

**Conférence du 24 octobre 2006 à 19h30, Centre municipal Mgr Laval, Beauport,
au Groupe de simplicité volontaire de Québec**

La simplicité et la spiritualité

Comme je l'ai indiqué dans le résumé, on a de tout temps, dans toutes les traditions de sagesse, associé spontanément la simplicité et la spiritualité. Comment toutefois expliquer en termes philosophiques la reconnaissance universelle de cette affinité, tel est le défi qu'on m'a invité à relever ce soir. Il ne sera évidemment guère possible de le faire en l'espace de quelques minutes qui suivent. Mais de même que certains traits parmi d'autres définissent par dessus tout un visage, de même quelques traits plus essentiels permettent de mieux cerner les liens entre la simplicité et la spiritualité. Ce sont de tels traits que je tenterai d'esquisser ce soir.

Mon exposé se découpera en quatre étapes : 1/ *La liberté* 2/ *Le désencombrement*; 3/ *L'humilité*; 4/ *L'amitié*, et une brève conclusion.

1/ La liberté

Jacqueline de Romilly a retracé jusqu'en Grèce antique, à Athènes en particulier, où il est né, notre idéal de liberté.¹ Il a commencé par se définir face à «la possibilité, par la guerre et par la défaite, de devenir esclave» -- à laquelle nul n'échappait, comme l'atteste abondamment la littérature depuis Homère. Les Grecs ont cependant vite compris que le pire ennemi, le tyran ou le maître étranger qui aliène, est en réalité dans la maison, pour ainsi dire, car on peut être bien plutôt *esclave* de ses passions— esclave de l'argent, asservi à l'amour, au profit, à la multitude, aux circonstances; étouffé par la crainte, par l'ambition, par le désir de vengeance c'est-à-dire la colère, comme le montre bien, entre autres, Euripide. Les «dominer», en revanche, l'emporter sur ses passions, est ce que permet la «vertu» morale, qui assure, elle, une pleine liberté.

D'où le thème de la lutte intérieure, avec soi, qui débute lui aussi dès Homère. «Tout son cœur aboyait (...); mais, frappant sa poitrine, il gourmandait son cœur: Patience, mon cœur!» (*Odyssée*, XX, début). C'est à partir de telles observations que Platon saura ensuite initier la psychologie des profondeurs et démontrer l'existence de «parties de l'âme». Pour rappeler un exemple seulement: vous mourez de soif et vous voici au bord d'une rivière, dont vous savez l'eau empoisonnée; en raison de cette connaissance quelque chose en vous

¹ Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Editions de Fallois, 1989 (repris dans la coll. «biblio essais» du Livre de poche).

parvient à vous empêcher de succomber à votre soif, si vive soit-elle: il faut bien qu'il y ait donc en vous un ou des principes différents de votre désir immédiat. Ici encore, des mouvements contraires les uns aux autres servent d'indices pour la découverte de réalités pourtant intimes qui autrement resteraient inconnues.²

Video meliora proboque, deteriora sequor: «je vois le meilleur et j'approuve, je me laisse entraîner au pire», disait Ovide. Cet énoncé pourrait servir à introduire le thème de l'*akrasia* («manque de contrôle de soi», «incontinence» «faiblesse de la volonté»), très discuté en philosophie contemporaine. Il ne suffit pas de savoir ce qui est bien, car l'expérience montre que le désir non seulement contredit le savoir, mais qu'il a même souvent le dessus: outre le principe rationnel, il se manifeste en nous, écrivait Aristote déjà, «un autre principe, qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable, principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance. Car il en est exactement comme dans les cas de paralysie où les parties du corps, quand nous nous proposons de les mouvoir à droite, se portent au contraire à gauche. Eh bien, pour l'âme il en est de même: c'est dans des directions contraires à la raison que se tournent les impulsions des incontinents. Il y a pourtant cette différence que, dans le cas du corps, nous voyons de nos yeux la déviation du membre, tandis que dans le cas de l'âme, nous ne voyons rien: il n'en faut pas moins admettre sans doute qu'il existe aussi dans l'âme un facteur en dehors du principe raisonnable, qui lui est opposé et contre lequel il lutte» (*Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 b 16-25; trad. Tricot). Les découvertes modernes relatives à l'inconscient, et les difficultés qu'on en tire en ce qui concerne le degré réel de liberté et de responsabilité qui subsiste quand tout a été dit, n'ont pas simplifié le problème.

L'être humain se découvre ainsi aux prises avec une contrariété entre ses désirs et sa raison, entre sa perception immédiate, produit de sa connaissance sensible, et son appréhension de l'avenir, que son intelligence — sans parler de son angoisse — lui permet d'anticiper. Nos intelligences nous incitent à résister, en raison de l'avenir, cependant que nos désirs nous poussent à obéir à l'attraction de l'immédiat sensible qui a, pour nos sens, l'aspect d'un absolu.

Une autre manière d'exprimer la même chose est de dire, avec la tradition: «il y a en l'homme deux réalités». Ainsi parle Platon: «quand, simultanément, par rapport au même objet, il se produit dans l'homme des impulsions contraires, c'est, disons-nous, que nécessairement il y a en lui deux tendances». «In homine duo sunt, scilicet natura spiritualis,

² Cf. *République* IV, 431 a sq.; 436 a-441 c; *Phèdre*, 256 b sq.; et le mythe de l'attelage ailé, 246 a sq; repris en 253 c, qui fait ressortir la violence de la lutte interne; *République* IX, 571 c - 572 b.

et natura corporalis» (Thomas d'Aquin). «Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust, Die eine will sich von der andern trennen» (Faust). «Même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour» (Saint Paul). Comme l'a montré Coomaraswamy, dans les sagesses de toutes les nations, pour ainsi dire, on trouve des affirmations analogues; notamment dans «toute notre tradition métaphysique, chrétienne et autre», y compris «le Vedânta, le bouddhisme, l'Islam et en Chine». Mais l'énoncé le plus clair et le plus connu reste probablement le suivant, par saint Paul: «Moi qui veux faire le bien, je constate donc cette loi: c'est le mal qui est à ma portée. Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort.(...) Me voilà donc à la fois assujetti par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché»³.

Bref, ce n'est que dans la mesure où il est délivré du joug de la contrariété en lui que l'être humain peut faire le bien qu'il désire. Liberté implique libération de toute contrariété. Les mots déjà le révèlent: en grec *luô*, qui signifie d'abord «déliver» (comme dans les expressions «délivrer quelqu'un de ses liens», «déliver le joug», «dégager de ses entraves»), puis «lâcher», «laisser aller», et ensuite «mettre en liberté, délivrer, affranchir», par exemple «faire sortir quelqu'un de prison», «délivrer de la souffrance, de maladies pénibles»); semblablement *eleuthero*, «délivrer», «affranchir», de même que le latin *liberare*; et, en sanskrit, *dvandvau vimuktah*, témoin ces paroles de la *Bhagavad Gîtâ*: «Affranchis de l'orgueil et de l'illusion, victorieux du vice de l'attachement, toujours préoccupés du Soi, ceux qui se sont débarrassés des désirs, délivrés (*vimuktah*) des couples de contraires (*dvandva*) — plaisir, douleur, etc. — accèdent à l'immuable»; ou encore, celles-ci: «qui a surmonté les couples des contraires, guerrier aux grands bras, se libère facilement, en effet, du lien»⁴.

En un mot, être libre c'est s'appartenir, être maître de soi, en harmonie et paix avec soi-même.

³ Respectivement, Platon, *République*, X, 604 b; cf. IV, 439 d-e; saint Thomas, *Summa theologiae*, *Ila-IIae*, q. 26, a. 4; cf. *In II ad Corinthios*, lect. V, nn. 146-147; Goethe, *Faust I*, v. 1112-1113: «Deux âmes, hélas! habitent en ma poitrine; / L'une aspire à se séparer de l'autre» (trad. Henri Lichtenberger); saint Paul, *2 Corinthiens* 4, 16-17 (trad. TOB); A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers 2: Metaphysics*, Princeton, 1977, p. 24; saint Paul, *Romains*, 7, 21-24 (trad. TOB).

⁴ *La Bhagavad Gita*, trad. A.-M. Esnoul et O. Lacombe, coll. «Points Sagesse», Paris, Seuil, 1976; respectivement, Chant XV, 5; Chant V, 3.

2/ Le désencombrement

Le thème du désencombrement est familier au Groupe de simplicité volontaire, à juste titre. Il s'agit en fait, je pense, de la vertu cardinale de «tempérance», autrement dénommée «la modération». Le mot grec équivalent est révélateur : *sôphrosunê*, qui se décompose étymologiquement en : *sôzousa tèn phronêsin*, littéralement : «qui sauve l'esprit», qui conserve le jugement en vue de l'action. Déjà dans le mot, par conséquent, on voit la préservation de la liberté dont nous venons de parler comme s'opposant à l'esclavage. Il fait référence au caractère impérieux, à couleur d'absolu, des plaisirs sensibles, rendus d'autant plus attrayants ensuite par l'accoutumance. Le mot *sôphrosunê* connote santé d'esprit, soit intellectuelle, soit éthique, s'opposant à démence, déraison. *Sophrôn* est celui ou celle qui jouit de toutes ses facultés intellectuelles; qui est sensé, prudent, discret, etc.. Qui est en son bon sens. Dans cette optique, l'intempérant, c'est justement, en revanche, celui ou celle qui n'a pas été guéri, tempéré.

Le modèle, si on peut dire, est *l'askêsis*, *l'ascèse*, un mot qui désigne d'abord, en grec, l'entraînement de l'athlète visant à être en forme et s'imposant à cette fin des privations.

La réalité visée en l'occurrence, c'est en somme : a/ L'équilibre vital, la santé. *Que les différentes parties du tout humain soient en harmonie pour assurer un agir meilleur ;*

b/ La sérénité, la paix, la tranquillité de l'âme, l'ordre intérieur. La joie du jeûne s'oppose à l'irritabilité de l'intempérant ;

c/ Il est *remarquable* que la tempérance concerne précisément les forces vitales ayant pour fonction la *préservation*, la conservation dans l'être, la vie au sens primordial, grâce au boire et au manger, quant à l'individu ; et à la sexualité, quant à l'espèce;

d/ Non moins *remarquable* est le fait que la tempérance a trait avant tout aux délectations du sens du toucher. Elle concerne évidemment tous les plaisirs sensibles, mais comme les délectations du sens du toucher sont les plus véhémentes (même si elles ne sont pas les plus grandes), on l'a toujours définie par rapport à ce sens d'abord.

Cela dit, il s'agit en fait de jouir des biens sensibles comme il convient pour l'épanouissement de chacune et de chacun. Et de faire en sorte que les plaisirs sensibles n'empêchent pas les autres délectations -- esthétiques, intellectuelles, affectives, spirituelles -- qui sont plus grandes en réalité que les délectations sensibles.

Car l'intempérance fait obstacle au vrai bonheur humain, c'est clair.

Nous l'avons laissé entendre, il n'y a pas que les plaisirs du sens du toucher dont l'excès risque de faire obstacle. Il y a aussi, par exemple, ce qu'on a appelé le «bruit visuel» dans lequel nous vivons aujourd'hui. Saint Jean parlait de la concupiscence, ou convoitise,

des yeux, on s'en souvient, thème que saint Augustin a approfondi de manière admirable dans les *Confessions* en décrivant la *curiositas* comme l'opposé de la contemplation. Il s'agit d'une dispersion, d'une sorte de dyslexie du regard, qui s'avère incapable de s'arrêter pour approfondir, glissant sans cesse à la surface en quête de nouveautés qu'il rejette dès lors aussitôt qu'elles ne sont plus neuves.

C'est ce qu'illustre justement la «société de consommation», si bien décrite par Jean Baudrillard : «Nous vivons moins, au fond, à proximité d'autres hommes que sous le regard d'objets obéissants et hallucinants qui nous répètent toujours le même discours, celui de notre puissance médusée, de notre abondance virtuelle, de notre absence les uns aux autres». Les communications de masse nous donnent, ajoutait-il avec raison, non pas la réalité, mais le vertige de la réalité. «Nous vivons ainsi à l'abri des signes et dans la dénégation du réel». Même la relation à soi-même devient une relation consommée — une relation médiatisée par un système de signes. Par exemple, la femme consomme le modèle féminin. La femme ainsi entendue devient un modèle collectif et culturel de complaisance.

La perte de la relation humaine (spontanée, réciproque, symbolique) «est le fait fondamental de nos sociétés». Tout est orchestré en images, en signes, en modèles consommables. Il n'y a plus de transcendance, il n'y a qu'immanence à l'ordre des signes. Il en résulte un immense narcissisme collectif⁵.

Bref, la consommation pour la consommation est aussi un problème de tempérance. Elle aussi engendre une forme d'hébétude, de cécité vis-à-vis l'essentiel, notamment le rapport à autrui, aveuglement qui ne peut que faire obstacle à l'amitié et au bonheur.

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)⁶. Au moment d'un naufrage, on met de côté tout l'inessentiel, 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

⁵ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, «Folio», 1970, respectivement, p. 18; 32; 138; 255; 308; 308-309; 313.

⁶ Cf. José Ortega y Gasset, «Goethe desde dentro» (1932), in *Obras Completas*, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 397 sq.

quoi il périclité vite. Il en va de même de la prière ; elle est un perpétuel retour à l'origine. Le chercheur doit pareillement 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, on le voit, 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 spiritualité. La vie humaine est un drame qui a constamment besoin de sens. Parce qu'elle est la vérité de la vie, la conscience du naufrage est indispensable. Sans la vie de l'esprit, *sans la spiritualité*, la vie humaine s'autodétruit.

3/ L'humilité

Il existe toutefois un désencombrement plus vital encore que celui dont je viens de parler. C'est le désencombrement de soi, que seule peut assurer l'humilité.

Le thème de l'humilité est difficile, en raison de préjugés et de confusions multiples à son sujet, notamment l'amalgame humilité et servilité ou bassesse, attisé par Nietzsche, entre autres.

Relevons néanmoins au départ que le mot «humilité» partage la même étymologie que le mot «humain» : *humus*, «terre». Car *humanus* renvoie à *humus natus* (cf. Quintilien) : «né de la terre». Même étymologie que l'humour, également – et pour cause. L'humour suppose l'humilité d'ailleurs, par quoi il diffère de l'ironie, notamment. Nous y reviendrons.

Il ne faut surtout pas confondre humilité et pusillanimité. Cette dernière a été considérée dès l'antiquité comme un des pires vices, à juste titre. Pusillanimité, le mot l'indique (en grec aussi : *mikropsuchia*), signifie «petitesse d'âme», «bassesse». C'est le contraire de la magnanimité, de la grandeur d'âme (*makropsuchia*).

Pusillanime est celui ou celle qui, tout en étant digne de grands biens (comme l'est du reste tout être humain en tant que tel), s'en prive et «donne l'impression de receler en lui quelque chose de mauvais, du fait qu'il se juge lui-même indigne de tous biens» (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 9, 1125 a 20 sq.). Cela s'aggrave encore davantage pour peu qu'on soit de caractère colérique et amer et qu'on contienne ses emportements. Ceux qui sont ainsi «continuent à porter le fardeau de leur ressentiment, car leur rancune n'apparaissant pas au dehors personne ne tente de les apaiser, et digérer en soi-même sa propre colère est une chose

qui demande du temps. De pareilles gens sont les plus insupportables à la fois à eux-mêmes et à leurs plus chers amis» (Aristote, *ibid.*, 1126 a 19 sq.).

Ce sont ces notations d'Aristote qui ont inspiré le célèbre portrait de «l'homme du ressentiment» chez Nietzsche. Ce portrait est génial et décrit bien certains «complexés», comme on dit aujourd'hui. Il s'agit de «la falsification qu'opère la haine rentrée, la vengeance de l'impuissant, s'attaquant à son adversaire – en effigie, naturellement». «Tandis – écrit Nietzsche -- que l'homme distingué [= le magnanime] vit plein de confiance et de franchise envers lui-même (*gennaios*, «né noble» souligne la nuance de «franc» et même celle de «naïf»), l'homme du ressentiment n'est ni franc ni naïf, ni loyal envers lui-même. Son âme *louche*; son esprit aime les recoins, les faux-fuyants et les portes dérobées, tout ce qui est caché, le charme comme faisant partie de *son* monde, de *sa* sécurité, de *son* réconfort ; il s'y entend à se taire, à ne pas oublier, à attendre, à se rapetisser momentanément, à s'humilier»⁷. On le voit, ce portrait de l'homme du ressentiment met sous les yeux ce que précisément l'humilité n'est nullement. Qu'est-ce au juste que l'humilité, dès lors ?

Nous serons mieux à même de répondre à cette question si nous acceptons de passer d'abord par la magnanimité, justement. Le pusillanime, son contraire, se méconnaît lui-même, avons-nous dit. C'est la racine de son vice. Est magnanime, en revanche, celui qui est à la fois digne de grandes choses et qui le reconnaît. Il a la force de s'assumer. D'une certaine manière, nous sommes tous et toutes appelés à la magnanimité, je pense, car en tant qu'humains nous sommes tous dignes de grandes choses, telles la connaissance, l'amour, l'amitié, la justice, la générosité et le reste, à des degrés divers certes.

L'important, dès lors, est de savoir faire la vérité sur soi-même. Nous parlons maintenant de la *simplicité* pour autant qu'elle s'oppose à la *duplicité*. «Connais-toi toi-même» dit le précepte de sagesse. Ou encore, dans les termes magnifiques du *starets* dans *Les Frères Karamazov*, de Dostoïevski : «Surtout ne vous mentez pas à vous-même. Celui qui se ment à soi-même et écoute son propre mensonge va jusqu'à ne plus distinguer la vérité ni en soi ni autour de soi; il perd donc le respect de soi et des autres. Ne respectant personne, il cesse d'aimer, et pour s'occuper et se distraire en l'absence d'amour, il s'adonne aux passions et aux grossières jouissances; il va jusqu'à la bestialité dans ses vices, et tout cela provient du mensonge continu à soi-même et aux autres»⁸. Or c'est ici qu'humilité et magnanimité se rejoignent et se complètent, le point essentiel étant qu'en face de l'absolu, de Dieu, je ne suis

⁷ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Première dissertation, X, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, 10/18, 1974, p. 144.

⁸ Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, trad. H. Mongault, B. de Schloezer, L. Désormonts, et S. Luneau, Paris, Gallimard, Pléiade, 1952, p. 44.

en revanche *rien*, puisque je lui dois absolument tout, à commencer par l'existence même. C'est le thème du *néant* de la créature sans Dieu. Saint Bernard de Clairvaux, en particulier, a bien marqué que l'humilité est le premier degré de la vérité en ce qu'elle permet de savoir ce que l'on est : rien. «Quand je ne connaissais pas encore la vérité, je croyais que j'étais quelque chose, alors que je n'étais rien» (*Humilité* IV, 15, 8). Si nous sommes quelque chose de grand, par ailleurs, c'est que Dieu magnifie ce rien.

Il est remarquable que le Sermon sur la montagne, qui résume l'enseignement du Christ, débute par cette première béatitude : «Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux» (*Matthieu*, V, 3). L'esprit signifie ici manifestement le cœur et la volonté, car l'involontaire n'est pas méritoire. C'est vraiment la *simplicité volontaire* dont il me semble donc être question dans ces propos du Christ.

Ce qui aide à comprendre cette priorité entre toutes de l'humilité, c'est celle de l'orgueil, son contraire, dans l'ordre des maux. Il est intéressant d'observer à quel point, de fait, nous détestons en effet, tous et toutes, l'orgueil que nous observons (ou croyons observer) chez autrui, et combien peu d'entre nous considérons que nous pourrions être nous-mêmes des orgueilleux.

On n'est jamais aussi orgueilleux, sans doute, que lorsqu'on se pose en humble. La fausse humilité est pur orgueil. Dans la superbe satire de C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, traduite en français sous le titre de *Tactique du diable*, le diable senior donne le conseil suivant au diable junior : «Ton protégé est devenu humble. As-tu attiré son attention sur ce fait? Toutes les vertus deviennent moins redoutables pour nous dès qu'un homme en a pris conscience, et cela est particulièrement vrai de l'humilité. Attrape-le au moment où il est vraiment pauvre en esprit et souffle-lui à l'oreille la réflexion flatteuse : «Pardi ! Me voilà devenu humble », et tu verras, presque instantanément, l'orgueil — l'orgueil qu'il tire de son humilité — faire son apparition. S'il en voit le danger et s'emploie à étouffer cette nouvelle forme de vanité, rends-le fier de cette tentative — et ainsi de suite, aussi longtemps que cela te plaira. Pas trop longtemps, cependant, de crainte d'éveiller son sens de l'humour et des proportions, auquel cas il pourrait simplement rire de ton jeu et aller se coucher» [Lettre XIV]. Notons au passage cette référence au danger que représente, pour le diable, le sens de l'humour, sur quoi nous reviendrons en conclusion de ce thème.

Gabriel Marcel parlait avec profondeur, en un sens analogue, de ce qu'il appelait «le cachot d'ailleurs truqué d'un *narcissisme du néant*, où il ne reste que la ressource de nous émerveiller inlassablement de notre courage, de notre fierté, de notre obstination à nier tout

ensemble et Dieu, et l'être de faiblesse et d'espérance qu'en dépit de tout et à jamais – nous sommes»⁹.

Pour l'orgueilleux, tout être plus puissant, plus riche, plus intelligent que lui est d'emblée un rival et un ennemi. Il regarde de haut, sous lui, et ne saurait donc rien voir qui le dépasse. Le portrait que trace de Satan le grand poète anglais John Milton, dans son chef d'œuvre, *Paradise Lost*, dépeint admirablement l'horrible coexistence en Satan d'une activité intellectuelle subtile et incessante et d'une incapacité de comprendre quoi que ce soit, tant son orgueil le rend aveugle, ou, plus exactement, imbécile.

Un tiroir plein est toujours fermé. Le Moi imbu de lui-même fait obstacle. Il faut s'oublier, être désencombré de soi, s'ouvrir totalement pour recevoir, pour apprendre. C'est ce que fait ressortir, à sa manière, le thème du Vide dans la grande littérature mystique et dans les spiritualités orientales comme occidentales. Comme l'écrit Jean-Louis Chrétien, l'humilité «ne nous demande rien d'autre, dit saint Augustin, que de nous connaître en vérité : ni plus, ni moins. Se connaître n'est pas se comparer : que m'apprend de me trouver pire ou meilleur qu'un autre que je connais moins encore que moi ? Et en quoi se déprécier serait-il plus pur que se vanter ? Ce ne sont que les marées hautes et basses du narcissisme, et il y a aussi des fanfarons de l'indigne. Cette descente dans l'abîme que nous sommes veut une lumière, celle de Dieu, plus forte que notre conscience, et un but, celui d'œuvrer enfin, plus riche que nos jugements, bons ou mauvais, sur nous»¹⁰.

J'aimerais revenir, en conclusion de ce point, sur un thème qui me paraît très important, à savoir le lien intime qui unit humour et humilité. C'est important à mes yeux, parce que le sens de l'humour offre une figure familière, concrète, de l'efficacité de l'humilité, de sa noblesse même, et marque bien son affinité avec la joie.

Je dois avant tout cette observation au grand G. K. Chesterton qui disait de l'humour qu'il est plus «divin» que l'esprit («wit») même, au sens d'ironie surtout, parce qu'il a davantage «le sens des mystères»¹¹. L'humour authentique nous rend joyeux, car il relativise tout, et permet de faire face aux défis de l'existence, à nos faiblesses, à toutes les prétentions ; il implique une capacité de prendre une distance par rapport à soi-même qui n'est pas possible à l'orgueilleux. Savoir rire de soi est essentiel à la santé de l'esprit, assurant à la vie humaine tout entière le sens des proportions, autrement appelé le bon sens. L'humour se compare à l'amour en ce que tous deux se *vivent*, échappent aux définitions étroites, participent de

⁹ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, Paris, Aubier, 1963, p. 280 ; c'est moi qui souligne.

¹⁰ Jean-Louis Chrétien, *Éloge de l'humilité*, in *La Croix*, 26.04.2002.

¹¹ G. K. Chesterton, «Humour», in *Encyclopaedia Britannica*, 14th Edition, London, 1929, vol. 11, p. 883-885.

l'ineffable. Qui n'a pas le sens de l'humour ne le saisit tout simplement pas et aucune explication ne pourra jamais y remédier. Semblablement l'amour se chante et se célèbre avant tout, comme le démontre la panoplie des arts ; qui n'a jamais aimé est incapable de comprendre l'amour. Le chef d'œuvre philosophique sur l'amour, le *Banquet* de Platon, est composé de dithyrambes, de mythes, de développements bouffons (tel le discours d'Aristophane) et d'éloges paradoxaux (ainsi le discours d'Alcibiade).

L'humour implique la saisie d'une incongruité fondamentale, le comique étant essentiellement disconvenance, incongruité, incommensurabilité. N'importe quelle incongruité humaine peut s'avérer comique. Mais en particulier l'incongruité entre l'infinité de l'esprit – évidente en l'expérience de penser ou celle d'aimer -- au regard de la finitude du corps et même de celle de l'univers. L'humour implique un dépassement de cette finitude, l'idée que cette dernière n'est pas définitive. Car pour constater une limite, il faut l'avoir dépassée.

On y fait en outre l'expérience de la joie, comme dans le jeu, comme dans l'enfance même. «Le véritable réalisme, toujours et partout, est celui des poètes : découvrir où réside la joie, et lui donner une voix bien au-delà du chant. Car manquer la joie, c'est tout manquer. Dans la joie des acteurs réside le sens de toute action»¹².

Les puissants de ce monde ne font guère pitié au regard des victimes de leur pouvoir. Mais l'humour offre une autre version de ces dures réalités. Les plus à plaindre sont bien plutôt, en dernière analyse, les victimes de l'illusion. Or le pouvoir est l'illusion ultime, le rire révélant que le pouvoir est incapable de transcender les limites du monde empirique. Le rire le fait le plus aisément du monde, chaque fois qu'il relativise les nécessités apparemment inébranlables de ce monde. De même pour toutes les prétentions qui accompagnent si facilement telle ou telle forme de pouvoir – celles de savants, de médecins, de prétendus sages ou philosophes chez Molière – au regard desquelles tel fou chez Shakespeare, ou un Don Quichotte, s'avèrent de véritables sages.

L'humour a l'avantage d'être la plus universellement accessible, la plus démocratique, des figures de *l'esprit*, où nous nous reconnaissons comme tous des humains et seulement des humains, liés au même *humus*. Il implique la capacité de rire de soi, de pressentir *autrement*

¹² Robert Louis Stevenson, «Les porteurs de lanterne», in *Essais sur l'art et la fiction*, trad. France-Marie Watkins et Michel Le Bris, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992, p. 58. Voir en outre les pages remarquables de Peter L. Berger sur ce qu'il appelle «signals of transcendence», parmi lesquels figurent le jeu et l'humour, dans *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, Doubleday Anchor Book, 1970, p. 57-60; 69-72.

l'énigme de la contingence. Il présuppose une perception aiguë de notre étrangeté et des formes variées du non-sens.

À l'instar de l'ironie, il exige la saisie simultanée des contraires. Mais il est plus pénétrant que l'ironie, car il implique une connaissance réaliste de soi-même et l'équilibre de toute la personnalité. Aussi n'est-il point de plus sûr indice de bêtise, mais aussi de fanatisme, de graves déficiences caractérielles, que l'absence d'humour. La floraison exubérante d'œuvres picturales, de caricatures, de bandes dessinées, de films comiques géniaux, de même que des grandes œuvres humoristiques ou satiriques est aussi essentielle à l'équilibre social et politique que celle des chefs d'œuvre tragiques.

Hitler et ses semblables n'ont aucun humour, et justement rien ne les démasque mieux que l'humour. Le diable ne supporte pas le rire, disait Thomas More. Les humbles ne craignent rien, car ils n'ont rien à perdre et peuvent tout gagner.

4/ L'affectivité et l'amitié

Mais il y a plus encore. Il faut bien comprendre que le monde se dévoile avant tout dans l'expérience affective, et nous n'y sommes pas de la même manière selon que nous faisons l'expérience de l'angoisse ou de la joie, par exemple. Notre planète est certes ce lieu concret appelé Terre mais elle est bien plus encore cette seule planète où, toujours, nous habitons, qui est dans notre imagination et dans notre cœur, peuplée de tous ceux et celles que nous aimons, dont le visage peut s'être effacé mais la présence demeure, et les paroles et le sourire. La planète qui compte pour nous, c'est celle que nous portons en nous, c'est le lieu où l'on a découvert la beauté, l'universel, la fragilité et la puissance de la vie, la tristesse, le désenchantement, l'insensé, la joie, l'amour, la vie du sens se construisant dans une approximation permanente.

Ce serait une illusion de croire que nos identités personnelles ne se forgeraient qu'en une sorte de monologue solitaire, alors que l'interaction avec d'autres, à coup de dialogues externes et internes, souvent de luttes, est cruciale. La conversation avec tels de nos amis (ou ennemis), avec nos parents certainement, se poursuit en nous jusqu'à la fin de nos vies. Gadamer parle excellemment de «l'entretien illimité que nous sommes». L'une des questions majeures posées par l'ethnologie concerne ce que l'on a appelé justement «l'altérité essentielle ou intime», dont les représentations, dans les systèmes qu'étudie l'ethnologie, «en situent la

nécessité au cœur même de l'individualité, interdisant du même coup de dissocier la question de l'identité collective de celle de l'identité individuelle»¹³.

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, le démontrent.

Aussi, cette dialogique grâce à laquelle l'identité de chacune et chacun de nous s'élabore et se transforme tout au long de l'existence, passe par le langage des arts, des gestes, de l'amour, le partage des joies et des peines. C'est bien ce que veut dire au moins en partie le mot célèbre de Hölderlin, *Dichterish wohnt der Mensch* «c'est poétiquement que l'homme habite». Nous nous construisons dans la relation, dans la communication, le *logos* et la culture en ce sens.

Bref, c'est l'être humain lui-même, la vie humaine comme telle qui est toujours le fait premier et fondamental. *L'esprit* humain vit en lui-même, grâce à des contenus qui ne sont accessibles qu'à lui et qui n'ont signification que pour lui. Par cette vie qui lui est intérieure, il peut s'exprimer à l'extérieur et s'objectiver en des œuvres, donnant ainsi un témoignage particulier de l'humanité. Tout un chacun, d'une certaine manière, vit de la culture, et baigne dans la sphère culturelle de son temps et de sa nation. L'œuvre culturelle la plus grande, n'est aucune de ses œuvres ou créations, mais bien plutôt l'être humain lui-même.

L'ami, ou l'amie, véritable, est un *autre soi*, un *alter ego*. C'est dire d'emblée que mon rapport à autrui dépend de mon rapport à moi-même. De là le précepte : «aime ton prochain *comme* toi-même». Qui ne s'aime pas peut encore moins aimer autrui.

Mais l'ami est donc aussi un autre, quelqu'un de différent, d'opposé même, à certains égards au moins. Qu'est-ce donc qui fonde le lien entre cet autre et moi dans la relation d'amour humain ou d'amitié? La durée et la qualité de cette relation en dépend, puisqu'on voit bien que s'il ne s'agit que d'utilité ou de délectations sensibles, ils ne seront vite plus

¹³ Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 29-30.

amis, puisque de tels liens sont appelés à changer vite, voire à basculer dans le néant. Il saute aux yeux que seul le partage de valeurs solides peut fonder une amitié véritable.

Un partage de quoi au juste, dès lors? De quoi est constitué l'échange entre amis authentiques? Ce ne peut être que celui de biens durables, de biens *spirituels* par conséquent. Il s'agit en fait de rien moins que l'amour du bien, dont la plus claire figure en ce monde est justement *l'aimable* au sens fort, qui unit deux êtres ou tend à les unir.

La joie que nous en éprouvons montre assez combien profondément nous désirons être uni à autrui, aux autres humains qui sont autant d'autres nous-mêmes à vrai dire, et à quel point nous sommes en dernière instance faits pour la paix.

Le soi humain profond se découvre dans la relation éthique que chacun entretient avec soi : c'est du moins ce qui doit ressortir de nos réflexions du début sur la liberté. C'est là que se découvre l'homme qui «passe infiniment l'homme» selon le mot de Pascal. Les biens dont l'échange assure des amitiés durables demeurent tous toujours au fond de nous-mêmes, donnés dans l'expérience intime: penser, aimer, le désir de justice, la quête de sens ou de vérité, rien de cela n'est «ob-jet», là devant nous; ils perdent au reste vite toute «réalité» pour peu qu'on les refoule. Ce qui les porte au grand jour, en revanche, c'est précisément l'amitié, puisque je les vois alors chez mon ami ou mon amie et dans la réciprocité qu'ils alimentent et font durer.

Le paradoxe c'est que ces biens, donnés pourtant dans l'expérience personnelle, sont tous en réalité des biens communs, «diffusifs de soi» dans le langage des Platoniciens. Les *biens matériels divisent*: il ne reste plus que la moitié de cette pomme pour vous car j'ai mangé l'autre. Les biens culturels, spirituels, d'ordre moral, unissent et au lieu de s'épuiser croissent à mesure qu'on les distribue. Mais l'attachement à de tels biens ne peut se réaliser que dans le rapport à soi d'abord. Le cas extrême du barbare, ou de l'homme pervers, le manifeste *a contrario*, puisqu'ils sont immédiatement rejetés par celui qui est tellement divisé contre lui-même qu'il n'a plus de soi véritable à aimer et déteste tout ce qu'il y trouve, à commencer justement par son humanité. La haine désire tout simplement faire du mal et que cesse d'exister ce qu'elle hait; elle est proprement homicide et permet de comprendre au moins partiellement les horreurs dont les médias font aujourd'hui leur pain.

L'exemplum de l'humanité n'est pas une abstraction. C'est au contraire l'homme ou la femme tout court, capable de générosité, d'actes courageux, magnanimes même, de justice, d'amitié. Qui peut plus, peut moins — *virtus ultimum potentiae*, dit l'adage, la vertu est l'extrême, le point culminant de la potentialité, qui par conséquent révèle le mieux cette dernière. Les Jeux Olympiques nous permettent d'évaluer la pleine mesure des capacités

humaines au niveau du corps principalement. Les défis moraux de même, mais en ce qui concerne cette fois davantage l'être humain comme tel. En ce sens, on peut donner raison à Kant d'avoir insisté qu'il y a dignité humaine quand il y a vertu — en termes grecs, chez le *spoudaios*, l'homme ou la femme intègre -- simple au sens qui nous concerne ce soir. Mais l'excellence manifeste une capacité sans laquelle elle ne pourrait jamais être réalisée: rien ne vient de rien; c'est l'humaine nature qui est ainsi portée à un achèvement et qui est ainsi manifestée.

Il ne s'agit toutefois ici aucunement d'une connaissance théorique, spéculative, «métaphysique», ou «scientifique», de ce qu'est un être humain. Il s'agit de tout autre chose: de l'accès à l'humanité dans l'accès à soi éthique, avons-nous dit, vécu en ce sens-là. Or se connaître de cette manière, c'est aussi éprouver sa propre vulnérabilité, sa faiblesse native, sa propre pauvreté, tout ce qui est virtualité inachevée. (C'est le monstre d'égoïsme ou de vanité qui n'en est pas conscient.) Antigone exigeait qu'on respecte le cadavre de son frère parce qu'elle entrevoyait en son propre cœur ce que l'humanité peut signifier de mystérieux et de grand, qui échappe totalement à l'œil extérieur.

Arrêtons-nous un moment — afin de mieux voir — à l'exemple relativement neutre de l'indigence de pensées. «Mais, à vrai dire, alors même que nous sommes dénués de pensées, nous ne renonçons pas au pouvoir que nous avons de penser. Nous en usons même nécessairement, quoique d'une manière étrange, en ce sens que dans l'absence de pensées nous laissons en friche notre aptitude à penser. Mais seul peut rester en friche un sol qui est en soi fertile, par exemple un champ. Une autoroute, sur laquelle rien ne pousse, ne sera jamais une jachère. De même que, si nous pouvons devenir sourds, c'est uniquement parce que nous entendons, ou que, si nous pouvons vieillir, c'est uniquement parce que nous avons été jeunes: de même, si nous pouvons devenir pauvres en pensées ou même dénués de pensées, c'est seulement parce qu'au fond de son être l'homme possède le pouvoir de penser, “l'esprit et l'entendement”, et parce que sa destinée est de penser. Ce que nous possédons, sciemment ou non, c'est cela seul que nous pouvons perdre ou dont nous pouvons nous défaire»¹⁴.

Conclusion

L'être humain intègre, *simple*, le *spoudaios*, est expert en humanité. Étant capable d'amitié véritable au sens décrit, 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 pressent chez tout humain

¹⁴ Martin Heidegger, «Sérénité», trad. André Préau, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 164.

qui vient en ce monde. C'est la reconnaissance portée elle aussi à son achèvement. 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, dans l'exemple que nous venons de considérer; il le fait voir, bien plutôt. Il s'agit d'honorer l'humain partout où il se trouve, surtout quand il est diminué. C'est ce que seuls permettent la simplicité et la spiritualité.

Thomas De Koninck

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