

LE SENS DES VALEURS

THOMAS DE KONINCK, PROFESSEUR

Faculté de philosophie

Chaire « La philosophie dans le monde actuel », Université Laval, Québec

thomas.dekoninck@fp.ulaval.ca

1. LA QUESTION

Qu'entendons-nous au juste par « valeurs » en des expressions courantes comme « la crise des valeurs », ou lorsque nous avançons qu'un tel ou une telle n'a pas « le sens des valeurs » ? Là où d'aucuns identifieraient volontiers la notion de valeur à la notion classique de bien, d'autres refusent cette identification. Quoi qu'il en soit, un certain flou semble régner à son sujet dans l'esprit d'un bon nombre. Comment s'en sortir ?

Ici comme ailleurs, la voie des opposés s'offre comme un bon guide au départ. Dans un de ses derniers ouvrages, le très regretté Jean-François Mattéi a su mettre admirablement en lumière pourquoi « le plus méprisable des hommes est celui qui vit sans indignation¹ ». Pourquoi donc ? Nietzsche nous aide à l'entrevoir dans le terrible portrait du « dernier homme » que dépeint le prologue de son Zarathoustra :

Je vais donc leur parler de ce qu'il y a de plus méprisable : je veux dire le *dernier homme*. [...] Malheur ! Le temps viendra où l'homme n'enfantera plus d'étoile. Malheur ! Le temps viendra du plus méprisable des hommes, de l'homme qui ne peut plus lui-

même se mépriser. Voici ! Je vous montre le *dernier homme* ! Qu'est-ce que l'amour ? Qu'est-ce que la création ? Désir ? Étoile ? demande le dernier homme en clignant des yeux. Puis la terre est devenue petite et dessus sautille le dernier homme, qui rapetisse tout. Sa race est indestructible comme celle du puceron ; le dernier homme est celui qui vit le plus longtemps. [...] On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on respecte la santé. Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes en clignant les yeux².

Le « dernier homme » est méprisable parce qu'il rapetisse tout, à l'instar du pusillanime. Rien de ce qui est grand ne l'intéresse. Il ne peut même pas se mépriser, car cela suppose un critère ou l'autre, alors que tout est relatif à ses yeux, rien n'excelle. Rien ne l'indigne parce que pour lui tout est vain, rien n'est digne de rien, de sorte qu'« il ne vaut plus la peine de s'émouvoir devant l'injustice faite aux hommes³ ».

Ces observations de Nietzsche vont de pair avec sa prédiction – prononcée en 1887 – de deux siècles à venir de nihilisme, et avec sa définition du nihilisme dans les termes que voici : « [...] il manque le but, il manque la réponse au “Pourquoi ?” ; que signifie le nihilisme ? – *Que les valeurs les plus élevées se dévaluent⁴* ». C'est ce qu'à parfaitement saisi Albert Camus

à son tour, pour en tirer, comme une conséquence nécessaire, ce qu'il appelle le « crime logique », en des pages aussi éloquents que prémonitoires :

[...] Le meurtre est la question. [...] Faute de valeur supérieure qui oriente l'action, on se dirigera dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c'est-à-dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et esclaves. Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, au cœur de la négation et du nihilisme, le meurtre a sa place privilégiée. [...] Aussi bien, le nihilisme absolu, celui qui accepte de légitimer le suicide, court plus facilement encore au meurtre logique. Si notre temps admet aisément que le meurtre ait ses justifications, c'est à cause de cette indifférence à la vie qui est la marque du nihilisme. Il y a eu sans doute des époques où la passion de vivre était si forte qu'elle éclatait, elle aussi, en excès criminels. Mais ces excès étaient comme la brûlure d'une jouissance terrible. Ils n'étaient pas cet ordre monotone, instauré par une logique besogneuse aux yeux de laquelle tout s'égalise⁵.

Nietzsche et Camus font ici expressément appel à la notion de « valeur » justement, pour dénoncer l'absurdité – et le mal – qu'entraîne l'absence de valeurs supérieures. Macbeth en a témoigné avant eux, car pour l'assassin qu'il continue d'être dans son désespoir, la vie n'est qu'« un récit conté par un idiot, plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien⁶ ».

Ce qui frappe, c'est que l'absence de bien et de mal, de différence entre meilleur et pire contredit l'expérience humaine la plus élémentaire. Ainsi que le fait admirablement ressortir Milan Kundera dans son roman bien connu, *L'insoutenable légèreté de l'être*, « s'il n'y a aucune différence entre le noble et le vil [...], l'existence humaine perd ses dimensions et devient d'une insoutenable légèreté⁷ ». À cette frivolité systématique, ou « légèreté de l'être », Kundera oppose la pesanteur de l'amour, de la fidélité, de la compassion, de la conscience d'avoir à mourir, dans le cœur d'une femme, Tereza, personnage central du roman. Seules les valeurs habitant le cœur d'une personne authentique comme Tereza peuvent encore

témoigner des véritables dimensions de l'existence humaine.

2. LES VALEURS SONT DES FAITS

Cette perception de Kundera est on ne peut plus juste et profonde. Il faut bien voir, en somme, à quel point est faux le lieu commun paresseux selon lequel « valeurs » et « faits » seraient des contraires mutuellement exclusifs. Max Scheler l'a démontré, « les valeurs sont des faits, qui appartiennent à un genre déterminé d'expérience », manifestant la justesse de l'affirmation que « le monde est un bien aussi originairement qu'il est une chose ». Comme l'explique très bien Jean-Yves Lacoste, la valeur « apparaît en faisant pression sur l'affect », pression qui « est de l'ordre du fait, qu'il nous est seulement demandé de ratifier ». De même, non seulement l'œuvre d'art est-elle « vue (ou entendue) et sentie, mais nous passerions à côté d'elle si nous ne réagissions affectivement à son apparition. Elle est un visible qui *doit* être ressenti, un phénomène dont l'apparition sollicite l'affect autant qu'il sollicite la perception. Et si c'est peu dire, et peut-être mal dire, que de trouver “belle” l'œuvre d'art, c'est au moins confesser sous quelles conditions indispensables nous en dirons plus et mieux, c'est au moins confesser que l'œuvre d'art a ouvert pour nous le champ d'une connaissance affective (ce qui ne veut pas dire “connaissance exclusivement affective”)⁸ ».

Les émotions renvoient toujours à quelque valeur. Lorsque nous aimons, que nous éprouvons de la colère ou de l'indignation, que nous nous réjouissons, que nous ressentons de la tristesse, chaque fois l'émotion tout entière témoigne d'une valeur en dehors d'elle, que nous éprouvons en même temps. La colère, par exemple, apparaît comme une certaine orientation vers le monde. Jonathan Lear donne l'exemple de l'hostilité d'un garçon à l'égard de son père, dont la présence frustrer ses désirs. Plus qu'une orientation, l'émotion comporte sa propre justification. Le garçon est fâché *parce que* son père se trouve à frustrer ses désirs. L'émotion est une structure qui

prétend à sa propre rationalité. L'orientation inconsciente est ainsi portée au monde de la conscience⁹.

La toute première condition de la vision et de l'écoute des personnes et des choses est l'affectivité. L'importance extraordinaire, le rôle si déterminant et profond des émotions, des passions, de la dimension affective de l'expérience humaine, sont trop souvent sous-estimés à nos plus grands dépens. Combien pauvres seraient nos vies sans la vivacité, les transports, sans la variété infinie des tonalités affectives, les nuances multiples que nous vaut à chaque instant notre affectivité. Les états affectifs recèlent des intentions dans leur dynamisme intérieur. L'affectivité concentre notre attention sur les valeurs que l'autre fait naître en nous. Il y a une découverte émotive de la valeur de telle personne, par exemple, une présence de l'autre dans l'émotion. Mais une présence aussi à soi-même en même temps. La nostalgie en l'absence de l'être aimé, la joie en sa présence, ces deux moments essentiels de l'amour, le montrent à l'évidence¹⁰.

Merleau-Ponty faisait état d'une essence affective, au sens d'une figure singulière, unique, incomparable. L'exemple de Paris est célèbre et rend bien cette réalité de l'expérience :

Paris n'est pas pour moi un objet à mille facettes, une somme de perceptions, ni d'ailleurs la loi de toutes ces perceptions. Comme un être manifeste la même essence affective dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception exprime dans mon voyage à travers Paris – les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, – est découpée dans l'être total de Paris, ne fait que confirmer un certain style ou un certain sens de Paris. Et quand j'y suis arrivé pour la première fois, les premières rues que j'ai vues à la sortie de la gare n'ont été, comme les premières paroles d'un inconnu, que les manifestations d'une essence encore ambiguë mais déjà incomparable. Nous ne percevons presque aucun objet, comme nous ne voyons pas les yeux d'un visage familier, mais son regard et son expression. Il y a là un sens latent, diffus à travers le paysage ou la ville, que nous retrouvons dans une évidence particulière sans avoir besoin de le définir¹¹.

On définit l'affectivité comme la *capacité d'éprouver des sentiments*. Elle est, comme l'indique le mot lui-même, *la capacité d'être affecté*. Par elle nous sommes faits dépendants des autres, du monde, exposés, passifs. Cette passivité est à la fois ouverture et dépassement. Un exemple classique est celui du pouvoir de dépasser, dans l'angoisse, tous les objets particuliers, d'éprouver en quelque sorte le monde même comme cet horizon infini sur le fond duquel nous apparaissent tous les objets et toutes les situations, mais qui n'est pas lui-même quelque chose – qui n'est « rien » en ce sens-là.

Selon Michel Henry, « ce qui se sent, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, est dans son essence affectivité¹² ». Le sentiment ne se manifeste pas, en somme, sous la forme d'une représentation, d'une idée, mais plutôt d'une épreuve concrète. Il est toujours et nécessairement tel sentiment particulier – la joie, telle joie, la tristesse, telle tristesse, la peur, telle peur –, et toujours dès lors coloré d'une tonalité qui n'est que de lui, qui ne peut se saisir que dans le moment même où on l'éprouve.

S'il y a une variété presque infinie de tonalités affectives, on y découvre cependant deux tonalités fondamentales : l'angoisse face à la contingence de nos vies, l'imminence en elles de la mort ; mais aussi l'exaltation, la joie, devant la promesse qui traverse nos vies : joie de la vie, joie de l'esprit (beauté), joie du cœur. On peut comparer cela à la saisie d'un visage. Quand on analyse un visage, on ne le saisit plus, ainsi que l'a bien rappelé Levinas. Que saisit-on donc d'un visage ? On saisit l'expression. Qu'est-ce à dire ? Le visage se révèle à la manière d'une mélodie, où chaque moment exprime un tout qui n'est aucunement une addition de parties mais une « manifestation progressive de soi ». De même pour la perception d'une personne, qui est celle d'une présence où se livre la vie même, porteuse de possibilités infinies. Le visage, la mélodie et la vie sont, en d'autres termes, des tous dynamiques. Chaque personne a une « essence », une figure unique, incomparable – non pas « intelligible », mais « affective ». Dans cet ordre d'expérience, « *tout comprendre est affectif*³ ».

3. LE DÉFI ÉTHIQUE

C'est assez dire le défi éthique que représente le rapport à soi que présuppose tout rapport à l'autre, en particulier à autrui. Le défi éducatif, aussi bien, pour peu que l'on prenne conscience de l'indétermination de l'affectivité de chacune et chacun au départ de sa vie, de son extrême dépendance et passivité, de sa contingence fondamentale dès la plus tendre enfance. Car il s'agit justement de rien de moins que la constitution intime de chacune et chacun de nous.

Le bien est ce que toutes choses désirent, disaient déjà les anciens Grecs. On ne l'a jamais mieux défini. Nous venons de le voir, le mot « valeur » accentue encore cette dimension essentielle du bien, en mettant en relief le rôle de l'affectivité. Le bien est *diffusivum sui*, a répété en outre la tradition, il se donne, se communique d'emblée. « Il est bon que tu existes », déclarent l'amour, l'amitié, l'affection, voire la simple pleine reconnaissance, donnant chaque fois tout son sens à l'existence humaine.

Dans *Sources of the Self*, Charles Taylor a tenté avec raison de montrer que « l'ipséité (*selfhood*) et le bien, et d'une autre manière l'ipséité et la moralité s'avèrent des thèmes inextricablement enchevêtrés ». « Toute ma façon de procéder, précise-t-il, implique l'établissement de connexions entre les sens du soi et les visions morales, entre l'identité et le bien. [...] Les philosophies morales dominantes aujourd'hui tendent à occulter ces connexions. Afin de les voir, nous devons apprécier la place du bien, dans plus d'un sens, dans notre attitude morale et notre vie. Mais c'est là précisément ce que les philosophies morales contemporaines ont le plus de difficulté à admettre¹⁴ ».

Toute éthique propose en fait une hiérarchie de valeurs. Comme le marque Robert Spaemann, à la question « que voulons-nous véritablement et au fond », la réponse semble donc bien être : « Nous voulons en effet la réalité. Nous ne voulons pas, si toutefois nous ne sommes ni malades ni dépendants, une euphorie illusoire, mais un bonheur qui repose

sur un contact avec la réalité effective. » Spaemann observe, de plus : « Il est remarquable que, alors que nous nous trouvons dans des états physiques de plaisir, nous pouvons nous trouver en même temps dans une humeur générale dépressive. Et qu'à l'inverse nous pouvons vivre dans une joie intense tout en éprouvant dans le même temps une douleur physique, à supposer que cette douleur ne soit pas intense au point d'absorber toute notre attention. [...] Le dépressif n'a rien à faire du plaisir ; mais celui qui se réjouit – se réjouit. »

La joie a un contenu. Le paradoxe est que celui ou celle « qui fait du plaisir et du bien-être subjectif le thème de sa vie et le but de ses actions n'éprouvera pas du tout ce mode plus profond du bien-être que nous nommons la joie. Cette dernière n'est connue que de celui qui s'ouvre à la valeur de la réalité effective dans sa richesse, qui est capable de se décentrer de soi et comme nous le disions, de se réjouir *de quelque chose ou à propos de quelque chose* ». La culture permet de sortir du repli animal, d'objectiver et de différencier ses intérêts, augmentant ainsi sa capacité de joie et de douleur. La tâche de l'éducation est d'apprendre aux humains à s'intéresser à quelque chose. On ne peut être heureux à ne défendre que ses intérêts propres. « C'est pourquoi la culture (*Bildung*), la formation (*Herausbildung*) d'intérêts objectifs, la perception du contenu de valeur de la réalité effective, est un élément essentiel de la vie accomplie¹⁵. »

Ortega a une belle image – celle du naufrage – pour décrire la vie humaine telle que consciemment vécue, du dedans pour ainsi dire (par opposition à la perspective du botaniste quant à la plante)¹⁶. Au moment d'un naufrage, on met de côté tout l'insaisissable, tout le superflu. On vise tout à coup l'essentiel – la vie même.

La conscience du naufrage qui menace constamment toute vie humaine, sur le plan psychologique, spirituel et le reste, autant que sur le plan physique, ramène, elle aussi, à l'essentiel. Le nageur doit *toujours* nager s'il ne veut pas s'engloutir dans les flots. Même s'il est appelé à nager de mieux en mieux, les mouvements qui lui permettent de surnager et

d'avancer doivent invariablement revenir au même point de départ. Semblablement, l'amante et l'amant doivent poser sans cesse comme au premier jour la question de leur amour – sans quoi il périclité vite. Il en va de même de la prière; elle est un perpétuel retour à l'origine. Le chercheur doit chaque jour poser à neuf ses questions – sans quoi il périclité, passe vite outre-tombe: selon l'expression d'Einstein, celle ou celui qui cesse de s'émerveiller est un « mort-vivant ». Le point de départ est souvent si vital qu'il s'avère indépassable.

Cette réaction contre notre propre destruction, ce retour perpétuel au commencement pour ne pas s'engloutir (tel le mouvement des bras dans la nage), n'est autre que la culture, au sens hérité de Cicéron, de *cultura animi*, de « culture de l'esprit », qui inclut bien entendu le sens des valeurs, l'épanouissement de l'affectivité et de l'intelligence à la fois. La vie humaine est un drame, une lutte qui a constamment besoin de sens. Parce qu'elle est la vérité de la vie, la conscience du naufrage est indispensable. Sans la culture au sens dit, la vie humaine s'autodétruit.

Des siècles de culture pourraient parfois donner un sentiment illusoire de sécurité et charger dès lors d'un poids parasitaire et lymphatique. Aussi est-il salutaire de soumettre à son tour la culture elle-même à l'épreuve du naufrage. Or ce qui permet à la culture elle-même d'éviter le naufrage, le plus essentiel parmi l'essentiel, le noyau du noyau, ce qui donne sens aux choix, à la liberté de chacune et de chacun, c'est l'éthique. Auschwitz a fourni le paradigme de ce qui se passe lorsqu'on sépare culture et éthique. Paradigme largement suivi depuis au Rwanda, au Cambodge, en Bosnie, au Kosovo, au Timor oriental, au Soudan, en Iraq, en Syrie, etc., pour ne citer que des exemples parmi les plus récents et les plus médiatisés.

Nous pouvons par conséquent pressentir déjà que le défi par excellence, peut-être le plus grand enjeu pour notre société, demeure le *défi éthique*. Cependant, ce dernier est lié en fin de compte à l'action singulière concrète, qui est toujours en réalité une création contingente, inédite. D'où la diffi-

culté de la vie éthique, mais aussi sa grandeur. L'agir éthique n'est jamais donné d'avance et n'admet pas de solution toute faite. Au centre de toute réflexion éthique se découvre le caractère ineffable de toute décision morale, dans le maquis de circonstances souvent largement imprévues et imprévisibles, que seuls peuvent assurer un véritable *sens des valeurs* et la clarté des consciences. La problématique éthique vient du désir profond d'une réalisation authentique de soi qu'on a en charge d'assumer par soi-même, dans son action ou, si on veut, du sens de la responsabilité de l'être qu'on se donne en agissant. Elle vient du poids de la liberté.

4. L'AMITIÉ ET LE « DEVOIR-MOURIR UN JOUR, L'AVOIR-À-MOURIR »

Nous nous découvrons ainsi comme des questions pour nous-mêmes, comme des réalités à être, non toutes faites, dont nous portons la responsabilité. Dans les termes de Jean Ladrière, « la médiation la plus significative, la plus décisive, la plus chargée de potentialités et aussi de périls, c'est, pour chaque liberté, celle des autres libertés. Le domaine des relations humaines est, par excellence, quoique non de façon exclusive, le lieu de l'éthique¹⁷ ».

Parvenir à honorer le mieux possible cette liberté des autres comme la sienne propre est ce qui définit *l'amitié* à son sommet, l'amitié véritable, dite de bienveillance, où l'amie et l'ami sont un « autre soi ». Voilà bien une valeur supérieure, nécessitant une hiérarchie des valeurs – tout à l'opposé, par conséquent, du nihilisme. Or rien sans doute ne met cela plus clairement en lumière que la considération de notre mortalité, « le devoir-mourir un jour, l'avoir-à mourir » (Ricœur)¹⁸.

Il y a la mort des autres pourvu qu'on les aime. Il y a également, à un tout autre niveau, celle de grandes figures tragiques tels King Lear ou Œdipe-roi, où la grandeur de l'être humain transparaît en sa vulnérabilité même. Pourquoi émeuvent-elles à ce point les auditeurs ou spectateurs de tous les temps? C'est

que nous y revivons d'une certaine manière notre condition. Il y a un tragique de la mort, un masque terrifiant, en somme, qu'on ne saurait dénier sans se mentir à soi-même. Autrement, la vie humaine n'est plus qu'un spectacle de marionnettes, comme le remarquait avec justesse Gabriel Marcel¹⁹.

On peut en quelque sorte vivre sa propre mort en vivant la solidarité humaine auprès des mourants. Il y a dans la souffrance, note Levinas, une « proximité de la mort », une « absence de tout refuge », une « impossibilité de fuir et de reculer » ; la douleur comporte « comme un paroxysme ». On y fait l'expérience d'une extrême passivité, une sorte de subir pur. Aussi bien Vladimir Jankélévitch fait-il observer que « la douleur elle-même n'est tragique que par la possibilité mortelle qu'elle enferme ; et c'est encore la mort qui est implicitement affrontée dans tout péril, qui est le dangereux en tout danger²⁰ ». Voilà qui peut inciter à prendre plus nettement conscience du devoir qu'on a – un devoir d'humanité – d'apporter aux malades et aux mourants toute l'aide nécessaire afin d'atténuer le mieux possible leur douleur²¹. On peut ainsi entrevoir à quel point les soins demeurent le pivot central pour assurer de manière concrète, en dernière instance, la reconnaissance effective de la dignité de la personne, c'est-à-dire de sa dignité absolue de fin – ce qui donne son sens ultime à toute la profession de la santé.

Pour Levinas, « l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère ». Comme il le souligne avec profondeur, en citant *Macbeth* et *Hamlet*, bien plutôt que « l'expérience du néant » que voudraient certains, l'angoisse peut aussi bien être éprouvée en raison de l'impossibilité de mourir ; Hamlet atteste que « le néant est impossible²² ».

Or aider quelqu'un à subir, à « agir », à faire sien sa mort, à la vivre dans le respect de sa dignité d'homme ou de femme libre, est aussi une manière de *préparer* sa propre mort. La souffrance met en relief combien il est vrai que nous sommes des êtres

de chair, et à quel point le dualisme sommaire s'avère inacceptable. La destruction du corps a quelque chose de terrible et interroge nos consciences, quant au sens de cette vie et quant à la possibilité d'une autre vie. Pour la personne qui soigne le mourant, il s'agira d'aider le mourant en son projet de personne. Il s'agira de vivre la solidarité la plus profonde dans la plénitude du dernier instant de rien de moins qu'une vie humaine. Ce qui ne peut se faire, du moins idéalement, qu'au sein d'un dialogue supposant qu'on a soi-même approfondi le problème de la mort, de sa propre mort, et qu'on l'a en quelque sorte déjà vécue en ce sens. Il se découvre ici une réciprocité que seule rend possible, encore une fois, *l'amitié*.

Le mourant est un vivant. Au moment ultime, le mourant est tout entier dans l'acte de mourir. Car mourir est un acte qui a du reste de bonnes chances d'être le plus important de nos vies. Afin d'y voir plus clair, force est de faire intervenir l'expérience de la liberté dont nous jouissons au-dedans de nous-mêmes, qui révèle, par exemple, que nul ne peut nous forcer à aimer ou à ne pas aimer qui ou quoi que ce soit en notre for intérieur. Bien plus, l'expérience interne de penser et d'aimer fait voir que l'éclair d'un instant suffit pour faire tout basculer dans un nouveau sens. Je puis en un seul instant changer du tout au tout, intérieurement. Rappelons-nous ceux qui, tel Dostoïevski, ont fait l'expérience d'une mort qu'ils croyaient imminente, où ils ont revu en un instant toute leur vie. De même dans un instant de rêve peut-on vivre un temps prolongé en apparence. Il est pourtant bien établi que l'instant est un indivisible qui ne fait pas partie du temps, mais le transcende, de même qu'en géométrie le point transcende la ligne. Le détail des preuves qu'en a apporté depuis longtemps la philosophie déborde notre présent propos, mais cette précision quant à l'instant est capitale s'agissant de la mort. Nous n'aurons, vous et moi, l'expérience de la mort que lorsque ce sera notre tour, comme tout le monde. Mais ainsi que l'ont marqué lumineusement de grands philosophes contemporains, tel Gadamer, nous avons cependant tous l'expérience vivante de sa trace, à savoir l'expérience de

l'instantané – tout à coup nous comprenons, tout à coup nous décidons, en un instant²³.

Comme si souvent en matière proprement humaine, la littérature possède une avance considérable sur la science. La fin de *La mort d'Ivan Ilitch*, petit chef-d'œuvre de Tolstoï, est, sur le point que nous soulevons, remarquable. Après trois jours de souffrances extrêmes « tout à coup une force quelconque le frappa dans la poitrine et le côté. Il suffoqua. Il était précipité dans le trou noir et là, au fond, quelque chose brillait... Et, soudain, il se calma. [...] Sa vie n'avait pas été ce qu'elle devait être, mais il pouvait encore réparer cela [...] Soudain, le problème qui l'obsédait s'éclaira de deux côtés, de dix côtés, sous toutes ses faces [...] Il chercha sa peur accoutumée et ne la trouva pas. "Où est-elle la mort?" Il n'avait plus peur, car il n'y avait plus de mort. Au lieu de la mort il voyait la lumière ». Et Tolstoï d'ajouter que tout cela ne dure qu'un instant, mais que « l'importance de cet instant est définitive ». C'est à ce moment, en effet, qu'Ivan est vraiment mort, même si son entourage l'a entendu râler pendant deux heures encore²⁴.

5. DIGNITÉ ET LIBERTÉ

Je le répète, mourir est un acte. Il faut pouvoir agir sa mort, la faire sienne, la vivre dans le respect de sa dignité d'être libre. Le discours que diffuse la culture ambiante peut inciter à n'accorder de valeur qu'à l'efficacité, à la santé glorieuse, à la performance physique et intellectuelle et à l'intégrité corporelle, alors que ces réalités quotidiennes que sont l'échec, la maladie ou la mort font appel à des ressources qui pour d'aucuns sont moins familières. Or s'agissant de « dignité », comme le résume admirablement Léon Burdin, il faut « parler bien plutôt d'élégance de l'être et du cœur ». « Papa, dis-moi les choses ! » répétait à l'infini, au cours d'une thérapie, un homme que depuis son enfance le mépris de son père avait à tout jamais blessé. Ainsi le malade défiguré attend-il de nous une aide pour le regard qu'il portera sur lui-même. Il attend que nous lui « disions la chose »,

cette invisible dignité de son être, que l'écran de son malheur occulte. La dignité humaine est de l'ordre du sens, elle est saveur de vie. « Nous touchons là au mystère même de l'humain, à cette question essentielle que tout être venant au monde reçoit en cadeau de naissance : la question de son devenir humain, cette équation de son centre de gravité²⁵. »

Nous sommes tous essentiellement voyageurs, pèlerins, « en route », il ne nous semble jamais être encore là, parvenu au terme, comme l'ont toujours proclamé la littérature et la musique, entre autres. Ainsi dans ces images, si fréquentes en littérature, du voyage, du naufrage, du cheminement (Ulysse, Don Quichotte, tant d'autres) vers un but souvent obscur au départ mais pouvant donner sens à la démarche, à la voie choisie. Ou dans cette tension et recherche de sens que reflète à merveille la musique.

« Notre vie n'est qu'une longue attente [écrivait Jean-Paul Sartre] : attente de la réalisation de nos fins, d'abord [...], attente de nous-même surtout. » Aussi, ajoutait-il, « faut-il considérer notre vie comme étant faite non seulement d'attentes, mais d'attentes d'attentes qui attendent elles-mêmes des attentes ». Or « ces attentes évidemment comportent toutes une référence à un terme ultime qui serait *attendu* sans plus rien attendre. Un repos qui serait être et non plus attente d'être. Toute la série est suspendue à ce terme ultime qui n'est jamais *donné*, par principe et qui est la valeur de notre être [...] ». Ces propos de Sartre ne sont pas seulement brillamment exprimés, mais ils sont justes. « Nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre », disait Pascal²⁶. Cet espoir ou plutôt cette espérance vise quelque chose au-delà de la mort. Quelque chose de nouveau, un début après cette fin. Dire que la fin au sens de terminaison soit la fin au sens de but est, en soi, absurde, tout de même que prétendre que la terminaison du livre, ou du film, soit le but de son auteur.

Plutarque a su rappeler, contre Épicure, que le désir d'être « est le plus ancien des désirs et le plus grand ». De nos jours, Gabriel Marcel a profondément marqué, à cet égard, la portée de l'intersubjec-

tivité: «Aimer un être, écrit-il, c'est dire: toi, tu ne mourras pas²⁷.»

C'est toutefois Hamlet qui exprime de la façon la plus adéquate notre situation véritable, du seul point de vue humain. «Être ou ne pas être, c'est la question»: la vérité est que nous ne savons pas, d'un savoir humain, ce qui nous attend après la mort. Mais la perspective d'une autre vie possible doit nous tenir loin du suicide. Et si c'était l'infini, Dieu même, comme y insistait à son tour Pascal en son pari. Prétendre être *sûr* du contraire est clairement se mentir à soi-même.

La vie de la conscience, dont nous avons l'expérience intime, laisse pressentir en effet une vie autre que simplement biologique, même si elle dépasse la représentation. Il en va de même de nos aspirations les plus profondes. Comme l'a superbement écrit Marcel Proust, «il n'y a aucune raison dans nos conditions de vie sur cette terre pour que nous nous croyions obligés à faire le bien, à être délicats, même à être polis, ni pour l'artiste athée de recommencer vingt fois un morceau dont l'admiration qu'il excitera importera peu à son corps mangé par les vers, comme le pan de mur jaune que peignit avec tant de science et de raffinement un artiste à jamais inconnu, à peine identifié sous le nom de Ver Meer. Toutes ces obligations, qui n'ont pas leur sanction dans la vie présente, semblent appartenir à un monde différent, fondé sur la bonté, le scrupule, le sacrifice, un monde entièrement différent de celui-ci, et dont nous sortons pour naître à cette terre, avant peut-être d'y retourner vivre sous l'empire de ces lois inconnues auxquelles nous avons obéi parce que nous en portions l'enseignement en nous, sans savoir qui les y avait tracées – ces lois dont tout travail profond de l'intelligence nous rapproche et qui sont invisibles seulement – et encore! – pour les sots²⁸».

La philosophie s'est tôt définie comme *meletê thanatou* (Platon, *Phédon*, 81 a 1), *meditatio mortis*, a-t-on traduit par la suite, «préparation à la mort», «exercice de la mort», et cette définition a été consacrée par la tradition. Elle est pertinente quelle que soit notre conception de la mort, à vrai dire. Chez

Platon, cette formule a le sens d'une préparation à ce qui attend l'âme (*psuchê*) après la mort: «[...] C'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers ce qui est invisible, vers ce qui est divin et immortel et sage, c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur [...]» (81 a; trad. Léon Robin). Il s'agit d'un «lieu qui lui est assorti, lieu noble, lieu pur, lieu invisible, vers le pays d'Hadès pour l'appeler de son vrai nom, près du Dieu bon et sage» (80 d). Cependant que le corps se dissout après la mort, à l'âme appartient plutôt une «absolue indissolubilité ou bien quelque état qui en approche» (80 b). L'âme est source de vie, souffle, esprit, elle constitue la différence entre le vivant et le cadavre, entre Socrate lui-même et sa dépouille. C'est l'âme en somme qui «contient», au sens de «tient ensemble», le corps; d'où la dissolution de ce dernier quand elle n'est plus là. Le corps est ainsi bien davantage «dans» l'âme que l'inverse n'est vrai. La grandeur et la beauté du corps humain viennent de l'esprit, qui fait toute la différence entre le visage animé et le masque mortuaire. René Habachi l'a magnifiquement résumé en une phrase: «Le corps est un vitrail où se joue la lumière d'une liberté.»

Les arguments pour l'indestructibilité de l'âme humaine n'ont pas fait défaut, au cours des siècles, chez les plus grands philosophes. L'espace manque pour en faire état ici. Contentons-nous pour le présent des excellentes remarques que voici de Paul-Louis Landsberg: «l'angoisse de la mort, et pas seulement des douleurs du mourir, serait incompréhensible si la structure fondamentale de notre être ne contenait pas le postulat existentiel d'un "au-delà" [...] L'angoisse même nous révèle que la mort et le néant s'opposent à la tendance la plus profonde et la plus inévitable de notre être²⁹». La mort n'a pas de sens propre. Elle demeure une fin brutale, contre laquelle l'esprit humain proteste de tout son être. Plus est élevée la vie à laquelle elle met un terme, plus cela est manifeste, plus elle s'avère dure et brutale, plus elle est mort. «Ce pour quoi on s'angoisse, et simultanément ce qui importe à l'homme dans son être, c'est l'être comme *une plénitude que l'on vou-*

draît conserver et ne pas perdre», écrit Édith Stein en des pages lumineuses, ajoutant : « Est-il pensable que l'esprit, qui a partiellement marqué le corps de son sceau, tout simplement n'existe plus ?³⁰ »

L'être humain intègre est expert en humanité. Étant capable d'amitié véritable, il est en mesure de voir en tout homme ou femme un « autre soi » ; cette pauvreté ou vulnérabilité qu'il éprouve nécessairement en lui-même – car elle est réelle pour tous, constitutive de notre condition humaine –, il la présente chez tout humain qui vient en ce monde. L'état diminué de l'autre ne l'empêchera pas plus de voir son contraire, la grandeur, que l'indigence de pensées ne cache le pouvoir de penser ; il le fait voir, bien plutôt. Il s'agit d'honorer l'humain partout où il se trouve, surtout quand il est diminué.

Car ce dernier acte de la vie humaine qu'est la mort est, pour toute vie, essentiel ; il appartient à l'ensemble de celle-ci. Ce terme final détermine tout ce qui a précédé, en bien ou en mal. « Tout est bien qui finit bien » déclare le proverbe, qu'on peut illustrer par les dernières notes d'une mélodie qui lui confèrent sa présence totale, ou par le dénouement d'un drame mettant en pleine lumière la personnalité du héros. Ainsi importe-t-il au plus haut point de pouvoir vivre pleinement, en notre for intérieur, le dernier instant de nos vies, de sorte qu'on ne devrait jamais empêcher qui que ce soit de le vivre aussi librement que possible, et qu'on doit au contraire favoriser du mieux que l'on peut l'exercice de cette liberté. La douleur a souvent des effets aliénants, on le sait. Les soins palliatifs responsables peuvent être ici d'un admirable secours : en atténuant les souffrances sans toutefois rendre inconscient, ils peuvent procurer une détente psychique et organique propice à une meilleure présence à soi (et aux autres) en cet instant crucial. Car il s'agit bel et bien de l'instant où je puis encore tout accepter et me réconcilier, ou tout rejeter, selon le cas ; l'instant de la toute dernière chance de reconnaître, voire donner, son sens définitif à ma vie, quelles que soient les apparences extérieures. Les tentatives diverses, telles l'euthanasie ou le suicide assisté, toujours plus pressantes de nos jours, d'occulter ce

dernier instant, de pratiquement l'annihiler, auxquelles invite notre « culture de mort », doivent donc être dénoncées comme des atteintes gravissimes à la liberté la plus fondamentale, celle de choisir sa propre destinée. Liberté suprême du cœur humain qui permet de mieux comprendre la dignité inaliénable des plus faibles parmi les humains.

6. CONCLUSION

Qui dit bien, dit désir, avons-nous rappelé. La question centrale est formulée avec justesse par Simone Plourde lorsque dans un beau livre sur Levinas, elle écrit : « Le Bien peut-il être au-delà de l'être comme le pose Platon ? Oui, à condition que l'infini ouvre l'ordre du Bien³¹. » C'est ce qu'a fait Levinas en se situant d'emblée sur le plan éthique de la *relation*, justement. « L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage³². » « Le Désir est désir de l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions [...]³³. » « Je pense, quant à moi, explique-t-il, que la relation à l'infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait ; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction ; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale sans doute, mais qui n'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini³⁴. »

On ne saurait mieux dire l'idéal se manifestant comme désir et tendance du seul fait qu'il se révèle comme idéal. Ce qu'il faut retenir, en somme, c'est le rôle du bien, de la perfection dans la quête des valeurs, nullement comme une perfection atteinte, achevée, mais comme un achèvement désiré, aimable, la valeur même présentée à la manière d'une fin, c'est-à-dire du sens ultime de la vie.

RÉFÉRENCES

1. Jean-François Mattéi, *L'homme indigné*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 48 ; voir, du même auteur, *De l'indignation*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005, p. 28.
2. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Marthe Robert, Paris, Le Club Français du Livre, 1958 ; Union générale d'éditions, 10/18, p. 16-17.
3. Jean-François Mattéi, *loc. cit.*
4. « Nihilism : es fehlt das Ziel ; es fehlt die Antwort auf das "Warum ?" was bedeutet Nihilism ? – dass die obersten Werthe sich entwerthen » (Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887 bis März 1888*, dans *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, ed. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, VIII, 2, p. 14).
5. Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, « Folio », 1996, p. 17-19.
6. Shakespeare, *Macbeth*, Acte V, scène V, traduction Jean-Michel Déprats.
7. Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, trad. François Kérel, Paris, Gallimard, 1984, p. 307.
8. Jean-Yves Lacoste, *Du phénomène de la valeur au discours de la norme*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 44 (1997) Heft 1-2, p. 87-103 ; nos citations, p. 87-88 ; Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, GW, 2, p. 195 : « Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart », et p. 44 : « Die Welt ist so ursprünglich ein Gut, wie sie ein Ding ist ».
9. Voir Jonathan Lear, *Love and its Place in Nature*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 1990, p. 47 et suivantes.
10. Voir Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. M. Lefebvre, Paris, Petite Bibliothèque Payot (n° 173), 1971.
11. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 325.
12. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1963, p. 577.
13. Michel Henry, *Ibid.*, p. 603.
14. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, respectivement p. 3 et p. X.
15. Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Flammarion, « Champs », 1999, p. 42-45.
16. Voir José Ortega y Gasset, « Goethe desde dentro » (1932), in *Obras Completas*, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 397 et suivantes.
17. Jean Ladrière, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur et Québec, Artel-Fides, « Catalyses », 1997, p. 203.
18. Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Paris, Seuil, 2007, p. 40.
19. Voir Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être II. Foi et réalité*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 171 et suivantes. Je reprends ici partiellement des propos antérieurs.
20. Respectivement, Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 55 et suivantes. ; Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l'amour I*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1986, p. 134 ; l'auteur vient d'avancer que « La mort est, plus encore que la douleur, la chose du courage et sa matière spécifique ou, comme parle Aristote, son *idion* [*Eth.Eud. III, I, 1229 b 3 : sa spécificité*] ».
21. Voir Jean-Louis Baudoin et Danielle Blondeau, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Paris, PUF, 1993.
22. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983, p. 55-64.
23. Voir Walter Lammi, *Gadamer and the Question of the Divine*, London & New York, Continuum, 2008, p. 72-76.
24. Voir Pierre-Philippe Druet, *Pour vivre sa mort*, Paris, Lethielleux, 1981, p. 84-85.
25. Léon Burdin, *Parler la mort. Des mots pour la vivre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 155-171.
26. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 621-622 ; Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 172 ; Lafuma 47.
27. Plutarque, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, 1104 c* ; Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être II. Foi et réalité, op. cit.*, p. 179.
28. Marcel Proust, *La Prisonnière*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, III, p. 187-188.
29. Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Seuil, 1951, p. 50.
30. Édith Stein, *La philosophie existentielle de Martin Heidegger*, in *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, traduit de l'allemand et présenté par Philibert Secrétan, Paris, Cerf, 1987, p. 63-130 ; passages cités, p. 98 et 101.
31. Simone Plourde, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*. Paris, La nuit surveillée, 1996, p. 27.
32. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 170, voir p. XIII.
33. *Ibid.*, p. 4.
34. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 97.