

Comment définir l'homme ?

Expliquez le texte suivant :

§ 346

« Pensée fait la grandeur de l'homme.

§ 347

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

§ 348

Roseau pensant. Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres : par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. »

Les Pensées, Pascal.

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant.

Ce n'est évidemment pas une définition, mais une métaphore et une réduction (*n'être que*). Elle joue sur une contradiction : une plante ne pense pas ! Cette alliance de mots veut suggérer la fragilité de l'homme. Le roseau s'agite au moindre souffle de vent ou se couche lors d'une bourrasque. Il s'agit bien d'insister sur la vulnérabilité physique, mais aussi morale, de la condition humaine : l'instabilité de notre corps et de notre esprit, ce dernier également sensible à la moindre perturbation. Nous ne disposons même pas comme d'autres animaux d'organes de défense ou d'attaque. Un rien nous tue, insiste le texte : « *une vapeur, une goutte d'eau* », c'est-à-dire quelques molécules d'une substance toxique. Le romancier Bernanos écrit (*Sous le soleil de Satan*) : « La vie, un moment ouverte, déployée de toute son envergure, le vent de l'espace frappant en plein... puis repliée, retombant à pic comme une pierre »...et le philosophe Jankelevitch : « Il s'en faut d'un rien, un caillot de sang dans une artère, un spasme au cœur, pour que « la-bas » soit immédiatement « ici » » (*La mort*). Mais au-dessus du **fait** de la mort, commun avec toute l'animalité, il y a la **conscience** de notre mortalité. Par cette seule lucidité nous n'appartenons plus tout à fait au monde physique qui nous fait vivre et mourir.



Toute notre dignité consiste donc en la pensée.

Pourquoi est-ce une « *dignité* », une « *noblesse* », une « *grandeur* », pour reprendre le vocabulaire mélioratif du texte ? A cause du caractère unique de ce privilège, dans un cosmos soumis mécaniquement aux lois physiques, et dans une vie animale soumise aveuglément aux instincts. Tout le texte joue sur le contraste entre « *l'univers entier* », immense gouffre sans conscience, et moi, poussière consciente dans ce gouffre. Deux verbes décisifs éclairent cette dignité de la pensée : savoir (« *il sait qu'il meurt* ») ; comprendre (« *je le comprend* » - le = l'univers). **Je me sais** créature mortelle ; **je comprends** l'univers, par la science. La fin du texte joue sur les deux sens du verbe comprendre : inclure, expliquer. Physiquement, l'univers me comprend (m'inclut) comme un point : dans l'espace, je ne suis rien. Mais intellectuellement, je le comprends : je peux en avoir une représentation rationnelle et cohérente, au moins en partie (par ex, au siècle de Pascal, grâce aux lois de la gravitation universelle découvertes par Newton). Cela éclaire la destinée humaine : vouloir être un gros propriétaire terrien ? Rêver de vivre cent ou mille ans ? Exercer le pouvoir ? Ces aspirations sont dérisoires, face à l'énormité de l'espace, du temps, de la puissance qui caractérisent l'univers. Comprendre celui-ci, ce n'est pas le dominer. On est pas chez Descartes, qui donne comme projet à la science, dans le Discours de la méthode (1637) : « se rendre comme maître et possesseur de la nature ». Le savoir évoqué ici est plus désintéressé, contemplatif. C'est moins une science qu'une sagesse. Elle m'aide à saisir ma juste place dans la nature, et à l'accepter spirituellement.

Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

On définit traditionnellement l'homme par la raison : bien penser, c'est penser conformément aux exigences de rigueur et de logique de la raison. Celle-ci, précise Descartes, est « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux ». Mais c'est une aptitude qui ne se maîtrise que par la pratique. D'où le verbe « travailler » : c'est peut-être le travail par excellence, parce qu'il fortifie ce que nous avons de meilleur, au prix de l'effort contre la paresse et la facilité.

Mais pourquoi « *principe de la morale* » ? **Bien penser**, ce n'est pas forcément **penser le bien**. Je puis « bien penser » pour commettre efficacement un vol ou un meurtre ! Quel trésor d'ingéniosité faut-il parfois mobiliser pour dévaliser une banque, si j'en crois certains reportages, et le commentaire policier : « Nous avons affaire à des professionnels », presque involontairement admiratif ! C'est que Pascal présuppose que la pensée droite conditionne une conduite droite, une morale de vie. « Bien penser » n'est pas seulement une conscience du monde, mais des **valeurs**. C'est nécessairement « penser le bien ». Si je comprends ce qui fait la dignité de l'homme, je respecterai forcément mon prochain, avec qui je partage la même dignité de créature pensante.

Replaçons l'extrait dans l'œuvre, le manuscrit des Pensées. Il illustre la stratégie qui court tout le long de l'ouvrage : montrer la misère de l'homme sans Dieu, en insistant sur le déchirement de la condition humaine. L'homme est en effet perpétuellement écartelé entre des aspects contradictoires de sa nature : soit entre ce qu'il est et ce qu'il voudrait être ; entre la raison et les passions ; entre deux instincts contraires qui nous poussent à tout ramener à soi et à sortir sans cesse de soi ; soit enfin, comme ici, entre notre misère et notre grandeur. Pour le chrétien qu'est Pascal, seule la Bible est capable d'expliquer cette déchirure constitutive, par le dogme du péché originel. Celui-ci nous apprend que je suis à la fois une créature éminente (à l'image de Dieu) et déchue. L'homme est **homo duplex**, condamné à souffrir de cette dualité, dont seule la grâce de Dieu peut le sauver.

Pascal reviendra, dans d'autres passages, sur cette ambivalence, pour que nous ne tirions pas d'orgueil abusif du privilège de la pensée. « Toute la dignité de l'homme est en la pensée, répète-t-il au § 365. Mais qu'est-ce que cette pensée ? Qu'elle est sottise ! ». En effet « Hasard donne les pensées et hasard les ôte ; point d'art pour les conserver ni pour les acquérir » (§370). Pascal se contredit-il ? Non, c'est l'homme lui-même qui est contradictoire ! « S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre

incompréhensible » (§420). « Bien penser » sera donc prendre conscience à la fois de notre dignité et de notre indignité, pour mieux nous abandonner à Dieu.

Pascal mène un raisonnement par opposition, condensé dans les deux sens du mot « grandeur » et les deux sens du verbe « inclure ». Il nous invite ainsi à une lucidité tragique, celle de notre fragilité solitaire dans la création qui, dans son esprit, doit nous amener à vénérer le Créateur, Dieu. On peut ne pas partager cette orientation religieuse de sa philosophie, et comprendre autrement l'impératif de « bien penser ». Il s'agirait de la capacité pragmatique à s'adapter à la nature, de mettre celle-ci au service de nos besoins par les ruses de la technoscience. Ainsi la métaphore du roseau peut être exploitée autrement. Le roseau, c'est aussi la souplesse, l'adaptation flexible au milieu. Notre vulnérabilité de « singes nus » nous a contraint au cours des millénaires à développer une ingéniosité qui fait notre force.

C'est une lecture possible de la fable de La Fontaine, Le chêne et le roseau : « Je plie, et ne romps pas ». « Bien penser » ne serait plus alors la conscience tragique de notre dénuement, mais la réflexion sur notre pouvoir de transformer le monde, l'humaniser pour y mieux vivre : l'exploiter à notre profit, après que notre science ait expliqué les lois qui le régissent. Nous quittons alors Pascal pour Descartes : « se rendre comme maître et possesseur de la nature ».

*Achille-Etna Michallon
XIX^e siècle*

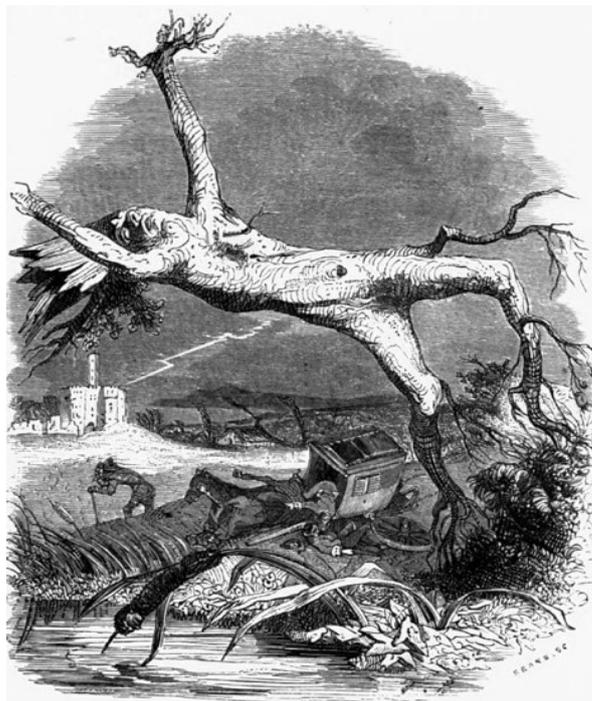




Le Chêne et le Roseau , Jean de LA FONTAINE, recueil : "Les Fables"

Le Chêne un jour dit au Roseau :
 - « Vous avez bien sujet d'accuser la Nature ;
 Un Roitelet pour vous est un pesant fardeau.
 Le moindre vent, qui d'aventure
 Fait rider la face de l'eau,
 Vous oblige à baisser la tête :
 Cependant que mon front, au Caucase pareil,
 Non content d'arrêter les rayons du soleil,
 Brave l'effort de la tempête.
 Tout vous est Aquilon, tout me semble Zéphyr.
 Encor si vous naissiez à l'abri du feuillage
 Dont je couvre le voisinage,
 Vous n'auriez pas tant à souffrir :
 Je vous défendrais de l'orage ;
 Mais vous naissez le plus souvent
 Sur les humides bords des Royaumes du vent.
 La nature envers vous me semble bien injuste. »

- « Votre compassion, lui répondit l'Arbuste,
 Part d'un bon naturel ; mais quittez ce souci.
 Les vents me sont moins qu'à vous redoutables.
 Je plie, et ne romps pas. Vous avez jusqu'ici
 Contre leurs coups épouvantables
 Résisté sans courber le dos ;
 Mais attendons la fin. » Comme il disait ces mots,
 Du bout de l'horizon accourt avec furie
 Le plus terrible des enfants
 Que le Nord eût portés jusque-là dans ses flancs.
 L'Arbre tient bon ; le Roseau plie.
 Le vent redouble ses efforts,
 Et fait si bien qu'il déracine
 Celui de qui la tête au Ciel était voisine
 Et dont les pieds touchaient à l'Empire des Morts.



Gravure de Grandville

Expliquez le texte suivant :

Edgar Morin. L'ho, *SAPIENS-DEMENS*, extrait du *Paradigme perdu : la nature humaine*, 1973

L'*Homo sapiens* est beaucoup plus porté à l'excès que ses prédécesseurs et son règne correspond à un débordement de l'onirisme, de l'éros, de l'affectivité, de la violence (...)

Dès lors, surgit la face de l'homme cachée par le concept rassurant et émoullissant de *sapiens*. C'est un être d'une affectivité intense et instable qui sourit, rit, pleure, un être anxieux et angoissé, un être jouisseur, ivre, extatique, violent, furieux, aimant, un être envahi par l'imaginaire, un être qui sait la mort et ne peut y croire, un être qui sécrète le mythe et la magie, un être possédé par les esprits et les dieux, un être qui se nourrit d'illusions et de chimères, un être subjectif dont les rapports avec le monde objectif sont toujours incertains, un être soumis à l'erreur, à l'errance, un être ubrique qui produit du désordre.

Et comme nous appelons folie la conjonction de l'illusion, de la démesure, de l'instabilité, de l'incertitude entre réel et imaginaire, de la confusion entre subjectif et objectif, de l'erreur, du désordre, nous sommes contraints de voir l'*Homo sapiens* comme *Homo demens*. »

Vocabulaire.

- **Homo sapiens** : « homme sage » en latin. Désignation scientifique de l'espèce humaine.
- **Onirisme** : activité mentale de production des rêves.
- **Eros** : dieu grec de l'amour ; En psychanalyse, l'éros désigne ce qui appartient au domaine de l'amour et du plaisir sexuel.
- **Emoullissant** : adoucissant.
- **Extatique** : en proie à l'extase ; ici à celle des passions extrêmes où, comme dans l'extase mystique, on perd la conscience et le contrôle de soi-même.
- **Un être subjectif** : qui réagit et appréhende le monde en fonction de ses sentiments et de ses passions propres.
- **Un être ubrique** : du mot grec « ubris », qui signifie « démesure ». Ici, un être ubrique désigne un être porté à l'excès.
- **Homo demens** : homme privé de raison insensé (du mot latin « demens », « sans esprit », « dément »).

L'humanisme des Lumières, en valorisant la raison comme centre de gravité de la nature humaine, a entraîné une occultation dommageable : la part de l'irrationnel en l'homme. Cette part n'est pas la simple « ombre portée » de la raison, négative et passive ; elle est active, virulente, souvent dominante. Le naturaliste suédois Linné a cautionné l'esprit des Lumières en définissant l'homme comme *sapiens*. Morin veut ici restituer à la nature humaine sa complexité bipolaire : *sapiens-demens*. Notre extrait n'insiste cependant que sur le pôle *demens*, pour contester la suprématie unilatérale de *sapiens* dans

l'optimisme humaniste. Mais l'on comprendra que l'ouvrage dont est tiré le texte ne s'enferme pas à son tour dans l'unilatéralité. Il faut d'ailleurs être froidement lucide pour reconnaître la part chaotique du composé humain : « *demens* » suppose « *sapiens* » pour l'identifier. L'ho, dit Morin, est « fou-sage ». S'il n'était que fou, il ne saurait pas qu'il est fou ! Et s'il se croit exclusivement sage...il est complètement fou !

I- Lecture. Le début et la fin du texte se font écho pour procéder à un renversement : *Sapiens est demens* ; il l'est par comparaison **explicite** avec les hominidés disparus (*habilis, erectus...*), dont la paléo-anthropologie nous signale les existences plus stables que la nôtre, centrées sur la survie ; et par comparaison **implicite** aussi avec les animaux, dont les comportements sont cadrés par la rigidité héréditaire de l'instinct. On prend donc le mot « prédécesseurs » dans le 1^{er} § au sens large (animaux / hominidés). Avec L'ho, apparaît un « débordement », terme qui introduit un vocabulaire de désordre et de confusion qui va « crisser » tout le long du texte. Ce débordement est quadruple : onirisme / éros / affectivité / violence. Morin ne reprend pas ensuite cette série dans l'ordre : la longue énumération du deuxième § suggère, par un procédé de style, ce que son objet - l'homme - a de confus et d'hétéroclite. Mais le lecteur peut retrouver les quatre fils du diagnostic dans le méli-mélo des attributs qui s'accumulent ; on peut même en faire les rubriques de quatre colonnes (aux frontières perméables) :

1- « affectivité intense et instable » : les affects humains sont sans commune mesure avec ceux des animaux par leurs caractères éruptif, disproportionné, souvent inadapté aux situations. Leurs signes extérieurs (sourire, rire, pleurer...) sont certes programmés par l'instinct, comme on a pu le vérifier sur les nourrissons (un enfant naissant sourd et aveugle sourie, rie, pleure spontanément), mais ces mécanismes vont fonctionner en roue libre dans de nombreuses situations. « L'anxiété » à l'égard d'un objet peut virer en phobie ; « l'angoisse » sans objet a beau être vague et diffuse, elle n'en est pas moins harcelante.

2- « violent, furieux » dans le texte, côtoient « aimant », pour suggérer que le même objet peut provoquer des affects contrastés et réversibles. Mais la violence comme comportement mérite une rubrique à part. L'éthologie contemporaine (Lorenz) nous apprend que l'agressivité animale trouve spontanément sa limite : il y a chez les animaux, entre les individus d'une même espèce, **des dispositifs instinctifs d'inhibition de l'agressivité**. Ces « crans d'arrêt » naturels n'existent plus chez l'homme. Il faut inventer des obstacles artificiels (morale, lois, éducation...) d'une efficacité bien moindre que celle d'un instinct. « La violence, circonscrite chez les animaux à la défense et à la prédation alimentaire, se déchaîne chez l'homme, hors du besoin », écrit Morin. En réalité, La violence est le propre de l'homme : elle est l'agressivité hors limite, s'épanouit dans le massacre et l'acharnement homicide. Elle monte en crescendo dans le grégarisme des passions de masse, de l'exaltation identitaire. Rien de pire que la collectivisation de la violence, légitimée par l'Etat, héroïsée par les poètes... « L'Etat-Nation a suscité, nourri, surexcité un nationalisme de haine contre les nations étrangères, nationalisme qui a pris forme délirante dans les psychoses de guerre », écrit Morin, qui n'oublie pas qu'il est fils du siècle des guerres mondiales.

3- L'éros humain, permanent et souvent obsessionnel, se distingue radicalement de la sexualité animale, épisodique et fonctionnelle. Elle fait l'homme « jouisseur », « extatique », l'embarque dans des ivresses charnelles

ou des complications amoureuses labyrinthiques. « *Ils ont forniqué **comme des bêtes** !* » : analogie incorrecte, tant le coït animal est rapide, et vite oublié semble-t-il, hors période de chaleur.

4- L'onirisme qualifie l'imaginaire dans son aspect incontrôlable, y compris dans les « rêves éveillés », dont la brume scintillante escamote les âpretés du réel. Or la principale réalité niée par l'imaginaire, c'est la mort. Le texte oppose en chaque homme « un être qui sait la mort » et un autre qui « ne peut y croire ». A peine avons-nous pris conscience de la mortalité, que déferlent les croyances *post mortem*, ces **rêves** sur l'Au-delà. Au cœur de la préhistoire, les pratiques funéraires sont le meilleur indice de l'apparition de l'homme. La fréquence de la position fœtale des défunts inhumés révèle que la mort n'est plus la mort, mais une seconde naissance ! L'homme est le seul animal à savoir...et à nier qu'il va mourir. Pour exorciser l'amère lucidité, il multiplie les « esprits et les dieux » qui le soulagent ou le tourmentent, et dont il finit, dit fortement le texte, par être « possédé ». « Nous pouvons être possédés subjectivement par un Dieu, un mythe, une idée... », écrit ailleurs Morin. D'énormes échafaudages de mythes et de rites magiques tentent de camoufler la brutalité de ce premier constat de la conscience : nous sommes mortels.

Le télescopage du réel et de l'imaginaire donne la finale pyrotechnique du 2^{ème} §. Nous opposons aux duretés du monde le **déni** de nos croyances : erreur, illusion (dont on sait qu'elle est l'erreur motivée par un désir ou par une peur), chimères (toutes les créations mentales auxquelles nous finissons par céder un pouvoir impérieux sur nos âmes), et donc « errance » et « désordre » selon les influences contradictoires de nos fabulations. Ne sachant plus faire la part entre réel et fictif, « subjectif et objectif » (le monde objectif tel qu'il est, et non tel que nous le fantasmons), notre égarement culmine dans deux adjectifs : **ubrique et fou**.

- « **Ubrique** », néologisme tiré du grec *ubris(ou hybris)*, c'est la démesure en tant qu'excès, le quadruple « débordement » signalé plus haut et qui structure le texte ; mais cela signifie aussi l'absence de repères ou d'étalons, de critères de distinction pour savoir si je vis ou si je rêve le réel (autre mot grec : l'**apeiron**, l'illimitation, absence de **peras**, limite naturelle).

- La **folie** sur laquelle conclut le 3^{ème} § ne doit pas être prise au sens **psychiatrique**. Il ne s'agit pas ici du délire de quelques déviants (schizophrénie, paranoïa...) : Il s'agit plutôt d'une folie **anthropologique** qui nous concerne **tous** : comprenons un principe de déséquilibre et de perturbation au fondement même de la réalité humaine ; fondement fissuré par les « secousses telluriques » : c'est « l'affectivité intense et instable », ou « hyper-affectivité » dit ailleurs Morin, et qui **définit** l'ho autant que la raison. L'hyper-affectivité s'est développée avec la raison dans un rapport de proportionnalité, comme une sorte de double actif et souvent vital, ce que les Anciens appelaient le « cœur ». C'est en lui que nous puisons motivation, dynamisme, énergie créatrice. Mais Morin a voulu montrer **ici** sa face sombre et tragique.

II- Débat. *Sapiens* et *demens* ont dans l'œuvre de Morin les mêmes causes :

1- **l'hyper-complexité cérébrale.** Nos dix milliards de neurones, leurs connexions en nombre exponentiel ont rendu possible l'émergence de la conscience. Mais ce système est dangereusement fragile, par sa complexité même. Sous le coup de déficit chimique ou d'un choc environnemental, on voit la machine cérébrale perturbée, l'homme titubant et vacillant, s'égarant dans les délires ou la crédulité. *Demens* est la rançon de la complexité.

2- Le fait que l'homme soit un «**néotène** », qu'il naisse immature, et le reste plus longtemps que n'importe quel animal : cela le rend vulnérable aux aléas du milieu, exige une longue éducation, aux résultats incertains. Nous souscrivons ici au refus de l'auteur de se cantonner à une vision simpliste. Il serait facile en effet, en cousant ensemble toutes les horreurs de l'histoire, de faire de l'homme un portrait monstrueux ; ou à l'inverse un portrait élogieux, en ne sélectionnant que le meilleur, et en attribuant le reste à quelques aberrations sans signification. Mais l'aberrant est structurellement niché au cœur de l'homme. Le nier et l'occulter, c'est lui donner les pleins pouvoirs. La raison se doit d'être lucide, consciente de la bipolarité humaine, instable, mouvante, tiraillée. **Homo duplex**, si l'on veut ! « Notre civilisation nous permet de détecter notre paléolithique intérieur », écrit Morin, qui définit aussi l'homme comme « **animal crisique** ». C'est en en prenant conscience qu'on peut réduire les effets néfastes de *demens* en chacun de nous : l'archaïque, le pulsionnel, l'affectif, qui ne sont pas en soi négatifs, mais que les « fermentations fantasmatiques » mettent aisément en ébullition. Et c'est parce que nous sommes esprit (*mens*), que nous pouvons diagnostiquer les dérives de l'esprit (*demens*). Les vrais fous, eux, ne savent pas qu'ils sont fous. Et les animaux ne déraisonnent pas, puisqu'ils n'ont pas de raison. « L'humanité est encore en rodage... », conclut Morin.

Expliquez le texte suivant :

« Chaque chose a son mérite propre et constitutif. La vigne se recommande par sa fertilité et la saveur de son vin ; le cerf, par sa vitesse ; la bête de somme montre la force de ses reins, qui sert à porter des fardeaux. La première qualité du chien est le flair, s'il doit dépister le gibier ; l'agilité, s'il doit le rattraper ; la hardiesse, s'il doit le mordre et l'attaquer. Le meilleur en chaque créature, c'est évidemment le savoir-faire pour lequel elle est née et qui lui donne son prix.

S'agissant de l'homme, qu'est-ce qu'il y a de meilleur en lui ? La raison. Par elle, il surpasse les animaux, il vient immédiatement après les dieux. La raison achevée est donc le bien propre de l'homme. Tout le reste lui est commun avec l'animal et le végétal. Il est fort : le lion l'est aussi ; il est beau : le paon aussi ; rapide à la course : et le cheval ? Je n'ajoute même pas qu'à tous ces égards il leur est inférieur ; je cherche ce qu'il possède non pas au plus haut degré, mais en propre. Il a un corps : les arbres aussi. Il possède un instinct, des mouvements spontanés : la bête aussi, même l'insecte ! Il a une voix : comme le chien l'a plus sonore, l'aigle plus perçante, le taureau plus grave, le rossignol plus douce et plus flexible !

Quelle faculté l'homme possède-t-il en propre ? La raison. Est-elle droite, parfaite ? Il est alors en possession de toute la félicité impartie à l'homme. Si toute chose, de fait qu'elle porte à la perfection le bien qui lui est impartie, se rend estimable et aboutit aux fins de sa nature ; si donc le bien de l'homme est la raison, l'homme, quand il l'a perfectionnée, mérite l'estime et il a atteint les fins de sa nature. Cette raison parfaite, on l'appelle la vertu ou, c'est la même chose, l'honnête. Ainsi l'unique bien qui soit dans l'homme est celui qui appartient uniquement à l'homme ; en effet nous ne cherchons pas en ce moment ce que c'est que le bien en soi, mais ce que c'est que le bien de l'homme. S'il n'y a pas d'autre bien proprement humain que la raison, elle sera son unique bien, mais un bien qui doit être mis en balance avec tous ceux de ce monde. L'homme méchant sera, je pense, désapprouvé ; l'homme bon sera, je pense, approuvé. Par conséquent, la principale, la seule puissance qui réside en l'homme est celle qui le désigne à l'approbation et à la désapprobation.

Tu ne doutes pas de la réalité de ce bien ; mais est-ce le seul bien ? Voilà ce dont tu doutes. Tel personnage a tous les avantages : santé, fortune, arbre généalogique prestigieux, salon encombré de clients, mais c'est un homme mauvais : tu le réprouveras. Cet autre n'a rien de ce que je viens d'énumérer ; il lui manque argent, client, noblesse, série ininterrompue d'aïeux et de bisaïeux, mais de l'aveu de tout le monde, il est homme de bien : tu l'approuveras. Donc le seul vrai bien de l'homme est celui dont la possession, fût-on dépourvu de tout le reste, vous rend digne d'estime, et dont la privation, fût-on comblé de tous autres avantages, voue à la réprobation et au mépris. »

Sénèque, Lettre 76, à Lucilius.

Annexe. Autre extrait de la même lettre :

« L'épée dont tu diras : elle est bonne, n'est pas celle qui a boudrier d'or ni dont le fourreau est constellé de pierreries ; c'est l'arme de taille et d'estoc dont le tranchant est bien affilé, dont la pointe percera toute armure. On ne se demande pas si une règle est plus ou moins belle, mais si elle est droite. On estime toute chose par rapport à sa destination, en raison de la qualité qui lui est propre. Dans l'homme

également la question n'est donc pas de savoir ce qu'il exploite de terres et de capitaux, de quelle précieuse matière est fait son lit de table (les Romains mangeaient allongés), de quelle qualité est le cristal de sa coupe, mais dans quelle mesure il est bon. Or, il est bon, si sa raison est développée dans toute sa rectitude, en harmonie avec les aspirations de sa nature. Voilà ce qu'on appelle la vertu ; voilà l'honnête, c'est-à-dire l'unique bien de l'homme. Puisque la raison seule rend l'homme parfait, seule la raison le rend parfaitement heureux ; et son unique bien est ce qui seul lui confère le bonheur. »

- 1- **Dégagez l'idée directrice et les étapes de l'argumentation.**
- 2- **Expliquez les phrases soulignées.**
- 3- **Question essai : Est-on d'autant plus libre qu'on est plus raisonnable ?**

Corrigé de la lettre 76 à Lucilius, de Sénèque.

Explication. Le texte commence par un raisonnement par analogie. Les diverses espèces vivantes se définissent chacune par un attribut essentiel, qualifié de « mérite ». Le mérite dans le texte peut se prendre en deux sens : 1- une simple prédisposition innée, valeur virtuelle et potentielle ; 2 : son épanouissement maximal, l'usage optimal qui en résulte, « qui donne son prix » à « chaque chose ». Il n'y a mérite authentique que dans ce 2^e sens. Et il n'y a, de plus, vraiment **mérite** que pour une conscience qui fait l'effort délibéré d'accomplir « le savoir faire pour laquelle elle est née ». Ce mérite éminent ne concerne que l'homme. Il s'agit d'une approche finaliste (« fins de la nature » 2 fois) : comme la vigne est faite par nature (?) pour le vin, l'homme l'est pour la raison. Ou plutôt l'homme **est** sa raison : c'est son **essence**, donc sa **vocation**. La comparaison des deux premiers § aboutit à une différence **de nature** entre l'homme et les autres vivants. La raison est une étincelle de **divin** en nous, **incommensurable** avec les autres attributs possibles (force, beauté ...). Le texte est alors fondé sur une nuance décisive :

- La raison, commune à **tous les hommes** (// Aristote : l'ho, *zoon logikon* ; Pascal, « l'ho, roseau pensant », Descartes...) ;

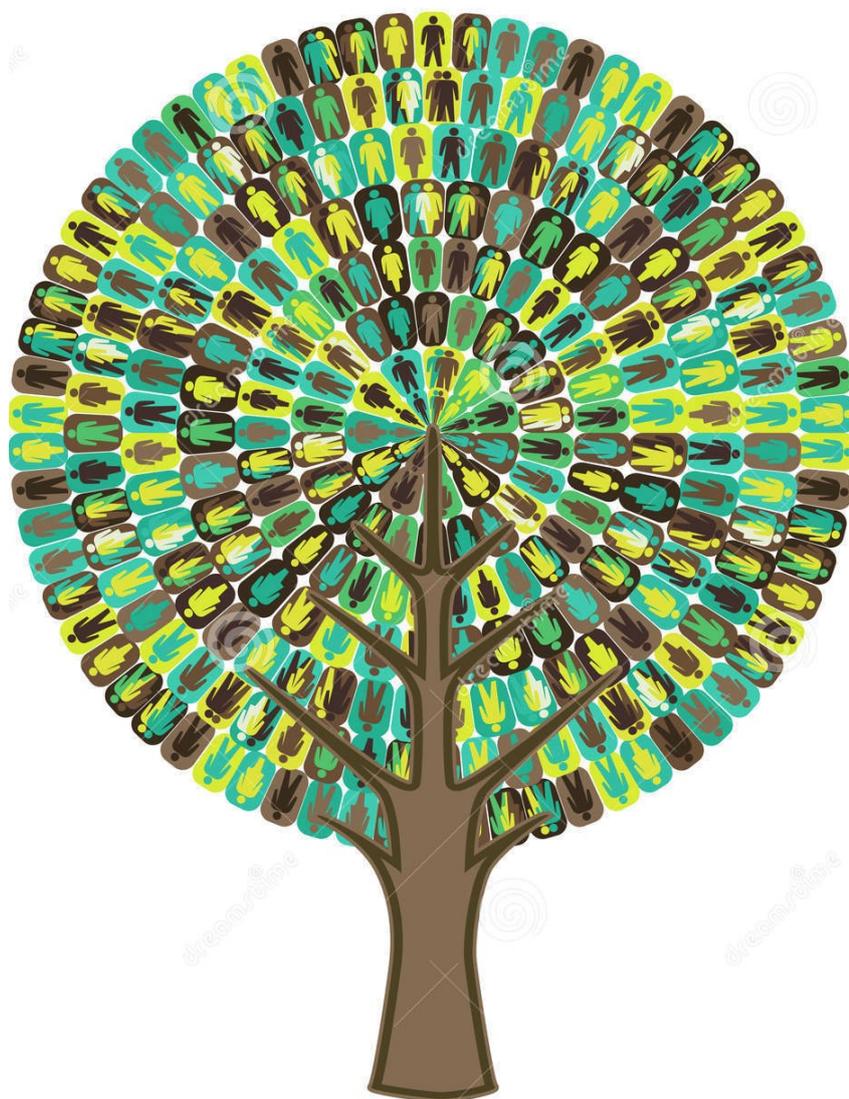
- La raison « droite », « achevée », « parfaite », qui « mérite » « estime » (3 fois), « approbation » (3 fois), et qui sera la conquête du **sage**. Elle procure « félicité » (3^e §), « bonheur » (texte annexe). Pourquoi ? Parce que nous accomplissons ici notre vocation naturelle, que nous coïncidons pleinement avec nous-mêmes. A l'inverse, une vie de déraison sera un malheur, parce qu'il y aura fracture douloureuse entre ce que je devrais être et ce que je suis. Ma vie sera un échec. Le bonheur stoïcien est d'harmoniser sa vie avec la nature de toute chose (« **cosmos** », harmonie cosmique), conformément à notre nature (*humanitas*, unifié par le *logos*, la parole raisonnée). Ce que nous avons de commun avec les autres vivants est accessoire et contingent (2^e §). Ce que nous avons « en propre » (leitmotiv du texte) est essentiel : il doit mobiliser notre effort (tout le 3^e §).

Ce 3^e § identifie raison et vertu. On peut être surpris, car il y a des usages vicieux de la raison, voire simplement amoraux. Cela s'explique dans le contexte de la philosophie stoïcienne. Si la nature est divine (panthéisme), si ma nature – mon destin, ma finalité – est de me conformer au divin, la raison sera l'instrument de cette vocation morale. La vertu est l'exercice d'une bonne prédisposition. C'est une puissance développée par la pratique. Ma raison ne s'épanouit que dans une atmosphère de valeurs (axiologique). Elle est « l'honnête », à l'égard des autres et de soi-même. Je serai honnête avec moi-même en me conformant à mon essence rationnelle. La vertu raisonnée, c'est le « bien de l'homme ». Le « bien en soi », c'est le divin, auquel le « bien de l'homme » doit se conformer. Mais il va de soi que l'homme peut toujours choisir de déraisonner...

Cela explique, dans les 3^e et 4^e §, les deux jugements moraux contraires. On respecte naturellement « l'homme bon », et on méprise « l'homme mauvais ». Ce dernier est dénaturé, perverti par des biens illusoire et factices (richesse, ascendance aristocratique...). La fin du texte « met en balance », c'est-à-dire compare les « grandeurs d'établissement » (Pascal) avec la raison vertueuse. Celle-ci s'oppose aux premières comme l'infini au fini, l'absolu au relatif. Dans un raisonnement par opposition très concret, Sénèque met face à face un homme corrompu, croulant sous une avalanche de « biens » secondaires, et l'homme dépourvu de tout, sauf de l'essentiel : la rectitude morale (raison « droite »).

Le premier n'arrivera pas au talon du second. Tout homme le reconnaît spontanément, même s'il est lui-même immoral...

Discussion. Le stoïcisme de Sénèque est un **rationalisme spiritualiste**. Il croit pouvoir s'appuyer sur un absolu, une nature divinisée. La raison la prend pour modèle de perfection. Mais si cet absolu n'existe pas, « l'approbation » et la « désapprobation » des 2 derniers § deviennent des évaluations **sociales**, et non purement rationnelles. Elles seront changeantes avec les sociétés. C'est le risque du **relativisme**. Or il nous semble, **contre Sénèque**, qu'il n'y a pas d'universalité morale garantie par la nature. Nous ne croyons pas au précepte moral central de l'Antiquité : « Il faut suivre la nature ». La nature est amoral, indifférente au bien et au mal. Sommes-nous alors condamnés au relativisme du sophiste Protagoras : « L'homme est la mesure de toute chose », avec des évaluations changeantes du « bien » et de « l'honnête » ? Non, car nous nous accordons ici sur un point décisif avec Sénèque : la raison est l'attribut essentiel de l'homme. Par notre raison commune, nous pouvons lentement faire émerger un corpus de valeurs universelles sur lesquelles il y a accord possible, quelque soit nos origines et nos cultures particulières. Une morale universelle n'est pas **donnée** : elle doit être **visée**. C'est ainsi que les « Lumières » (de la raison) tentent depuis deux siècles d'imposer aux pratiques politiques l'exigence déontologique des **droits de l'homme**. On ne trouve pas les droits de l'homme « dans la nature », ni même dans « notre » nature (même si on les appelle « droits naturels »). Il s'agit d'une construction de la raison, d'une exigence progressiste, pour imposer à tous le respect de la personne humaine. L'effort qui est le nôtre n'est pas, comme Sénèque, de nous conformer à « la nature » telle qu'elle **est** ; mais de nous conformer à un idéal toujours mieux précisé, tel que nous **devons être**. Ce n'est pas gagné. On voit que notre position moderne est moins facile encore que celle de Sénèque, car nous avons perdu le repère d'une nature normative et morale. Donc nous ne pouvons appuyer notre rationalisme sur un naturalisme. La finalité de l'homme n'est écrite nulle part. L'homme doit l'inventer... et donc s'inventer, se modeler lui-même selon un idéal humaniste perpétuellement à affiner et promouvoir.



La liberté, « dignité de l'homme » selon Pic de la Mirandole.

« Dieu architecte, sa création achevée, voulut quelqu'un pour apprécier l'intelligence de son œuvre, pour en aimer la beauté, pour en admirer l'ampleur. Aussi, quand tout fut terminé, il créa finalement l'homme... L'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi : 'Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines.'

O suprême bonté de Dieu le Père, suprême et admirable félicité de l'homme ! Il lui est donné d'avoir ce qu'il souhaite, d'être ce qu'il veut... Qui n'admirerait notre caméléon ? D'où la formule des Chaldéens : 'L'homme est un être de nature variable, multiforme et voltigeante.'...

Ainsi le 'connais-toi toi-même' nous incite et nous exhorte à l'étude de la nature entière, puisque la nature humaine occupe une position intermédiaire et pour ainsi dire mixte. Se connaître, c'est en effet tout connaître en soi... »

Pic de la Mirandole, De la dignité de l'homme (*De hominis dignitate*), 1486.

L'italien Pic de la Mirandole a 24 ans quand il publie cette œuvre phare de la Renaissance, *De hominis dignitate*. Il greffe sa réflexion sur le début de la Bible, - la création d'Adam - pour souligner le caractère original et unique de la nature humaine dans la nature. L'homme est doté d'un « *pouvoir arbitral* », c'est-à-dire du libre arbitre lui donnant capacité de se modeler lui-même. Cette **plasticité ontologique** permet à l'homme de construire sa subjectivité, pour le meilleur (« *régénérer* ») ou le pire (« *dégénérer* »). L'enjeu est donc moral : à travers cet extrait, l'auteur nous exhorte à faire l'usage optimal de notre liberté.

Une série de verbes dans la 1^e phrase révèle d'emblée le sens de la vie humaine : « *apprécier... aimer... admirer* » la création - et donc à travers elle le Créateur. Dieu apparaît en filigrane dans « *l'intelligence... la beauté... l'ampleur* » de son cosmos, comme si les étoiles étaient autant de trous d'épingle dans le velours de la voûte nocturne, trous de lumière à travers lesquels Dieu rayonne... Cela explique que l'homme est la dernière création (« *...quand tout fut terminé... finalement...* »), en surplomb de toutes les autres. Dans la Bible, Dieu ordonne : « Domine la terre ». Ici, c'est plutôt : « Contemple la création ». L'auteur dit ailleurs dans notre œuvre que l'homme est « **l'œil du monde** ».

Il ose dans l'extrait faire parler Dieu (une prosopopée). Le privilège humain commence par le paradoxe d'une privation : ni « *place déterminée* », ni « *aspect propre* », ni « *don particulier* » inné. Il y a d'ailleurs contradiction apparente puisque l'homme vient d'être affecté à une « *place déterminée* » (plus haut dans le texte), « *en position intermédiaire* » (plus bas). Mais ce qui compte, ce n'est pas

une localisation dans la chaîne des vivants ou dans l'espace, ce qui compte, c'est que l'homme est créé **à part** : à mi distance entre l'ange et la bête, entre lesquels il devra se positionner lui-même. Son déficit de « dons » fait penser, en analogie, au mythe de Protagoras dans Platon. L'homme, oublié par Epiméthée, est en déficit d'organes de défense et d'attaque, en déficit d'instinct. Le vol du feu et des techniques par Prométhée, complété par le cadeau de Zeus (le sens de la justice et de la pudeur) s'explique par le dénuement originel de l'homme. Chez Pic de la Mirandole comme chez Protagoras, c'est une **absence** qui va contribuer à susciter une **présence** superlative.

L'homme modèlera lui même la « *forme* » de sa nature, c'est-à-dire son essence, selon son souhait, son « *vœu, à (son) idée* », selon une libre initiative. La nature est, dans toutes ses strates, corsetée par des lois intangibles et constantes : que ce soit la matière inerte, le végétal et l'animal. L'image de la « *bride* » renvoie à l'animal domestiqué. Mais tous les animaux sont étroitement soumis à la loi de leur instinct, par des réflexes innés ou conditionnés. « *Toi, aucune restriction ne te bride* », annonce Dieu, avec un tutoiement qui atteste de la proximité entre le créateur et cette créature spéciale. Cette soustraction (« *aucune* ») va avoir un effet multiplicateur. Dans le vide disponible, la liberté s'épanouit. Car s'il n'y a pas de « don particulier », il y a quand même un cadeau exceptionnel : la capacité de « *jugement* ». Il n'est pas « *particulier* » comme les autres dons (par ex, chez un animal, tel organe pour telle fonction), mais marqué par l'universalité et le divin.

Par le jugement, je peux accéder aux vérités universelles, mais j'ai aussi l'initiative « *de définir (ma) nature* ». Le traducteur du texte latin, Yves Hersant, commente : « Loin d'occuper un poste fixe au milieu de la chaîne des êtres, Adam reçoit le privilège d'être seulement ce qu'il devient, et de devenir ce qu'il se fait : dès lors, c'est moins une place hiérarchique que l'exercice d'une liberté qui garantit sa '*dignitas*'... Indéterminé, Adam reste ouvert à tous les possibles ; poète de lui-même, il s'auto-crée. Telle est la '*dignitas*' de l'homme qu'elle le rend supérieur aux anges. » Ta **nature**, Adam, est de ne pas en avoir, en tout cas de ne pas en avoir de fixe et figée. C'est pourquoi Sartre, grand philosophe de la liberté, préfère dire qu'il n'y a pas de nature humaine (pour lui forcément soumise à des lois, comme toute nature), seulement une « condition humaine », qui ne compromet en rien la liberté.

Il y a, à ce moment du 1^{er} §, un discret clivage : alors qu'au début l'homme est voué à contempler la création, et encore ici « *le monde alentour* », il s'agit aussi de « *s'examiner à son aise* » et « *se définir* ». On passe d'une attitude cosmo-centrée à une attitude anthro-centrée. Mais est-ce étonnant, puisque l'homme est « placé au milieu du monde » ? Ce « milieu » permet de basculer d'un côté ou d'un autre, le bestial ou le divin : c'est à la responsabilité de chacun.

C'est pourquoi l'homme n'est « ni céleste ni terrestre » **mais les deux** (céleste par l'âme, terrestre par le corps) ; « ni mortel ni immortel » **mais les deux** (mortel par le corps, immortel par l'âme et la culture). Dans cette bipolarité verticale, chacun place le curseur à sa guise, selon son niveau d'exigence. L'enjeu moral est alors précisé : dans l'entre-deux de notre condition, nous pouvons nous engluer dans la matière ou monter vers Dieu. Dieu t'a donné **la force** de choisir (la volonté). Tu as l'initiative de **la forme**, dégradée ou magnifiée. Pic de la Mirandole, qui s'est initié à l'arabe (comme à l'hébreu, au grec *etc.*) écrit plus loin : « Mahomet aimait à répéter qu'à s'éloigner de la loi divine, on tombe dans la bestialité. Et il avait raison. (...) Si vous voyez ramper sur le sol un homme livré à son ventre, ce n'est plus un homme, mais une bûche... » Notre âme se métamorphose en ce qui la hante. C'est en cela que l'homme est « *caméléon* ». Si l'âme est obsédée par la chair, elle en devient l'esclave subjugué ; si elle se rend

disponible au divin, elle devient, dit notre auteur, « la maison de Dieu », pacifiée et lumineuse.

Le 2^e § est laudatif, très rhétorique et emphatique (« *O suprême...suprême et admirable...* »). Outre Dieu, l'objet de l'admiration n'est plus la création mais l'homme lui-même. La paternité bienveillante du Créateur (« *suprême bonté de Dieu le Père* ») nous laisse la capacité de parachever librement son œuvre, comme un père laisse son héritage fructifier... ou se dilapider entre les mains de son fils. A noter l'idée que liberté et bonheur interagissent (« *félicité de l'homme* »). L'enthousiasme de Pic de la Mirandole aboutit à un eudémonisme.

Le dernier § propose une interprétation inattendue du « *Connais-toi toi-même* », à la lumière de ce qui vient d'être dit. Ce n'est pas une simple exhortation à l'introspection psychologique. Il ne s'agit pas de se lover dans la moite intimité d'une intériorité distincte du monde. Parce que la nature humaine est mixte (entre l'animal et l'angélique, entre le corporel et le spirituel), se connaître, c'est **tout** connaître. On retrouve une idée décisive de la Renaissance : **l'homme est le microcosme du monde**. Connaître l'un, c'est connaître l'autre, et inversement ! L'homme condense en lui tous les ordres de réalité, y compris la réalité divine, puisque c'est par son libre arbitre (capacité de juger et de choisir) qu'il est « à l'image de Dieu ». Si je connaissais **tout** de la matière dont je suis fait, de mon organisation vitale, de l'activité de mon esprit, je saurais **tout** du monde physique... et même métaphysique, puisque les anges et Dieu sont de nature spirituelle. Notre âme est comme une boule de cristal ou un miroir sphérique dans lequel l'intégralité du réel se reflète. Ma liberté est de ne pas ternir ce miroir, de maintenir sa pureté pour accomplir ma vocation : comprendre le monde et aimer Dieu.

Notre texte est un hymne à la perfectibilité humaine. Mais dans son optimisme rayonnant, il escamote un détail décisif de sa source biblique : pas un mot ici du péché originel, qui a terni et sali le beau miroir sphérique ! La Genèse est aussi l'histoire d'une malédiction !!! Si bien qu'on peut retourner le texte contre lui-même : cet entre-deux qu'il nous réserve peut se vivre dans une tension intolérable, un déchirement douloureux, loin de l'harmonie irénique et bienheureuse suggérée (« *félicité* »). Pascal, autre philosophe chrétien, insistera lui sur la tension dramatique d'une nature humaine hétérogène, toujours en conflit avec elle-même ; il insistera sur la misère de l'homme déchu et corrompu. Car :

« Oui, mon malheur irréparable
C'est de pendre aux deux éléments,
C'est d'avoir en moi, misérable,
De la fange et des firmaments ! » (Hugo, Les Contemplations)

Pic de la Mirandole, lecteur d'Epictète ?

« Comme dans notre espèce deux éléments ont été mélangés, d'une part le corps que nous avons en commun avec les animaux, de l'autre la raison et la pensée que nous avons en commun avec les dieux, les uns penchent vers cette parenté qui est misérable et mortelle, les autres, en petit nombre, vers la parenté divine et bienheureuse. Or comme tout homme, quel qu'il soit, use nécessairement de chaque chose selon l'opinion qu'il s'en fait, ces hommes en petit nombre qui croient être nés pour la loyauté, le respect de soi, la sûreté dans l'usage des représentations mentales n'ont aucune pensée basse et vulgaire, alors que c'est le contraire pour la grande masse des autres. Ces derniers disent : 'Que suis-je donc ? Un pauvre homme malheureux !' Ou encore : 'Oh ! Lamentable chair que la mienne !' - Oui, en effet, lamentable, mais tu as quelque chose de meilleur que cette chair. Pourquoi donc le

négliger et te coller à elle ? Cette parenté avec la chair est cause que, lorsque nous penchons vers elle, les uns deviennent comme des loups - perfides, insidieux, nuisibles -, les autres comme des lions - violents, brutaux, sauvages - ; mais la majorité d'entre nous est comme le renard et tout ce qu'il y a de plus hideux chez les animaux. En effet l'homme insolent et méchant et un vrai renard, ou pire encore ! Veillez-y donc et faites attention de ne pas descendre au niveau de ces créatures hideuses. »

Epictète, Entretiens, livre I, 3

« Dieu a introduit l'homme dans le monde pour qu'il le contemple, lui et ses œuvres ; et pas seulement pour qu'il les contemple, mais encore pour qu'il les interprète. Aussi est-il honteux pour l'homme de commencer et de finir là où commencent et finissent également les êtres sans raison ; ou plutôt il doit commencer comme eux, mais finir là où finit en nous la nature. Or elle finit par la contemplation, la conscience réfléchie, et une conduite en harmonie avec la nature. Veillez donc à ne pas mourir sans avoir contemplé tout cela. » **livre I, 6.**

« Que puis-je faire d'autre, vieux et boiteux comme je suis, sinon chanter le dieu ? Si j'étais rossignol, j'accomplirais l'œuvre du rossignol ; si j'étais cygne, celle du cygne. Mais je suis doué de raison : je dois chanter le dieu. C'est cela mon œuvre. » **livre I, 16.**

Entretiens, Epictète

L'homme et l'animal selon Schopenhauer.

« Les animaux ne vivent que dans le présent, (*l'homme*) vit de plus dans l'avenir et dans le passé ; ils ne satisfont que des besoins momentanés, tandis que lui, par mille artifices ingénieux, se soucie de son avenir et même d'époques qu'il ne pourra pas vivre. Tandis qu'ils sont absolument dominés par l'impression actuelle, l'homme peut s'affranchir du présent, grâce à des concepts abstraits déterminés. Aussi le voit-on combiner et exécuter des plans conçus d'avance, agir au nom de certaines maximes, sans tenir compte des circonstances accidentelles, ni des influences ambiantes ; il peut, avec le plus grand calme, prendre de prudentes dispositions au sujet de sa mort ; il est capable de dissimuler jusqu'à se rendre impénétrable et d'emporter avec lui son secret dans la tombe. Il a enfin le pouvoir de choisir réellement entre divers motifs, car ce n'est qu'*in abstracto* que plusieurs motifs peuvent être présents ensemble dans la conscience, apparaître par la comparaison comme exclusifs les uns des autres, et donner ainsi la mesure de leur action sur la volonté ; après quoi, le motif le plus fort finit par l'emporter ; il devient la décision réfléchie de la volonté (...). L'animal, au contraire, n'est déterminé que par l'impression du moment ; seule, la crainte d'un châtement instantané peut contenir ses appétits, et cette crainte, passant en habitude, détermine bientôt ses actes : c'est tout l'art du dressage. L'animal sent et perçoit, l'homme pense et sait ; tout les deux ils *veulent*. L'animal communique ses sensations et son humeur par des mouvements et des cris ; l'homme dévoile ou cache à autrui ses pensées à l'aide du langage. Le langage est le premier produit et l'instrument nécessaire de la raison ; aussi voit-on en grec et en italien le même mot signifier à la fois raison et langage : *logos, il discorso*. »

Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, 1818.

« Cette faculté que la raison a donnée à l'homme, à l'exclusion des animaux, d'embrasser l'ensemble de sa vie sous toutes ses faces, peut être comparée à un plan du cours de sa vie, en modèle réduit, géométrique, abstrait et incolore. Il y a le même rapport entre l'homme et l'animal qu'entre le navigateur et son équipage : le navigateur, qui se dirige à l'aide d'une carte maritime, d'une boussole et d'un sextant, sait constamment où il se trouve - alors que l'équipage ignorant ne voit que le ciel et les vagues. N'est-il pas surprenant, merveilleux même, de voir l'homme vivre une seconde vie *in abstracto* à côté de sa vie *in concreto* ? Dans cette dernière, il est livré à toutes les tourmentes de la réalité, il est soumis aux circonstances présentes, il doit lutter, souffrir et mourir comme les animaux. La vie abstraite, telle qu'elle se représente devant la méditation de la raison, est le calme reflet de la précédente et du monde où elle se déploie ; elle est ce plan réduit, dont nous parlions plus haut. Là, des hauteurs sereines de la méditation, tout ce qui l'avait possédé, tout ce qui l'avait fortement frappé en bas, lui semble froid, décoloré et momentanément étranger ; il est simple spectateur, il contemple. Quand il se retire ainsi sur les sommets de la réflexion, il ressemble à l'acteur qui vient de jouer sur la scène et qui, en attendant d'y remonter, prend place parmi les spectateurs, regarde impassible le déroulement de l'action qui se continue sans lui, fût-ce les préparatifs de sa mort, puis revient pour agir et souffrir, comme il se doit. De cette double vie résulte pour l'homme ce sang-froid, si différent de la stupidité de l'animal privé de raison. C'est grâce à lui qu'après avoir réfléchi, pris une résolution ou s'être résigné à la nécessité, il subit ou accomplit des actes qu'il considère comme nécessaires ou, parfois, comme épouvantables : suicide, peine de mort, duel, les témérités de toute espèce qu'on paie de la vie, enfin toutes les choses contre lesquelles se révolte la nature animale. Alors, on voit dans quelle mesure la raison commande à cette nature et crie au brave : 'Vraiment ton cœur est de fer !' (Illiade, Homère). »

Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, 1818

L'homme est doté, disent les Grecs anciens, du **logos**, la parole raisonnée, la raison. Schopenhauer, dans cet extrait de son œuvre maîtresse, montre la conséquence de cette définition : un véritable dédoublement de la nature humaine, ou sa bipolarité. **Premier pôle**, elle est animale. Mais, surplombant l'animalité, le **logos** est le **second pôle**, qui rend possible une distanciation, une capacité de réfléchir et orienter notre vie. En lisant le texte, nous nous demanderons si cette vision dualiste est complète, et si le « **cœur** » n'ajoute pas un élément décisif à notre humanité, ce cœur qui n'est pas uniquement « *de fer* »...

I- Explication. Tout le texte est sous-tendu par un **raisonnement par opposition** entre « raison » et « animal privé de raison ». La difficulté est que l'homme participe des deux. Mais ce sont des **analogies** métaphoriques qui nous éclairent sur cette opposition constitutive de notre humanité.

La raison, commence l'auteur, est une « *faculté* », c'est-à-dire un attribut psychique, capable « *d'embrasser l'ensemble de (la) vie* ». C'est une puissance de synthèse panoramique qu'il « *compare* » - c'est la première analogie - à un « *plan en*

modèle réduit ». La raison schématise, indique les lignes de force d'une vie. C'est d'emblée donner à la raison une fonction directrice et gouvernante. A la verticale de notre vécu, la raison projette une lumière qui sépare l'essentiel de l'accessoire (elle « *abstrait* »), ce qui ordonne la confusion des percepts et la mêlée des affects. Le dit « *modèle* » est « *géométrique* » et « *incolore* ». Il se déploie sur un plan de pure intellectualité. Il met en perspective.

Une nouvelle analogie suit aussitôt : l'homme est à l'animal ce que le capitaine de navire est à son équipage. On compare deux rapports (A est à B ce que C est à D), pour souligner une différence. Le navigateur connaît le **sens** - à la fois la direction et la signification - et **l'orientation** du voyage. A l'inverse, l'équipage est réduit à la perception immédiate, *hic et nunc* : « *le ciel et les vagues* ». Il est donc, dit le texte, « *ignorant* ». L'équipage, ce sont les animaux, qui n'ont qu'un **environnement**, leur territoire vital, le paysage alentour ; l'homme, lui, a un **monde**, dont il connaît les lois et recule les limites. Le « *sextant* » par ex, est un instrument maritime qui présuppose déjà une solide observation du ciel. La technoscience contemporaine pousse plus loin encore l'élucidation de la nature. Il y a là de quoi susciter **l'étonnement**, dont on sait qu'il est le sentiment philosophique fondamental. Schopenhauer évoque cet étonnement à travers les adjectifs « *surprenant* » et « *merveilleux* ». Ce qui étonne surtout dans le texte, c'est la **double vie en une**, à la fois concrète et abstraite. « *In concreto* », c'est-à-dire physiquement et affectivement, l'homme est « *livré* », « *soumis* », « *possédé* », « *frappé* » : une litanie de verbes passifs suggère la vie animale en nous comme une fatalité. Nous sommes immergés dans un vécu secoué et inconfortable, et comme l'équipage plus haut, nous flottons, ballottés par les vagues et les vents, les épreuves et les plaisirs. Il s'agit, précise le texte, de « *lutter, souffrir, mourir* », « *comme les animaux* ». Nous sommes tous dans le même bateau ! C'est notre solidarité avec l'ensemble du vivant, impossible à réduire ou nier. Car l'homme n'est pas un ange ou un pur esprit, mais un mammifère bipède. Il est condamné, selon la formule de Darwin, au « *struggle for life* » !

Et pourtant, « *in abstracto* », un second niveau change tout : la raison est un belvédère ou un surplomb qui dégage une vue apaisante parce qu'elle saisit l'existence d'un bloc, maîtrise la représentation du vécu. Schopenhauer utilise un vocabulaire mélioratif d'apaisement : « *calme reflet* », « *hauteurs sereines* », « *regard impassible* ». Cette notion d'« *impassibilité* » est importante : elle signifie étymologiquement « *privée de pathos* », c'est-à-dire de passion au sens de souffrance. Mais dans le ciel des idées claires, « *impassible* » veut dire aussi absence d'investissement affectif : d'où l'insistance sur le caractère « *décoloré* » de cette vision verticale. Les « *hauteurs sereines* » le confirment : l'altitude suggère ici une attitude morale de distance maîtrisée. On pense au concept d'**exterritorialité** en droit international : la raison est dans un retrait mental qui rend possible le « *sang froid* », opposé à la « *stupidité de l'animal* ». Ce retrait transforme en spectacle ce que je risquais de vivre au 1^{er} degré, au ras du sol. La raison, en calculant et anticipant, calme les nerfs et le sang. Il s'agit à la fois de maîtriser par le regard et de contempler.

Une nouvelle métaphore introduit cette idée : celle du théâtre où l'acteur quitte provisoirement la scène pour la salle, puis revient sur scène vivre son destin, « *comme il se doit* ». Ce verbe « *devoir* » est répété deux fois dans le texte : « *il doit lutter* », et « *comme il se doit* ». Cela se réfère à la fois à un impératif moral et une nécessité du destin. Il faut accepter son rôle dans le théâtre du monde. D'où la répétition du mot « *nécessité* ». Mais il y a en même temps tout un vocabulaire de la liberté comme autonomie et maîtrise de soi. On est très proche ici des stoïciens, pour qui la liberté était un consentement éclairé au **fatum**, le destin.

La raison éclaire l'action : le navigateur, c'est-à-dire la raison « **dirige** » (opposé à « *soumis* ») ; il « **médite** », « **contemple** », « **réfléchit** », **regarde impassible** », « **prend une résolution** », « **commande** », « **accomplit** » ! Les verbes actifs sont la doublure spirituelle des verbes passifs mentionnés plus haut. La fin du texte dramatise à dessein l'opposition entre cette part de nous souveraine et celle qui est soumise à un destin tragique. L'homme qui va à la mort – dans le texte : le duelliste, le condamné, le suicidaire, auxquels on peut ajouter le soldat –, domine la panique de la « *nature animale* », qui « *se révolte* » en vain. Turenne, grand militaire des armées de Louis XIV, s'était exclamé avant une bataille : « Tu trembles, carcasse ! Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène ! » La dramatisation de la fin du texte vise à valoriser, par contraste, 'l'impassible' raison. Elle rend possible, dit Schopenhauer, « *les témérités de toute espèce* ». Le mot « *témérité* », qui désigne une bravoure aveugle et exaltée, nous gêne ici. On peut lui préférer le mot **courage**, qui n'est pas absence de peur par inconscience comme la témérité, mais maîtrise de la peur dans la pleine mesure du danger. La raison dont parle Schopenhauer est incompatible avec cette furie impulsive qu'est la témérité. Les héros homériques évoqués en fin de texte sont courageux justement parce qu'ils ont peur : c'est en quoi ils ont un « *cœur de fer* », un cœur blindé par le courage.

II- Commentaire. Le texte décrit une ambivalence ou bipolarité humaine : en bas, « *la stupidité de l'animal privé de raison* » ; en haut, la planification raisonnée, c'est-à-dire à la fois l'analyse et la synthèse des situations, le calcul raisonné des risques. C'est cette tension bipolaire qui éclaire ce qu'il y a de grand et de tragique dans la condition humaine. En même temps, cette description dualiste nous semble incomplète. Il manque une médiation, un **centre de gravité** où s'uniraient la raison et l'affectivité. C'est ce qu'on désigne par le mot **cœur**. Car l'affectivité ne se réduit pas à une tempête à maîtriser, et ce n'est pas le cœur qui nous paraît de fer, mais... la raison, quand elle s'émancipe à l'excès de ses ancrages somatiques et psychologiques. La « *décoloration* » sur laquelle insiste l'auteur est une manière de « *désensibiliser* » la pensée qui peut être dangereuse. Car nous ne vivons pas une vie en blanc et noir ou en grisaille. C'est dans les sentiments qui nous puisons la capacité à valoriser le réel. Filons la métaphore maritime du texte : le navigateur, s'il obéit à sa vocation, **aime** la mer, **aime** son bateau, **aime** son projet d'enjamber l'océan pour accoster un nouveau continent. Il **haïrait** la mutinerie qui compromettrait l'expédition, il **redouterait** le naufrage qui y mettrait un terme. Ce sont les affects qui nous motivent, nous entraînent ou nous retiennent. Qui parlerait ici d'impassibilité ! Qui s'embarquerait en disant que tout cela lui est « *momentanément étranger* » ! L'affectivité est le carburant ou le moteur de la vie. Mais à elle seule, elle n'accomplit rien. Il faut l'éduquer et la canaliser pour que son caractère explosif se transcende en puissance de propulsion. C'est ce que veut dire « avoir du cœur » : à la fois l'énergie passionnelle, puisque « rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion » (Hegel), et la rigueur qui ajoute à cette passion la volonté d'accomplir et créer. Le cœur, autant que la raison, est le propre de l'homme. Les animaux n'ont pas de « cœur » en ce sens. Si la raison gouvernante donne le cap, c'est le cœur qui nous y conduit.

Cela dit, c'est bien parce que l'homme est doté de raison qu'il peut déraisonner. Les choix « *épouvantables* » dont il est capable sont un échec de la raison. Celle-ci peut donc initier le meilleur... et le pire, alors que l'instinct animal est stable, prévisible et stéréotypé. C'est le risque de la liberté.

Tout le texte joue sur un dualisme ou bipolarité : l'écart entre d'un côté la raison et de l'autre « *la nature animale* », formule qui regroupe confusément le corps et les affects – confusément, parce qu'on ne trouve pas chez l'animal une vie affective

équivalente à celle de l'homme. Nous préférons une **conception tripolaire de l'homme** : « **nature animale** » (corps, instincts, sensibilité), **cœur, raison**. C'est dans le cœur - affectivité éduquée et sublimée - que s'opère la synthèse existentielle, que se rencontrent les directives de la raison et les énergies psychiques de l'action. Sans cette médiation, la raison serait impuissante et l'affectivité aveugle. Une raison froide et décolorée ne peut, à elle seule, nous motiver. L'éducation ne consiste pas seulement à former la raison (qui peut déraisonner), mais à forger une volonté (qui peut errer). On attend de « l'homme de cœur » qu'il sache éclairer par la raison les mobiles qui le feront agir, les sentiments qui polariseront sa boussole intime - cœur, mobiles et sentiments qui contribuent à sa réalité humaine autant que la raison. Un hypercérébral au cœur faible ou médiocre serait mutilé de l'essentiel.

Photo de Claudia Stefani



