" et "dichten" ont la même racine, nous rappelle Heidegger. La pensée ouvre l'horizon sur ce qui ne se réduit pas au calcul, à la stratégie, au maîtrisable. La pensée nous donne de porter un questionnement gratuit sur le monde. Or, qu'y a-t-il aujourd'hui de plus scandaleux, de plus révolutionnaire que de valoriser la gratuité? Dans une société de l'échange généralisé, la gratuité est signe de dissidence.

Résistance par la pensée comme acte de résistance. Résister implique intrinsèquement une dimension éthique. On résiste pour défendre ce sans quoi l'existence perd tout sens. Comme je l'ai déjà laissé entendre, je me méfie foncièrement, dans l'état des choses, de l'usage fait de ce terme d'éthique par l'idéologie actuelle de l'échange mondialisé: parler d'éthique semble permettre de commettre avec bonne conscience des actes simplement immoraux. L'éthique devrait être une question personnelle pour mener une bonne vie. Elle

¹ Jean-Jacques Wunenberger, *La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*. Albin Michel, Paris, 1990. (Coll. Sciences et Symboles.)

² C'est intentionnellement que nous ne parlons pas ici de l'esthétique romantique. Un développement sur celle-ci montrerait qu'elle est en accord avec les attentes et la *Weltanschauung* des romantiques. Signalons que, sur le site Internet, [www. contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch), on pourra consulter l'article stimulant de Sylvie Bonzon sur l'*Encyclopédie* de Novalis.

³ Hannah Arendt, *Considérations morales*, Payot et Rivages, Paris, 1996. (Coll. Rivage poche/petite bibliothèque.)

⁴ *Op. cit.*, p.71.

devrait être liée à une morale qui ordonne ce que nous devons faire pour vivre en une société viable. C'est un peu la même distinction que fait P. Ricoeur entre dimension téléologique de l'éthique et dimension déontologique de la morale. Cette dernière doit se compléter du droit qui règle à la fois le privé et le public, qui doit donc régler la vie du citoyen et maintenir le politique à sa place, celle du pouvoir. Le politique lui-même devrait contrôler la puissance militaire et économique. Je pense que de longues explications ne sont pas nécessaires pour faire comprendre que dans ce que nous appelons démocratie néo-libérale, cet ordre n'est pas "parfaitement" respecté.¹

Pourquoi parler d'éthique de la résistance si je me méfie du terme d'éthique dans les conditions actuelles d'existence? Justement parce que la résistance est résistance, notamment, à la dissolution de l'éthique dans la pensée unique, dans la légitimation indirecte du système marchand tel qu'il maîtrise le monde.² Justement parce que l'éthique, c'est de résister à l'éthique, quand celle-ci devient lieu commun. Je résumerai ce que j'entends par une éthique de la résistance par un simple mot: responsabilité. Il faudrait parler du beau livre de Hans Jonas, *Principe Responsabilité*.³ Disons simplement ceci: il s'agit de sauvegarder un monde viable pour nos descendants, de ne pas détruire de manière irréversible la nature et pour cela de s'interdire de faire certaines choses que l'on peut faire. Responsabilité donc par rapport à l'héritage que nous laissons quant à l'état de la nature. Par conséquent, la responsabilité est toujours relationnelle: c'est face à autrui que je suis responsable, comme face à moi-même en tant que je ne suis jamais moi-même sans autrui. La responsabilité me met en relation, en situation de répondre; elle manifeste l'impossibilité d'une autonomie autosuffisante. Mais en même temps, personne ne peut l'assumer à ma place. Elle me situe médiatement comme existant unique: c'est parce que je réponds à autrui dans mes actes que je deviens un existant qui donne sens à la vie. Là, réside sans doute une des dimensions de l'interdit du meurtre. Tuer autrui, c'est annihiler sa propre liberté, se tuer soi-même, puisque sans le Tu n'est pas le Je. Qu'en est-il aujourd'hui de cet interdit et du même coup de l'existant? "Le meurtre ne compte plus, il ne compte qu'additionné à d'autres meurtres par des comptables. Nous tenons pour une blague sublime que le meurtre, un seul meurtre, soit si lourd –lourd du poids du monde- , qu'il touche l'humanité dans son principe de vie et de Raison, et signifie l'écroulement du monde."⁴ Il n'y a qu'un critère éthique et un critère moral absolus: l'absoluité d'autrui, toujours autre, jamais identique à lui-même. Pas de bonne vie possible sans le respect d'autrui; pas de communauté, de société possibles sans l'interdit du meurtre. Défendre cet *Humanisme de l'autre Homme*, pour reprendre le titre d'un livre de Lévinas, c'est, dans le contexte de l'idéologie dominante, exercer une résistance.

Sur quoi légitimer cette dimension éthique de responsabilité? Nous avons déjà montré que sans responsabilité face à autrui, il n'y a plus d'existant. Mais sur quoi repose cette capacité de l'existant à être responsable: sur deux dimensions qui le fondent comme tel: la dette et le don.⁵ L'autonomie, en tant qu'autosuffisance, auto-fondement, auto-légitimation, est une illusion, dans la mesure où je ne suis pas à mon origine et que mon commencement n'a été possible que parce que la vie me fut d'abord donnée, que je ne peux être, au-delà de la vie, un existant, que parce que je fus d'abord nommé. Il n'y a pas de commencement d'exister sans don, don de la vie, don du nom, don de la filiation et, par eux, don de la possibilité d'un

¹ Sur le rapport de la démocratie et du libéralisme, voir , sur le même site (www.contrephilosophique.ch) l'article suggestif de Hugues Poltier, *Démocratie, Égalité, Libéralisme*.

² Il y aurait beaucoup à dire sur la mode de la bioéthique.

³ Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une Éthique pour la Civilisation technologique*, Éditions du Cerf, 1997.

⁴ Pierre Legendre, *La Fabrique de l'Homme occidental*, p.14.

⁵ Je me permets de renvoyer, pour un développement sur ce point, à mon texte, *La Dette et le Don*, Bulletin du Centre protestant d'Études, Genève, juin 2001.

sens. C'est encore parce qu'il y a don primordial qu'il peut y avoir "par-don", sans lequel n'est pas d'avenir possible, de "reprise", pour reprendre la belle expression de Kierkegaard. Est-il nécessaire de dire que c'est là l'enseignement fondamental du Christ? Mais en même temps qu'il y a don, je suis en dette d'origine qui m'échappe toujours. Je ne dois pas mon existence à moi-même en même temps que ce n'est que moi qui peut le reconnaître. Et c'est bien parce qu'il y a dette impayable que le pardon est nécessaire pour m'en libérer et ne pas me laisser prisonnier du passé indépassable. Je me trouve dans l'entre-deux, j'"ex-iste". Dette et don me situent bien sûr dans la finitude, mais tout autant et simultanément, dans la relation. Perdre celle-ci pour l'ombre de l'autonomie, ou perdre la relation en la réduisant à un échange mercantile, c'est perdre autrui et, répétons-le, du même coup soi-même. Or ne sommes-nous pas en train de renoncer à l'existant incarné en échange d'une autonomie biologique rêvée? Ne sommes-nous pas en train de sacrifier l'existant, non plus à la raison de l'Aufklärung, non plus au rêve ou à l'ironie infinie des Romantiques, mais à l'idole toute puissante de la vie? N'avons-nous pas déjà soumis la sainteté d'autrui, c'est-à-dire le respect absolu de son altérité absolue, à la sacralisation de la vie pour la vie, à laquelle il faut offrir en sacrifice l'humanité de l'homme? Dans la réduction de l'exister au flux vital, n'avons-nous oublié le sens même de la généalogie, de l'entre-deux dans le temps? Ne sommes-nous pas en train d'abandonner la parole qui nous relie, Parole "sym-bolique", à la puissance diabolique de la maîtrise à tout prix?¹: Donner une réponse développée à ces questions serait écrire un nouvel article. Donc simplement ceci: il y a dans les interrogations que je viens de formuler au moins un défi. Il faudrait tenter d'y répondre non dans la nostalgie, comme simple mal du pays, boucle, retour au point de départ, c'est-à-dire, symboliquement, au ventre maternel, non dans l'illusion, si confortable puisse-t-elle paraître, du "bon vieux temps", mais dans la nostalgie qui nous donne non seulement de ne pas renier nos racines pour sacrifier à l'instantané du succès et de la prise, mais aussi d'y découvrir des modes de vie différents. Et cela pour ne pas réduire l'"à-venir" à un simple futur déjà déterminé. "Sans nostalgie du passé il ne peut pas exister de rêve d'avenir authentique. Dans ce sens, *l'utopie sera romantique ou ne sera pas.*"² Pour que l'utopie ne soit pas construction de géomètre qui bâtit un monde clos, pour qu'elle ne soit pas le pays du nulle part mais celui du pas encore, il faut que l'"à-venir" soit porté par la mélancolie, si, soustrayant ce terme aux concepts de la psychiatrie, nous le comprenons comme les Romantiques, et bien d'autres avant eux, l'ont compris: comme une quête de l'infini, cette "Sehnsucht nach dem ganz Anderen", dont parle Max Horkheimer à la fin de sa vie. Cette quête nous donnera peut-être la force de nous révolter contre la réduction de l'existant à un simple objet vivant, manipulable, quand il n'est pas tout simplement considéré comme superflu. La force de mieux résister aux pulsions de mort qui, même et peut-être surtout derrière l'apparente exaltation de la vie, habitent notre société. La force de résister à la dissolution de l'existant dans le flux vital alors que la vie n'est vraiment la vie que parce qu'il fut donné à l'existant de pouvoir ainsi la nommer.

© Michel Cornu

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Février 2005

¹ "Nous, les descendants de l'Europe, enfants de guerres qui furent des holocaustes, promoteurs du Bonheur industriel, conquérants de sciences inouïes, nous avons oublié que la Fabrique de l'homme est précaire. Nous avons oublié que la Fabrique de l'homme, partout sur la planète, est la fabrique des fils. –fils de l'un et l'autre sexe, comme dit la tradition juridique de l'Occident.

La fabrique des fils est fragile, comme est fragile le lien qui relie chacun à l'humanité, comme est fragile le lien de la parole." P. Legendre, *op. cit.*, p.13

² M. Löwy et R. Sayre, *op. cit.*, p.303.