Document généré le 16 juil. 2025 00:08

Petite revue de philosophie

Mourir… une fois de plus

Michel Morin

Volume 6, numéro 2, printemps 1985

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1105391ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1105391ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)
2817-3295 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Morin, M. (1985). Mourir… une fois de plus. *Petite revue de philosophie*, *6*(2), 39–62. https://doi.org/10.7202/1105391ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 1985

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Mourir... une fois de plus*

Michel Morin

Professeur au département de philosophie du Cégep Édouard-Montpetit

* Texte d'une conférence portant sur le thème *Culture et Morale*, présentée dans le cadre du cours *Colloque sur des thèmes actuels en éthique I*, Département de philosophie, Université de Montréal, le 21 novembre 1983.

Et quoiqu'il m'arrive en fait d'expérience ou quoique le destin m'envoie — il y sera contenu un voyage et une escalade: en fin de compte, ce n'est plus que de soi-même dont on fait l'expérience. Le temps est écoulé où il pouvait y avoir des hasards pour moi et que pourrait-il bien m'arriver maintenant qui ne me serait pas déjà propre?

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

I

Ce n'est certes pas par hasard que je me trouve ici aujourd'hui devant vous. Je suppose qu'il a dû m'échapper quelque geste, quelque attitude, quelque parole, quelque position ou intervention qui ont rendu possible, et sans doute nécessaire, ma présence en ce lieu maintenant. Ce lieu est d'abord celui où j'ai fait mes études, et, depuis que ces études sont terminées, je n'y ai été que fort exceptionnellement ramené. Il n'y a peut-être pas de lieu qui nous soit plus étranger que celui qui nous fut déjà familier et dont les hasards de l'existence nous ont ensuite éloigné. Aussi d'y être ramené me donne-t-il une impression d'étrangeté. De plus, je dois avouer ne pas savoir à qui je m'adresse: qui donc aujourd'hui étudie encore en philosophie? Et pourquoi? Je dois dire n'avoir compris, pour ma part, pourquoi j'avais

entrepris des études philosophiques qu'à partir du moment où ma vie s'est mise à devenir philosophique, c'est-à-dire à partir du moment où la philosophie a cessé d'être pour moi un objet d'étude et où elle s'est emparée de moi. À partir du moment donc où j'ai cessé d'avoir prise sur elle, qui est aussi le moment où j'ai cessé de m'interroger sur elle comme sur un objet extérieur.

J'ai longtemps eu le sentiment que je continue d'éprouver que l'institution philosophique universitaire avait pour pratique, et par voie de conséquence, pour fonction, de tenir un discours sur la philosophie ou à propos de la philosophie, mais non un discours ou ce qui serait peut-être plus juste, une *parole* philosophique. C'est pourquoi je m'étonne de me retrouver en ce lieu qui, du fait qu'il se réclame et se régénère de la philosophie, éprouve peut-être le besoin de faire appel parfois à ce que j'appellerais des philosophes expérimentateurs, puisque c'est ainsi qu'il me semble que je pourrais le mieux me qualifier.

C'est d'emblée situer la philosophie pour moi en rapport avec *l'expérience*. Mais l'expérience dont je parle n'est certes pas celle dont on pourrait délimiter les coordonnées en laboratoire, car elle n'est ni mesurable, ni instituable, à vrai dire elle n'est aucunement représentable, et c'est en ce sens qu'elle n'est pas contrôlable. Je parle de l'expérience qui m'advient et qui nous advient. Je parle de ce qui se passe, et non de ce qui devrait se passer, ni de ce qui, étant donné certaines conditions artificiellement mises en place, devrait «normalement» se passer. Je récuse toute tentative de résorber à l'avance l'expérience sous un concept, et de ne plus ensuite être ouvert qu'à ce qui advient sous l'égide de ce concept. Je ne crains pas l'ambiguïté du concept, parce que je ne crains pas l'ambiguïté de

l'existence. Car, il faut le dire clairement, l'expérience dont je parle est toujours celle de l'existence. J'appelle *exister* faire l'expérience de ce qui advient, c'est-à-dire devenir. Mon approche de l'existence est d'abord essentiellement passive: l'existence est multiple, c'est ce qui la rend souvent ambiguë, au sens où l'on a souvent le sentiment d'avoir à choisir entre au moins deux significations pour un même événement. Le langage révèle cette ambiguïté fondamentale en ce qu'il est rempli de termes qui appellent leur contraire, leur opposé, leur double, cette autre part qui en serait l'endroit ou l'envers. C'est ainsi que, sous l'effet du langage, l'on se sent souvent acculé à des choix: noir ou blanc, beau ou laid, bon ou mauvais, féminin ou masculin, et ainsi de suite. Et, tout aussi souvent, l'on se sentira acculé à des choix auxquels on résiste, ou auxquels on cherche à se dérober. Il faudrait répondre oui ou non, vrai ou faux, et souvent l'on ne se sentira capable ni de l'un ni de l'autre, quoique l'on se sente obligé d'opter pour l'un ou l'autre. L'hésitation, la réticence ou la résistance que l'on éprouve souvent alors provient, selon moi, du sentiment que l'on a, dans une situation particulière, d'avoir à se départir, à se priver, à se séparer d'une part de réalité que l'on sent constitutive de soi, tout aussi constitutive que cette autre part pour laquelle on s'apprête à opter. C'est donc un sentiment de mutilation que l'on éprouve alors, mutilation de soi et de la réalité qui insiste et se cherche un passage ou une expression à travers soi. En choisissant, comme on s'y sent obligé, l'on éprouvera le sentiment d'une perte. La perte dont il s'agit, je crois, est celle d'une possibilité d'existence dont on pourrait aussi, si l'on voulait, faire l'expérience. L'existence n'est jamais une, univoque ou unilatérale, elle est multiple, chacun le sent, chacun le sait au fond de soi, mais l'existence sociale est ainsi organisée que chacun doit faire un choix, chacun doit opter pour une possibilité à

l'exclusion d'une autre, chacun doit devenir quelque chose à l'exclusion d'autre chose. Cela semble à chacun nécessaire pour vivre en société, en dépit de ce sentiment d'une perte que j'évoquais, des hésitations et des réticences que chacun sans cesse éprouve.

Or, je pense que l'être de l'individu s'exprime d'abord dans cette hésitation à choisir, comme il s'exprimera dans le regret éprouvé après-coup d'avoir choisi. «D'abord», dirai-je, si je vais au bout de mon hésitation, «le temps n'est pas venu pour moi de choisir. Il n'est pas encore temps.» Ainsi, je cherche à mettre le temps de mon côté: j'invoque alors cependant une temporalité différente de celle à laquelle on tente de me référer, différente de celle des autres hommes, ou du moins de la temporalité *supposée* des autres hommes, une temporalité intérieure propre à cet être auquel je m'identifie au fond de moi-même. «Je ne suis pas encore prêt», dirai-je. Et j'attends, j'attends, en dépit des pressions que l'on exerce sur moi pour que je me décide, comme on dira. Or, je ne veux pas décider, je veux être, je veux continuer d'exister. Alors, j'attends. Je veux savoir ce qui viendra, ce qui finira bien par s'imposer, j'ignore ce que ce sera, et je reste fidèle à cette ignorance, ouvert à l'inconnu et attentif à l'extrême. Je suis attentif à ce qui advient et devient en moi. Je séjourne dans ma confusion première, ce chaos d'impulsions et d'états de toutes sortes qui constitue la substance de mon existence. Je laisse advenir l'impulsion qui s'imposera ou l'état qui déjà colore tous les autres, et, peu à peu, le chaos laisse place à un ordre ou, si l'on veut être plus précis, à un équilibre, précaire, instable, certes, mais qui, néanmoins, présentement, se maintient. Dès lors, je puis aborder ce que l'on appelle le réel, et le langage au sein desquels mon existence sociale m'impose de m'impliquer, puis de m'engager. Mais je l'aborde maintenant d'un œil nouveau: je parle-

rai certes, j'agirai, n'ayez crainte, mais j'infléchirai les mots et recourberai les actes. Ainsi, tu me demandais: «M'aimes-tu?», et, fébrile, tu attendais la réponse. «M'aime-t-il ou non?», t'interrogeais-tu anxieusement. Et tu me croyais peut-être assez niais et simple d'esprit pour tomber dans ce piège? Alors, je t'ai prise par la main, tout simplement, et t'ai conduite auprès de la rivière. Je t'ai dit: «Demain, nous irons à vélo, là-bas, sur cette route.» Tu as souri, inquiète et heureuse tout à la fois. Ton inquiétude voulait dire: et après? Çà, c'est pour demain, mais après, après-demain, l'autre jour après, la semaine prochaine, le mois prochain, l'année prochaine? Ta joie disait: «Il fait bon maintenant, auprès de la rivière.» Ton inquiétude voulait conjurer l'avenir et dépréciait ce présent dont pourtant tu jouissais en même temps. Il aurait fallu que je te dise: «Il n'y a que toi» et que j'ajoute: «Demain, et après-demain, il n'y aura encore que toi», pour que tu sois pleinement heureuse. Il aurait fallu que je m'engage à tenir le temps dans ma main, et toutes les choses, et tous les événements, et tous les êtres à venir. Il aurait fallu, plus encore, que je fige ton propre avenir. Et alors, tu te serais sans doute cru heureuse. Mais pourquoi? Dis-moi, aurais-tu peur de mourir? C'est qu'alors tu ne sais pas attendre, tu cherches à conjurer ce qui viendra, et au nom de ce qui viendra, tu serais prête à renoncer à ce qui est. Laisse-toi plutôt aller, laisse se décomposer en toi les images trop fixes, laisse couler les nœuds trop serrés, c'est cela mourir, ce n'est que cela. Tu dis que tu m'aimes, mais sais-tu seulement ce que cela veut dire? Tu crois savoir qui je suis, alors que je ne le sais pas moi-même. Si je suis là à tes côtés, pourtant, c'est que tu n'arrives pas à vivre par toi-même, tu t'es perdue en moi, tu t'abandonnes à moi, tu n'arrives pas à vivre, le sais-tu? Et tu dis m'avoir choisi! Pourtant, je passais là, près de toi, par hasard, et tu as défailli à mon approche, sais-tu pour-

quoi? Et tu dis m'avoir choisi! Dis plutôt que tu n'as pu résister à ce qui s'est ouvert en toi à mon approche et qui, depuis longtemps, s'ouvrait peu à peu, mais en se retenant toujours encore. Ce jour-là, tu n'y as rien pu, tu t'es échappée. Attirée?, le mot est impropre, «tirée» serait plus juste, tirée plus fortement que d'habitude, peut-être simplement parce que, ce jour-là, tout s'écoulait de toi, et tu ne retenais plus rien. Mourir, c'est cela, tu mourais ce jour-là, et tu crains de l'admettre. C'est pourquoi tu diras m'avoir choisi.

La conclusion est claire et se tire d'elle-même: l'on ne choisit ou, plus précisément, l'on ne s'imagine choisir que parce que l'on a peur de mourir. L'on s'imagine toujours pouvoir choisir la vie contre la mort, dans l'espoir de venir à bout de celle-ci. C'est l'illusion que garantit le langage: en optant pour un terme et en le proférant, l'on croit exclure l'autre et ainsi le supprimer, l'on croit régler ses comptes avec l'autre. Mais c'est une illusion: l'autre nous poursuit et nous poursuivra toujours. En réalité, en croyant choisir, l'on ne choisit rien: l'on ne fait que s'aveugler et se mutiler.

II

Il me faudrait maintenant parler du peu de réalité de la réalité présente. J'entends par là le peu de réalité d'une époque qui se veut «critique». Nous aurions, semble-t-il, dépassé le temps des superstitions pour accéder à la lucidité de la conscience désillusionnée. C'est d'ailleurs à cette conscience désormais sans illusions que nous devrions reconnaître notre *modernité*. Au moment où j'écris ces lignes, je suis à la campagne, et j'entends l'infatigable rumeur du vent: je suis là, isolé en plein vent, en vertu d'une nécessité à laquelle je me

sens voué et contre laquelle je ne peux rien. J'essaie présentement de traverser l'extériorité et l'altérité que représente pour moi cette conférence. En un sens, je sais qu'il eût mieux valu que je n'écrive rien et qu'il eût sans doute été préférable que je parle plus librement comme je le fais durant un cours. Mais la différence que je sens tient au temps: ici, le temps m'est compté, je dispose de quarante-cinq minutes pour prendre contact avec un auditoire que j'ignore et lui livrer en si peu de temps une pensée qui soit néanmoins substantielle. Je me demande ce que peut bien donner un tel exercice. J'ai accepté de m'y livrer et je m'y livre sans trop savoir pourquoi. Pour écrire et pour parler, il me faut être mû par un désir. Or, bien sûr, on ne choisit pas de désirer, et il n'est pas même sûr que l'on désire ce que l'on aime. Je ne crains pas de vous dire que, dans l'existence, c'est là ce qui me pose le plus problème. Je crois savoir ce que j'aime, je crois savoir vers quoi je me sens attiré, et je suis étonné d'être toujours, ou presque toujours, déjoué, ou peut-être détourné. Là où je regardais, ce n'est pas de là que ça vient, mais d'ailleurs. Or, cet ailleurs, au départ, ne m'intéressait pas. Alors, pourquoi m'advient-il? Pourquoi ce qui m'arrive n'est-il pas ce que j'attendais? Pourquoi suis-je entraîné à devenir autre que je ne souhaitais devenir et à me retrouver en contact avec des individus qui ne m'ont jamais paru désirables? Et pourquoi ceux qui me paraissent désirables semblent-ils inaccessibles et inapprochables, comme s'ils étaient destinés à s'évanouir inévitablement comme des mirages? On pourra me dire que je pose là un problème personnel. Je ne le nierai pas. Mais je crois qu'on aura peine à nier par ailleurs qu'il se pose aussi à d'autres que moi, et que ce n'est pas seulement par hasard qu'il se pose à moi. Jusqu'à quel point peut-il y avoir coïncidence entre désir et image du désir? Sommes-nous condamnés à ne vivre les images que

pour elles-mêmes, en tant qu'elles sont des images et comblent en nous cette fonction que l'on appelle l'imaginaire? Ou est-il possible qu'une image ne reste pas qu'une image, qu'elle se mette à vivre au point que nous puissions la considérer comme *réelle*? Poser cette question, c'est à la fois s'interroger sur la réalité du réel et la puissance de réalité de l'imaginaire. Je partirai de la thèse de Nietzsche selon laquelle les mots ne sont jamais que des métaphores dont nous avons oublié qu'elles l'étaient. Comme notre rapport à ce que nous appelons le réel passe par ou, si l'on préfère, est structuré par le langage, il est clair que l'effet de réalité tient à une certaine faculté d'oubli qui, heureusement, nous fut donnée, et qui nous entraîne à considérer comme ayant toujours déjà été là ce qui, au fond, n'est là ou ne reste là que parce que nous oublions que c'est nous qui l'y avons mis et qui lui avons conféré une telle puissance d'être. Il est sûr toutefois que nous n'avons quand même pas pu inventer n'importe quoi, qu'il est une limite au pouvoir créateur de l'imagination et à la faculté de structuration du réel par le langage. Il est quelque part un *ordre des choses* par rapport auquel nous n'avons aucune liberté et qui advient, que nous le voulions ou non. Cet ordre des choses structure notre conscience jusque dans et à travers les illusions qu'elle se fait et les désillusions auxquelles elle doit bien se rendre. Je suis attiré par et je me représente comme beau cela même dont l'image active en moi une possibilité d'existence, ou, pour parler en étant plus près de Nietzsche, cela dont l'image signifie pour moi un accroissement de l'une ou de l'autre de mes possibilités d'existence. Je dirai désirer ce que j'aime ainsi, et, en conséquence, je le trouverai beau et bon. Mais c'est ici exactement que s'introduit le leurre, parce que, en effet, comme on pouvait s'en douter, cela n'est pas si simple. De la même façon qu'il n'est pas si simple de

connaître réellement mon mouvement ou mon sentiment premier. Je me sens très fort attiré par quelqu'un ou quelque chose, je crois très fort vouloir le posséder ou me l'assimiler d'une manière ou d'une autre, et peu de temps après, je n'y pense même plus. L'image, dirait-on, s'est épuisée d'elle-même, tout à fait comme un mirage qui finit par se dissiper. Pourtant, j'aurais bien juré alors que ce qui me poussait vers cette chose ou cet être venait du fond de moi, qu'il s'agissait bien là de ce que je n'aurais pas hésité à appeler *mon désir* et pour lequel, s'il l'avait fallu, je n'aurais pas hésité à combattre. J'exprimais là un appétit de vivre, un appétit de croissance, au sens où Nietzsche parle de *volonté de puissance* et Spinoza de *Désir*. Mais cet appétit, réel, vital, s'est accroché à une image étrangère, une image de passage qui lui venait d'ailleurs, d'un autre, empruntée donc, mais combien séduisante, bref une *sirène*. Fausse image, dirons-nous alors, mais sommes-nous plus avancés? Qu'est-ce qu'une fausse image? Et est-ce à dire qu'une image pourrait ne pas être fausse? Je ne sais pas si je connais le critère qui puisse permettre de distinguer l'une de l'autre ces deux sortes d'images. Je proposerais timidement que l'on se soumette à l'épreuve du temps. Il est sûr en effet qu'il y faut de la patience: il faut savoir séjourner dans une image pour savoir ce qu'il en est, aller au bout de sa puissance d'illusion, s'y abîmer aveuglément, prendre le risque de se perdre jusqu'au point où l'on sombre vraiment, ou, et ici s'introduit la distinction, jusqu'au point où, prêt à sombrer, l'on se sente retenu par je ne sais quelle force qui nous détourne à l'ultime moment. C'est revenir à ce que je disais plus tôt: il n'est pas d'autre voie que l'expérience, et l'attention à l'expérience. Cette voie est celle de tout homme, et par excellence, elle doit être celle du philosophe, puisque le philosophe est celui qui, poussant à bout une possibilité de l'existence et de la pen-

sée humaines, procure aux hommes sur cette possibilité une connaissance dès lors incontournable. Je ne fais ici au fond que commenter ou plutôt, parce que je n'aime pas ce terme, que penser une phrase de Nietzsche tirée du *Zarathoustra* et que je cite: «Où y a-t-il beauté? Là où il me faut vouloir avec toute ma volonté; là où je veux aimer et sombrer pour qu'une image ne reste pas seulement une image.» Ainsi, l'image vraie, si je puis me permettre une expression aussi peu philosophique, est-elle cette image pour laquelle je suis prêt à sombrer. C'est de cette image qu'adviendra ce qui dès lors s'appellera *la réalité* qu'il faudra donc entendre comme cette image pour laquelle une puissance de vie quelconque aura consenti à *se sacrifier*. La réalité du réel provient donc d'*un sacrifice*, comme les hommes les plus primitifs l'ont sans doute senti: ce à quoi l'on est prêt à consentir le sacrifice le plus total acquerra dès lors la réalité la plus éminente. Ou encore: le réel pour moi est toujours ce à quoi je me sens le plus disposé à me livrer et à m'abandonner, c'est-à-dire à me sacrifier. Au fond, la fausse image n'est évidemment pas en elle-même plus fausse ou moins vraie que l'autre: elle passera du simple fait que je me serai avéré incapable de tout jouer ou de tout donner pour elle, de me sacrifier, c'est-à-dire de mourir pour elle. Je n'ai ici qu'à donner la suite de ma citation de Nietzsche: «Aimer et sombrer: cela rime depuis des éternités. Volonté d'amour: c'est aussi consentement à la mort.»

Cela étant établi, il faut bien dire que l'on ne décide pas de sombrer, et d'autre part, s'il s'agit de quelqu'un d'autre, l'on ne peut sombrer avec cet autre que s'il y consent de son côté. Je n'entends bien sûr pas par consentir décider ou choisir. J'entends plutôt vouloir au sens ou Nietzsche entend par là consentir à ce qui advient, où à ce qui me tire, comme diraient de leur côté saints et mystiques. Que je sois prêt à sombrer pour tel

autre qui m'attire ou qu'il sombre de son côté parce qu'il se sent tiré: attiré ou tiré, c'est toujours d'une traction hors de soi qu'il s'agit, d'une dépossession, serais-je de mon côté avide de possession. La position la plus difficile est toujours celle qui consiste à être objet d'un désir: c'est le grand mythe de notre époque que de croire en l'égalité ou en la réciprocité des désirs. Celui qui se trouve objet d'un désir se situe simplement d'un point de vue où il fait face plus immédiatement à la réalité du désir, comme *force anonyme qui possède*. L'autre, le sujet, y viendra plus tard: l'illusion chez lui est plus forte, mais seulement jusqu'à ce moment où, perdant pied, il est à son tour emporté par l'autre. Cela peut sembler une banalité que de dire que l'autre, ce n'est pas moi, et que ce n'est pas le même. Mais, si banal cela puisse-t-il paraître, si l'on en reste au langage, cette distinction est la plus difficile à faire en pratique, puisqu'elle implique le sacrifice de l'amour-propre. Or, l'amour-propre nous attache à la vie, mais, en même temps, ce n'est que si l'on consent à se sacrifier que l'on se met à vivre réellement. Ce qui me pousse à vivre est indissociablement ce qui me tire vers la mort: au bout de ma volonté de vivre, c'est la mort que je trouve comme son ressort essentiel. Voilà pourquoi j'ai toujours cette impression d'être détourné des images que je convoitais: pour faire vivre l'image, il faut que je consente à mourir, et mettons bien ici le «je» entre guillemets, que mon amour-propre consente à dépérir. Bien sûr, les images sont trompeuses, mais nous avons besoin d'être trompés pour vivre. Il n'y a pas d'autre manière de vivre pour qui sait qu'il va mourir. Or, l'être humain est le seul dans la nature qui le sache: aussi est-il capable d'une puissance d'illusion supérieure à celle de tous les êtres de la nature. C'est en mourant pour ses illusions qu'il engendre la réalité, sa réalité, plus belle, plus haute, plus solide que tout, *divine* pour tout dire.

Mais il est plus difficile de sombrer lorsque, au terme, le salut ne nous est pas garanti. La crainte de la mort est alors plus forte, parce que la mort est désormais visible, et le savoir de la mort plus incontournable. La ruse des religions, qui est aussi leur génie, a toujours été de signifier à l'homme que le sens de son destin est de se sacrifier, que sa réalité vaut le sacrifice qui s'y trouve consenti, tout en lui promettant, par-delà ce sacrifice, une autre vie, c'est-à-dire une résurrection. Mourez à vous-mêmes, enseignent-elles, et vous ressusciterez glorieux. Le problème est que, avec l'évolution des religions vers le christianisme, un modèle préconçu du sacrifice (à l'image du prophète ou du dieu vénéré) s'est imposé au détriment de la recherche par chacun de son propre mode de sacrifice. Le Christ a bien trouvé le sien, signifiant par là aux hommes qu'à travers les animaux qu'ils immolaient jusque-là, c'était bien d'eux-mêmes, c'est-à-dire de l'homme lui-même, qu'il s'agissait. Mais, dès lors, son sacrifice, sans doute parce que la vérité qu'il révélait s'avérait trop effrayante, son sacrifice est resté le sien et s'est vu institué: il fallait désormais se sacrifier *comme lui*, passer par *sa voie*, imiter *sa vie*. Telle est l'attitude qui, aujourd'hui, devient fort difficile, et, à vrai dire, presqu'impossible. Car notre époque est marquée par l'éclatement des individualités, par-delà les grands modèles religieux, qui, dès lors, perdent leur caractère et leur fonction d'exemplarité.

Mais alors, nous voici livrés à la simple réalité: «Car vous parlez ainsi:», dit Zarathoustra aux hommes modernes, «*nous sommes réels*, tout entiers sans foi, ni superstition.» Par-delà ce que nous appelons l'illusion religieuse, nous serions aujourd'hui voués à *la réalité*, comme si la réalité n'était pas elle-même une illusion pour la réalisation de laquelle des générations entières d'hommes s'étaient sacrifiés et étaient morts. De la

sorte, devenus les inspecteurs ou les arpenteurs de *la réalité*, ainsi que les personnages de Kafka, nous sommes habités par la mort et nous ne le savons pas. Nous traitons de fous, d'excessifs, de déviants ou de criminels tous ceux qui, même si c'est dans la confusion et l'aveuglement, osent franchir des limites et mettre leur esprit ou leur vie en péril. Nous déconsidérons le sacrifice et ne sommes plus capables que de faibles calculs; nous nous sommes constitués en esprits critiques qui nous targuons de n'être plus dupes de rien. Mais nous ne nous rendons pas compte que nous voulons cesser d'être dupes avant même de nous être laissés duper. Nous avons démystifié toutes les illusions avant même d'avoir osé en suivre une seule jusqu'au bout. Ainsi, nous affirmons le caractère arbitraire du langage, sans être allés au bout du sens et en avoir éprouvé la faillite. Nous déconstruisons avant même d'avoir entrepris de construire. Ainsi, nous faisons l'œuvre de la mort plutôt que de laisser la mort faire son œuvre, à cette ultime limite du défi que nous lui aurions opposé. Aussi ne sommes-nous jamais allés aussi loin dans l'invention de systèmes sociaux mortifères et de moyens perfectionnés de tuer. Nous préférons tuer et nous tuer du même coup insensiblement plutôt que d'admettre que nous sommes mortels, que nous faisons sans cesse face à la mort et qu'il n'est pas de salut garanti. Voilà en quoi consiste la modernité de notre époque, si ce mot a encore un sens, ou, si l'on préfère, ce en quoi elle se distingue de toutes celles qui l'ont précédée: *il n'est plus de salut garanti.*

Nous devons donc, chacun d'entre nous, nous sauver par nos propres moyens, c'est-à-dire par nos propres œuvres, ce qui implique que nous consentions à mourir pour une image ou une illusion qui nous tire, sans être assurés de l'au-delà, seulement parce qu'il n'est pas de sens à la vie humaine autrement. Ici se noue le sens de

mon propos: il n'est pas d'autre sens à la culture que ce sacrifice, auquel chacun d'entre nous doit consentir, s'il veut être à la hauteur de l'entreprise humaine, telle que les grandes religions la comprenaient. La culture n'est alors qu'un autre mot pour la réalité en son sens premier: elle se trouve au bout de cette puissance d'illusion que chacun recèle en lui-même et pour l'avènement de laquelle chacun doit consentir à sombrer, c'est-à-dire à mourir. Or, notre époque, loin de se montrer à la hauteur de cette exigence, se pense au-delà du sacrifice et de toute forme d'illusion, comme s'il suffisait de se déclarer au-delà de quelque chose pour l'avoir effectivement dépassé. C'est pourquoi la culture qui se dit moderne est une culture de mort: critique avant même d'avoir tenté quoi que ce soit, réaliste avant même de s'être donné la peine d'inventer le réel. C'est pourquoi Nietzsche écrira à propos des hommes modernes: «Vous êtes des portails à demi ouverts devant lesquels des fossoyeurs attendent. Et cela, c'est *votre* réalité: «Tout mérite de périr.»

III

Au moment où je commence à écrire la troisième partie de cette réflexion, le soleil descend, et il vente toujours autant. Je suis plus que jamais convaincu du caractère peu pédagogique de ma démarche, mais en même temps absolument incapable d'en changer pour en suivre une autre. Je ne commande rien, je ne puis commander ce qui m'arrive, je suis mû par une nécessité qui m'échappe. Je crois avoir dit que cette nécessité est celle de la mort; mais je ne sais pas ce qu'est la mort, je crois seulement savoir que l'événement ponctuel, le fait que l'on identifie de la sorte, n'a pas grande importance, qu'en sa qualité de fait, justement, il a quel-

que chose d'incontournable qui serait plutôt rassurant qu'inquiétant. Je crois de plus qu'il est impossible de penser à la mort: penser à la mort, c'est ne penser à rien, en s'imaginant que l'on pense à quelque chose, et, de plus, à quelque chose qui devrait nous faire peur. Aussi, en tentant de penser à la mort, peut-on jouer à être effrayé, ou encore à ne pas l'être. S'efforcer de ne pas avoir peur de la mort est aussi absurde et faux que de jouer à en être effrayé. La mort, en tant que telle, reste pour nous une abstraction indifférente, un fait, bête et banal, à propos duquel il n'y a pas grand-chose à dire. La mort dont je parle n'est pas celle-là: celle dont je parle m'habite, et je la sens, ce n'est pas un fait, c'est *une force*. De plus, c'est une force incontournable, qui œuvre à saper en moi les représentations qui me font vivre et au bout desquelles se trouve toujours une promesse de plaisir, les représentations amoureuses par exemple, et, disons-le, celles-là surtout. En toute promesse de plaisir, se glisse toujours une ombre, ou, si l'on préfère, un doute, une inquiétude, une angoisse. Ce qui nous attire et flatte à l'avance notre amour-propre, ce en quoi nous pressentons un accroissement de nous-mêmes est toujours en même temps ce qui nous bouleverse, nous met en question et nous livre à une extrême perplexité. Le sol en effet glisse sous nos pieds à ce moment précis où nous croyons enfin saisir quelque chose ou quelqu'un. S'il s'agit de quelqu'un, cela est pire encore parce que nous pouvons supposer qu'il en va de même chez l'autre, et qu'ainsi le désir de posséder ou d'être possédé se soldera de part et d'autre par une dépossession sans limite. C'est en ce sens que la mort est une force qui nous habite, nous hante et nous tire. De cette force, l'on pourrait dire aussi qu'elle est parfaitement anonyme, et que, plutôt que de fonctionner par accroissement et stimulation à l'accroissement, elle fonctionne par aspiration, traction vers le bas, ou, si l'on

préfère, *soustraction*. On la sent et l'éprouve à l'impression de vide qu'elle laisse sur son passage. Mais le paradoxe est que, si cette force ne se fait pas sentir, la force inverse, celle qui porte à l'accroissement, ne se fera pas sentir non plus. Il faut que je consente à perdre, à tout perdre, à me laisser déposséder, pour que je me sente ensuite envahi par une force aussi mystérieuse que l'autre, et qui, comme celle-ci, me vient d'ailleurs. Je suis vidé par une force aspirante de toutes les images et représentations que je me faisais jusque-là et qui en étaient venues pour moi à s'identifier à ce que Proust appelle l'Habitude, qui est une certaine manière de vivre avec le temps en l'oubliant: mais ce que l'on oublie ainsi, plus précisément, c'est le passage du temps, son écoulement. L'Habitude nous installe et puis nous institue dans un rapport au temps figé, un temps qui ne s'écoulerait plus et auquel notre vie se mettrait peu à peu à ressembler. Encore une fois, il est frappant de considérer que, à chaque fois que l'on croit avoir élevé un rempart solide, voire définitif, contre la mort, l'on se trouve sourdement gagné par elle, au point d'en être complètement possédé. Mais alors, c'est à notre insu et malgré nous que nous nous en trouvons possédés. De n'avoir pu ou de n'avoir voulu lui faire face au moment où cela s'imposait et d'avoir voulu rester protégés par le mur de l'Habitude, nous livre à la mort, non seulement sans défense, mais surtout sans possibilité d'en faire rejaillir la vie, au terme d'une traversée vécue en pleine conscience. N'est-ce pas le sens de ce royaume des ombres sans cesse évoqué par les Anciens et de cette traversée du fleuve des morts que l'on retrouve en tant de religions? Le héros est toujours celui qui consent à aller de l'autre côté, non parce qu'il y est conduit malgré lui par la force des choses et des événements, mais plutôt parce qu'il entreprend de faire face à tout ce dont les autres ne font l'expérience qu'en dépit d'eux-mêmes. Il

va au-devant du danger, il affronte ce que les autres redoutent: qu'il l'affronte signifie seulement qu'il y consent les yeux ouverts. Vouloir, en ce sens, et même entreprendre, cela veut d'abord dire consentir, non sur le mode de la résignation, mais en toute conscience, activement. Se livrer à ce qui aspire, aller au bout de la passivité de manière à ce qu'ainsi elle en vienne à se retourner en activité: ce retournement du passif à l'actif, de l'impression à l'expression, de la passion à l'action, constitue le mouvement créateur de l'existence humaine. La conscience n'est une force que si elle consent à s'absenter et à s'oublier, que si, sans cesse, elle consent à se vider de ce dont elle fut emplie, pour s'emplir à nouveau. Il faut avoir le courage d'évacuer ou de laisser mourir les illusions qui se figent, de manière à ce que de nouvelles puissent naître et les remplacer. Créer, en ce sens, est le contraire de posséder, au même titre d'ailleurs qu'aimer, c'est consentir à la dépossession.

Or, il se peut qu'à aucun moment dans l'histoire, nous n'ayons vécu une telle période d'exiguïté du moi. Si, désormais, il n'est plus de héros, c'est qu'il est intimé maintenant à chacun de le devenir. Il est certaines représentations substitutives, certaines délégations d'expérience dont nous ne sommes plus capables aujourd'hui. C'est que, bien sûr, comme chacun sait, *nous avons perdu la foi*, nous en sommes encore à traverser ce désert qui succède à l'annonce de la mort de Dieu, de telle sorte que nous en sommes venus à croire que «c'est ça la vie», comme on dit couramment, ce désert sans cesse retraversé, sans étoile pour nous guider, sans Terre Promise à l'horizon. Nous craignons plus que tout la génération, l'enfantement, et l'innocence qu'ils requièrent. Si je puis m'exprimer ainsi, nous craignons d'avoir l'air fou face à l'Histoire, au Passé, à ce que nous appelons la Culture, dont, pour-

tant, nous avons perdu toute notion. Nous jouons à Voltaire face à Jean-Jacques Rousseau, et cela nous donne la réconfortante impression d'être intelligents. Mais notre intelligence, comme celle de Voltaire, s'épuise dans l'ironie. Voyez-vous, aujourd'hui, nous ne pouvons plus être dupes. Ainsi, je ne suis pas dupe de cet élan qui me porte vers toi, de l'admiration que je te porte, de ce premier mouvement en moi qui me porterait souvent à dire comme Jean-Jacques: «Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même.» «Me voici seul, abandonné: veux-tu de moi, veux-tu m'accompagner?» Nous sommes aujourd'hui trop «indépendants», comme nous aimons dire, pour être capables d'un tel mouvement. Nous ne voulons pas risquer, en tenant de tels propos, et en prenant de telles attitudes, de paraître ridicules ou, pis encore, nous ne voulons surtout pas risquer de la sorte de nous faire «exploiter». Telle est la grande crainte de notre époque: celle de l'«exploitation», à laquelle pendant longtemps s'est liée celle de ce que l'on appelait l'«aliénation». Que n'avons-nous pas fait et que ne faisons-nous pas encore pour éviter d'être «exploités» ou «aliénés», ou encore, pour nous libérer de l'«exploitation» et de l'«aliénation»? C'est devenu là notre souci majeur, et, disons-le, puisque le mot semble à ce stade-ci s'imposer, *c'est là toute notre morale*. Nous craignons de perdre notre indépendance, sans que nous sachions vraiment ce que cela veut dire que d'être indépendants, sans même que nous nous soyons demandés si cela avait un sens, et alors même que nous ne cessons, du même mouvement, d'invoquer les grands auteurs de notre modernité qui tous, pourtant, nous représentent, d'une manière ou d'une autre, comme enjeu de forces qui nous traversent et nous échappent, sans cesse nous dépossédant de ce que nous sommes ou de ce que nous croyons être.

Or, je pense que nous avons tout à fait interprété à l'envers les auteurs de la modernité pour nous constituer, à leur ombre, un petit confort intellectuel et moral qui est pourtant en contradiction totale avec l'esprit des œuvres de ces auteurs. Parce qu'ils nous ont tous représenté la fonction d'illusion indissociable du moi et la dépendance radicale de ce moi à l'égard de forces ou d'énergies sur lesquelles il n'a qu'une prise fort limitée, nous en avons tiré prétexte pour justifier un repli du moi sur lui-même, désormais seul rempart contre toutes les forces de décomposition et de dépossession, comme si ces forces pouvaient être identifiées à des causes représentables auxquelles il serait possible que le moi s'en prenne pour parvenir à les contrôler et à les orienter à sa guise. C'est ainsi que nous nous servons de l'entreprise des auteurs de la modernité pour réduire le monde à l'homme, c'est-à-dire au moi, ne faisant ainsi que répondre au vieux réflexe anthropomorphique qui nous incline à nous mouvoir au sein du monde comme si nous étions en relation avec des causes que nous pourrions identifier et nommer. Tel est, par exemple, le statut vulgairement conféré à ce que nous appelons, à la suite de Freud, l'inconscient. Nous le portons en nous, cet inconscient, comme un petit bagage, un petit baluchon tout rempli de complexes, d'inhibitions, de refoulements et autre quincaillerie. Nous faisons comme si nous devions administrer deux forces contraires, que nous appelons instinct de vie et instinct de mort, en poussant parfois le raffinement et le détachement jusqu'à discuter si nous ne pourrions pas prendre l'un à l'exclusion de l'autre, si l'un, après tout, ne serait pas de trop. Nous ne voulons pas accepter que le tout soit à prendre ou à laisser, et que Freud, tout fondateur de la psychanalyse qu'il fût, n'en a pas moins exprimé là, en un langage renouvelé par un bon siècle de scientisme à outrance, des vérités fondamentales dont nous trou-

vons déjà la mise en scène mythique dans le *Faust* de Gœthe, sans remonter jusqu'aux Grecs, bien sûr, dont Freud — certes pas par simple goût d'exotisme culturel — s'est profondément inspiré. La culture actuelle n'est moderne qu'en ce sens où des penseurs comme Freud et Nietzsche ont reformulé à l'intention d'individus désormais sans foi, ni religion, ni Dieu, un savoir de la vie et de la mort qui se trouvait autrefois transmis, par le moyen des grandes religions, à des hommes encore reliés entre eux par des liens organiques, encore tribalisés et collectivisés.

Comme peut-être nous regrettons parfois notre ancien état simiesque, nous regrettons aussi d'être sortis de la tribu, d'avoir échappé aux liens de la collectivité, et nous résistons à nous comporter comme des individus. Au lieu d'accéder vraiment au savoir des forces réelles qui nous gouvernent et avec lesquelles nous devons vivre, nous prenons prétexte de ce savoir pour en déduire un état de prétendue aliénation dont nous n'avons plus dès lors d'autre souci que de nous libérer. Mais quel est l'au-delà de cette prétendue libération? Dans la lutte contre les causes de ce qui nous dépossède, nous souhaitons en réalité faire revenir un état où nous serions complètement possédés, cette époque mythique où nous étions encore organiquement liés, encore tribalisés. De la sorte, c'est notre indépendance que nous prétendons sauver, mais comme, en même temps, nous démontrons qu'elle n'a pas de sens, nous nous livrons démunis à de grandes causes promues par de grands interprètes à qui nous nous en remettons de notre liberté, puisqu'ils nous ont promis notre libération. Nous restons des primitifs par peur d'échapper à la tribu, et notre prétendu savoir critique n'est que la ruse de notre lâcheté: car nous affirmons ne plus être dupes de rien et ne plus accepter d'être dupés alors que, du même mouvement, nous nous en remettons de notre

destin à tous ceux qui nous promettent d'être délivrés une fois pour toutes de toute duperie. C'est ainsi que nous nous laissons duper par eux: dupes donc sommes-nous de tous ceux qui prétendent nous délivrer une fois pour toutes de toute duperie. Telle est notre drôle de morale désormais sans bien ni mal: savoir distinguer entre ceux qui nous dupent et ceux qui prétendent nous délivrer de toute duperie. Ainsi constituons-nous désormais des camps: il faut être soit du côté de ceux qui nous dupent, soit du côté de ceux qui veulent nous libérer de toute duperie. Nous rirons avec bonne conscience de celui qui se laissera encore duper, seulement sans doute parce qu'il hésite encore à être dupe de nous. Nous dirons de lui qu'il est aliéné, inconscient, et qu'il faudrait bien le libérer, fût-ce de force. Mais, tout le temps que règne cette drôle de morale sans Dieu, sans bien ni mal, c'est-à-dire tout le temps que nous attendons d'être libérés, la morale qui règne est celle de la retenue à tout prix: ne nous livrons surtout pas à toute passion un peu trop forte, à tout élan qui risquerait de nous emporter, à tout individu par lequel nous serions amenés au-delà de nous-mêmes. Que je me retienne de céder à un mouvement ou à une parole qui m'emporte, de crainte de me prêter à l'autre et de lui donner prise sur moi, que je me retienne de laisser s'exprimer ma pensée de crainte d'avoir l'air trop naïf ou innocent. De la sorte, s'installe un drôle de climat où domine la suspicion mutuelle, s'instaure une drôle de communication, faite d'aveux et de rétractations, d'abandons et de replis, d'élans et de retombées. Désormais sans bien ni mal, nous ne croyons plus en rien: s'il est un nom pour cette morale, c'est médiocrité, et toute notre culture s'en trouve empreinte.

«Tu te dis libre?», écrivait Nietzsche, «Je veux entendre ta pensée maîtresse et non pas apprendre que tu t'es délivré d'un joug.» Et encore: «Libre de quoi?

Qu'importe à Zarathoustra? Mais que ton œil clair m'annonce: libre *pour quoi*?» Je suis toujours embêté de conclure, parce qu'il me suffit le plus souvent d'indiquer un mouvement plutôt qu'une solution, d'ouvrir un champ de désir et de pensée plutôt que d'en venir à une conclusion. Je terminerai néanmoins en établissant plus clairement le lien entre les deux thèmes de cette communication: culture et morale, dont j'aurai peut-être paru m'éloigner. S'il est clair pour moi qu'une pseudo-morale supporte aujourd'hui une pseudo-culture et que, bien souvent, sous couvert de modernité, l'on ne fait que promouvoir et entretenir le règne de cette double fausseté, il en découle que le renouvellement de la culture, tâche qui s'adresse aujourd'hui à tout individu, quel qu'il soit, est indissociable de ce que j'appellerais *le courage de la foi*. J'entends par là le courage de donner vie à une illusion, c'est-à-dire de devenir capable de mourir pour lui donner pleine réalité: ce courage est, par excellence, le courage moral. Cette illusion que je poursuis, cette image qui m'attire et me tire, tel est le Bien pour moi, ce Bien pour l'avènement duquel ma vie est un sacrifice toujours réitéré. Pour ce Bien, je suis prêt à me battre contre tous les obstacles rencontrés, quels qu'ils soient. Car tel est le Mal, pour moi: l'obstacle sur le chemin du Bien que je poursuis. Le Mal n'a pas d'autre réalité, il n'a pas de réalité en soi, il ne faut donc pas s'y arrêter pour lui constituer une réalité, il faut plutôt le contourner, l'éviter, l'oublier, le traverser: tel est le sens de ce que j'appelle la lutte. Jamais un affrontement, mais une stratégie plus fine de mise en déroute et d'évitement.

Il n'y a pas d'autre sens à la culture que la création. Créer veut dire rendre une illusion réelle, inventer une réalité. L'homme est l'être pour qui nulle réalité n'est donnée, pour qui la réalité doit sans cesse être inventée. Tel est l'effort de la culture, ainsi qu'il s'impose désor-

mais à chaque individu, à une époque où il devient impossible de déléguer une fois pour toutes cette tâche à des êtres qu'on aura «consacrés». Si tel est bien l'effort de la culture, on comprendra dès lors qu'il soit indissociablement moral. L'éthique commence avec un acte de courage, c'est-à-dire beaucoup d'aveuglement. Le courage de dire: tel est le Bien qu'il s'impose à moi de poursuivre, et je n'aurai de cesse qu'il n'ait vu le jour, qu'il ne se soit réalisé. De cet acte de courage premier et essentiel, de cette foi originelle en un Bien qui sauve et pour lequel l'on doit être prêt à se sacrifier, c'est-à-dire de ce mouvement éthique découle toute culture. Ce que nous savons aujourd'hui et que les hommes qui nous ont précédés ne savaient pas, c'est simplement ceci: qu'il n'est pas de Bien qui vaille pour tous, que tel Bien s'impose à tel individu, et que le Bien n'est que le sommet de cet effort auquel chacun peut consentir, au bout de lui-même, là où il ne s'appartient plus. État extatique par excellence.