

L'émerveillement et l'indignation

Par **Thomas De Koninck**

L'émerveillement

L'étonnement déconcerte, déroute, au point de faire parfois de celle ou de celui qui l'éprouve un être étrange, une sorte d'exilé dans le monde et dans la vie. Pour peu que nous manifestations un étonnement authentique, nous semblons venir d'une autre planète, à l'instar du petit prince d'Antoine de Saint-Exupéry. Le monde familier qui apparaissait évident ne possède plus la même validité; l'immédiat perd ce caractère ultime que nous lui accordions faussement et nous voyons ce même monde comme bien plus profond, plus ample et plus mystérieux. L'étonnement donne à sentir combien est admirable qu'il existe espace, temps, lumière, air, mer et fleur, voire pieds, mains et œil, et peut-être avant tout ce que Saint-Exupéry appelle, dans *Terre des hommes*, le « luxe véritable » des relations humaines, que figurent à leurs sommets la rose et le renard dans *Le Petit Prince*¹.

D'aucuns paraissent, il est vrai, peu enclins à l'étonnement, tel ce « mort vivant » que décrit Einstein: « J'éprouve l'émotion la plus forte devant le mystère de la vie. Ce sentiment fonde le beau et le vrai, il suscite l'art et la science. Si quelqu'un ne connaît pas cette sensation ou ne peut plus ressentir étonnement ou surprise, il est un mort vivant et ses yeux sont désormais aveugles »². Le moment suprême de la vie humaine, déclarait Goethe en ses *Conversations avec Eckermann* (mercredi 18 février 1829), est justement celui de l'étonnement. « J'existe pour m'étonner », conclut même son poème *Parabase*.

1 Cf. Saint-Exupéry, Antoine de (1994), *Terre des hommes*, dans *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 189; « Folio », p. 35 : « il n'est qu'un luxe véritable, et c'est celui des relations humaines ».

2 Einstein, Albert (1979), *Comment je vois le monde*, tr. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, « Champs », p. 10.

Tel est cet émerveillement que l'on entrevoit dans le regard de l'enfant, lumineux par excellence, qui voit bien le mouton dans le simple dessin d'une caisse – et le serpent boa digérant un éléphant là où l'adulte endurci ne voit qu'un chapeau. « Les grandes personnes ne comprennent jamais rien toutes seules, et c'est fatigant, pour les enfants, de toujours et toujours leur donner des explications », lit-on dès la seconde page du *Petit Prince*. Saint-Exupéry suggère ainsi que le regard de l'enfant pressent déjà le visage plus profond de la réalité. Il ne dit pas que son regard se porte vers une autre réalité, dans une autre direction. C'est bien au contraire de ce monde-ci qu'il s'agit d'abord, de ce que nous voyons de nos yeux et pouvons toucher de nos mains. Même l'immédiat s'avère transparent pour les yeux qui savent interroger. Les choses perdent alors l'aspect ordinaire que leur prêtent la familiarité et ce « très grand vice, le vice de la banalité » (Baudelaire, *Salon de 1859*, IV). « Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine (archê) », écrit Platon dans le *Théétète* (155 d), énonçant ainsi pour la première fois ce qui deviendra un lieu commun. L'histoire authentique de la pensée ne fut jamais la transmission d'un savoir tout fait, mais bien celle de l'étonnement fondateur dont les anciens Grecs ont fourni l'exemple inégalé. « Vous autres Grecs, êtes toujours des enfants; vieux, un Grec ne peut l'être [...] Jeunes, vous l'êtes tous par l'âme », avance le prêtre égyptien du *Timée* (22 b) de Platon.

Il n'empêche qu'un rapprochement s'impose ici avec la sagesse chinoise, en particulier celle du *Tao te king*. « Le plus tendre en ce monde l'emporte à la longue sur ce qui est le plus dur » dit Lao-tseu (XLIII, 1), et il ajoute : « À cela je reconnais l'efficacité du non-agir ». Il y a une évidence dont on ne tient pas assez compte, nous fait-il voir : « Que le faible l'emporte sur le fort et le souple sur le dur, tout le monde le sait, dit Lao-tseu, mais il n'y a personne qui le mette en pratique » (LXXVIII, 2). L'exemple par excellence de cette vérité est justement l'enfant nouveau-né, qui est riche de virtualités et de force à venir, là où l'adulte dans la force de l'âge ne peut ensuite que décliner. Comme l'explique fort bien Marcel Conche, « la force du nouveau-né ne se voit pas au premier abord. Elle est spirituelle, mais l'emporte sur la force matérielle »³.

3 Tseu, Lao, *Tao te king*, traduit et commenté par Marcel Conche, 2013, Paris. PUF, p. 21.

Cela dit, il nous faut réentendre à neuf la grande voix de Socrate déclarant aux Athéniens qu'« une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue » (Platon, Apologie de Socrate, 38a) et que s'ils s'impatientent « comme des gens endormis qu'on réveille » et le mettent à mort, ils risquent de passer leur vie à dormir, à moins qu'il ne leur soit donné quelqu'un d'autre qui, comme lui, ne cessera de les réveiller (ibid., 31 a). Comme le dira Merleau-Ponty, « Pour retrouver la vocation entière du philosophe, il faut se rappeler que même les philosophes-auteurs que nous lisons et que nous sommes n'ont jamais cessé de reconnaître pour patron un homme qui n'écrivait pas, qui n'enseignait pas, au moins dans les chaires d'État, qui s'adressait à ceux qu'il rencontrait dans la rue et qui a eu des difficultés avec l'opinion et avec les pouvoirs. Il faut se rappeler Socrate [...] Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle [...] ». Dans les termes d'Alain : « Les Marchands de Sommeil de ce temps-là tuèrent Socrate, mais Socrate n'est point mort; partout où des hommes libres discutent, Socrate vient s'asseoir, en souriant, le doigt sur la bouche. Socrate n'est point mort; Socrate n'est point vieux »⁴.

Héraclite, quant à lui, reprochait déjà à la plupart des humains de dormir en plein jour, alors même qu'ils semblent éveillés. « Ce qu'ils font éveillés leur échappe [déclare le fragment 1], tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant » (DK 22 B 1). Le fragment 89 ajoute la précision suivante: « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier » (DK 22 B 89). Marcel Conche commente excellemment : « Les rêves, individuels ou collectifs, nous tiennent enfermés dans des mondes particuliers, effets du sommeil (au propre et au figuré), dans l'ignorance du vrai monde, "le même pour tous" [...]. Le rêveur tombe, en particulier, dans l'inconscience à l'égard de lui-même : il rêve dans l'oubli de lui-même, et, tout en étant vivant, il est comme mort puisqu'il n'est pas le sujet de sa vie »⁵.

4 Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1960, p. 39 et p. 63; Alain, *Vigiles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1942, p. 17, p. 15, p. 14.
5 DK désigne l'édition classique des fragments des Présocratiques, qui sert de commune référence : Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952 (plusieurs réimpressions depuis). Je cite la traduction et les remarquables commentaires de Marcel Conche, dans Héraclite, *Fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1986, p. 46, pour le fragment 1; p. 365, pour le fragment 26; cf. aussi p. 362 et p. 63-64.

En sa propre exhortation à la philosophie, le *Protreptique*, Aristote devait faire valoir que la folie, le sommeil et la mort sont les trois contraires de la vie et de la philosophie à la fois, car « c'est celui qui est éveillé qui vit véritablement (aléthôs) et au sens propre » (fragment 14, Ross). Rémi Brague résume avec bonheur l'argument qu'en tire Aristote : « Si l'éveil est la forme supérieure de la vie, et si être éveillé consiste à être la plupart du temps dans le vrai (101 D), la vie sera souverainement elle-même lorsqu'elle sera au plus haut point éveillée dans le savoir scientifique. Nous pouvons donc dire que le philosophe est le vivant le plus authentiquement vivant »⁶. « Philosopher, c'est être bien réveillé », redira Novalis. Aristote accordait manifestement à Héraclite que le sage est « l'Éveillé par excellence ». Selon une remarque célèbre de sa *Métaphysique*, face à ce qui est en soi le plus évident, les yeux de notre intelligence se comparent de prime abord à ceux des oiseaux de nuit en plein jour⁷.

Nous les humains ne sommes pas dans le monde comme des objets ni même comme les autres animaux, nous sommes en fait les seuls à y être, explique Brague, « en ce sens que même si nous ne nous trouvons qu'en un point localisable de l'espace, nous sommes pourtant dans le monde entier : tout nous est présent, et pas seulement ce que nous côtoyons ou ce à quoi nous nous intéressons à un moment donné, mais tout ce qui est, sans exception ». Les Grecs ont vu le phénomène de l'accès humain au tout « comme caractéristique de l'esprit. Nous possédons toute une série de textes dans lesquels est soulignée la puissance de l'esprit humain, qui est capable de se déplacer instantanément et de franchir les distances les plus grandes, parvenant ainsi aux confins du monde »⁸.

6 Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1988 (réédité en 2009 aux Éditions du Cerf avec la même pagination), p. 98; cf. p. 93-94 pour le fragment 14; je cite ici, avec de rares modifications, les traductions du *Protreptique* que propose Rémi Brague dans cette étude magistrale.

7 Cf. Rémi Brague, *ibid.*, p. 95; p. 89; saint Augustin, *Confessions*, X, xxiii; Marcel Conche, in Héraclite, *Fragments*, p. 374-375, pour le fr. 88 (DK); Brague, p. 82-83, qui renvoie à Novalis, *Encyclopédie*, paragr. 151; voir surtout, d'Aristote, le fr. 14 (Walzer, Ross) et la traduction de Brague, p. 92-94; et cf. Aristote, *Métaphysique*, a 1, 993 b 9-11.

8 Rémi Brague, *ibid.*, p. 39-40.

De là cet autre passage magnifique du Protreptique :

Si donc il y a de mauvais usages de l'âme, le plus souverain de tous est en tout cas de s'en servir pour penser le mieux possible. Il est ainsi clair que le plaisir qui provient du fait de penser et de contempler sera nécessairement, ou lui seul ou par excellence, celui qui provient de celui de vivre. Donc, vivre agréablement, se réjouir véritablement est, ou exclusivement ou par excellence, le fait des philosophes. L'activité (energeia) des pensées les plus vastes, remplie de choses qui, par excellence, sont, et conservant toujours de manière stable la perfection qu'elle reçoit, est donc aussi, de toutes les activités, celle qui procure le plus de joie (91D).

Ce qui est alors visé, c'est soit la totalité de ce qui est, soit ce qui est au plus haut point – 'le bien dans sa totalité (to holon agathon)' (9D), ou, plus généralement, la 'contemplation du tout (tên theorian tou pantos)' (44D). Ainsi l'objet de la pensée du philosophe est-il, pour finir, ce qui est le plus digne d'être connu (86 D), à savoir les réalités premières (35, 48, et cf. 33D), ou les 'réalités mêmes' (48 D) »⁹.

Héraclite, pour revenir à lui, aimait insister que ce qu'il avait trouvé, « tous peuvent le trouver en eux-mêmes » (DK 22 B 116), car « je me suis cherché moi-même » (DK 22 B 101). Plutarque, de qui nous tenons ce dernier fragment, associe ce propos à la maxime delphique gnôthi sauton, « connais-toi toi-même », qui a donné lieu à la question socratique « qu'est-ce que l'être humain? », considérée par Platon comme la question même de la philosophie (Théétète, 174 b). Selon le corpus hippocratique, elle est aussi « la question primordiale de la médecine »; on y lit en effet qu'« il n'est pas possible de savoir la médecine, quand on ne sait pas ce qu'est l'homme »¹⁰.

Désirerait-on vraiment jamais, consciemment encore, une vie passée à fuir sa propre vie, à se fuir soi-même? « On demandait à un voyageur qui avait vu beaucoup de pays et de nations et plusieurs continents, quelle était la qualité qu'il avait rencontrée chez les hommes; il répondit : une certaine propension à la paresse » (Nietzsche). C'est elle,

9 *Ibid.*, p. 107-108.

10 Cf. Héraclite, *Fragments, op. cit.*, p. 229, pour le commentaire de Marcel Conche.

la paresse, qui empêche les humains « de sentir leur vie, grâce à la dispersion constante de leurs pensées ». La « dispersion qui éparpille l'individu à tous vents » donne un aspect insolite aux questions pourtant les plus indispensables à une vie adulte, libre : « Pourquoi est-ce que je vis? Qu'ai-je à apprendre de la vie? ». « Penser à soi » (et aux autres, naturellement) en ce sens est à vrai dire le défi à la fois le plus grand et le plus ardu¹¹. Un « workaholic » peut fort bien être paresseux à ce point de vue.

Il faut cependant, pour sortir de cette torpeur, un choc, un défi, comme par exemple la prise de conscience personnelle, concrète, de l'imminence de la mort, – pour les êtres qui nous sont chers comme pour nous-mêmes, – ou encore l'expérience de l'amour, qui transfigure du tout au tout le regard humain sur le monde et la vie. Il faut, en un mot, une forme ou l'autre d'étonnement, la découverte de notre ignorance face à quantité de questions pourtant vitales entre toutes souvent, jointe au fort désir d'en sortir.

Sous l'emprise d'une rectitude politique ou l'autre, d'un attachement étroit à l'immédiat comme à une valeur ultime, ou d'un affairement perpétuel, chacune et chacun risque de s'emurer dans une quotidienneté où tout va de soi. Et pourtant, l'existence elle-même va-t-elle de soi? Le fait de voir ou d'entendre, d'imaginer et de penser, d'aimer, vont-ils de soi? Rien ne va de soi ni ne peut aller de soi pour qui ose réfléchir. Le monde où nous sommes est extraordinaire – extraordinairement beau à vrai dire – et l'humain encore plus, ainsi que ne cessent de le faire pressentir à neuf les génies.

L'étonnement, ou l'émerveillement, est en fait au principe de toutes les grandes manifestations de l'humain – l'art, la science, l'éthique, la politique, la philosophie, la religion. Au principe, non pas seulement au sens de début, mais au sens plus profond d'une origine perpétuelle, comme le laissent entendre les différents témoignages déjà cités. Il rend en réalité attentif, attire, entraîne, fascine, offre un enracinement

11 Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*, in *Considérations intempestives*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 1966, p. 17 sq.; p. 79 sq.; p. 87 sq.

nouveau, plus profond, et s'oppose ainsi radicalement à la distraction frénétique et superficielle qui trahit bien plutôt un désir de se soustraire, de se dérober. Le voir de la curiosité en ce dernier sens, n'étant attiré que par le nouveau, sans jamais s'attarder nulle part, est évidemment à l'opposé de la contemplation du beau. Il faut relire l'analyse magistrale, inspirée de saint Augustin, que fait de la curiosité Heidegger dans *Sein und Zeit*. La curiosité ne désire pas tant savoir qu'avoir su et jamais ne séjournera où que ce soit. L'avidité de nouveauté trahit à vrai dire un désir de se soustraire, de se dérober. Plus le présent est inauthentique, « plus il fuit », et plus on oublie¹². On en a du reste de nouvelles preuves dans « la société de consommation moderne liquide établie dans la partie riche du globe », si bien décrite par Zygmunt Bauman¹³.

Les génies créateurs font preuve en effet, plutôt, d'une capacité d'émerveillement allant au-delà du commun, laissant à d'autres les banalisations qui suivront. Au témoignage répété de savants contemporains de diverses disciplines, l'univers « ruisselle d'intelligence »¹⁴. « Quelle confiance profonde en l'intelligibilité de l'architecture du monde, écrivait avant eux Einstein, et quelle volonté de comprendre, ne serait-ce qu'une parcelle minuscule de l'intelligence se dévoilant dans le monde, devait animer Kepler et Newton ». Pour lui, la « religiosité » du savant « consiste à s'étonner, à s'extasier devant l'harmonie des lois de la nature dévoilant une intelligence si supérieure que toutes les pensées humaines et toute leur ingéniosité ne peuvent révéler, face à elle, que leur néant dérisoire ». Et même si leur accent est plus personnel encore, les mots suivants d'Einstein à propos de ce qu'il appelait « le mystère de la vie » ont toujours la même portée universelle:

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972, § 36 (p. 170-173); § 68 c (p. 346-347); trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 134-136; 242-243; saint Augustin, *Confessions*, X, xxxv, 54-56.

13 Zygmunt Bauman, *La vie liquide*, traduit de l'anglais par Christophe Rosson, La Rouergue/Chambon, 2006, p. 63 et *passim* ; voir aussi, du même auteur, *L'amour liquide*, trad. Christophe Rosson, La Rouergue/Chambon, 2004, et *Le présent liquide*, trad. Laurent Bury, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

14 Cf. le collectif *Le Savant et la Foi*, Paris, Flammarion, 1989; « Champs », 1991; pour l'expression « l'univers ruisselle d'intelligence », voir p. 9, p. 37 et *passim*.

Auréolée de crainte, cette réalité secrète du mystère constitue aussi la religion. Des hommes reconnaissent alors quelque chose d'impénétrable à leur intelligence mais connaissent les manifestations de cet ordre suprême et de cette Beauté inaltérable. [...] Je ne me lasse pas de contempler le mystère de l'éternité de la vie. Et j'ai l'intuition de la construction extraordinaire de l'être. Même si l'effort pour le comprendre reste disproportionné, je vois la Raison se manifester dans la vie¹⁵.

L'émerveillement qu'exprime ainsi Einstein, c'est bien l'étonnement devant le réel et devant la lumière sensible ou intelligible illuminant ce réel, qui a donné lieu dans l'histoire aux chefs d'œuvre de l'art, la science et la philosophie. Dans les termes de Levinas : « L'étonnement que Platon pose au début de la philosophie est un étonnement devant le naturel et l'intelligible. C'est l'intelligibilité même de la lumière qui est quelque chose d'étonnant : la lumière est doublée de nuit [...] La question d'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté »¹⁶.

On le sait, Einstein n'a justement pas cessé de s'étonner également devant la compréhensibilité de l'univers, en même temps que devant le « hiatus » entre le monde des idées et celui dont nous avons l'expérience par les sens. Le monde des phénomènes sensibles est perpétuellement changeant, cependant que la connaissance scientifique renvoie à du nécessaire et à de l'éternel; les mathématiques et leur succès dans les sciences naturelles incarnent le mieux le paradoxe : comment l'ordre idéal qu'elles expriment – appelé « explication scientifique » – peut-il entretenir de rapport logique avec la perception sensible? On cite fréquemment, à juste titre, cette phrase du mathématicien E. Wigner : « L'énorme utilité des mathématiques en sciences naturelles est quelque chose qui frise le mystérieux et il n'y a pas d'explication rationnelle

15 A. Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. citée, p. 19, p. 20 et p. 10.

16 Voir Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1981, p. 27 sq.; cf. Paul Valéry: « Toute vue des choses qui n'est pas étrange est fausse. Si quelque chose est *réelle*, elle ne peut que perdre de sa réalité en devenant familière. Méditer en philosophe, c'est revenir du familier à l'étrange, et dans l'étrange affronter le réel » (*Tel quel I, Choses tues*, in Œuvres, vol. II, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1960, p. 501).

de cela »¹⁷. L'ordre mathématique a été entrevu comme un accès au divin dès les Pythagoriciens, chez qui science et religion allaient de pair; de même pour Einstein, qui soutenait qu'« un conflit légitime entre la science et la religion ne peut pas exister »¹⁸; et encore, s'agissant de politique : « les équations sont plus importantes pour moi parce que la politique représente le présent, alors qu'une équation est quelque chose d'éternel »¹⁹. Le philosophe Ludwig Wittgenstein écrivait, dans ses Carnets : « Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde. Que ce qui est soit »²⁰.

À quoi il faut ajouter que la conscience du naufrage qui menace constamment toute vie humaine, sur le plan psychologique et spirituel autant que sur le plan physique, n'est pas moins essentielle. Lorsqu'on pressent le naufrage, on se débarrasse de tout le superflu; on jette du lest, visant d'emblée l'essentiel – la vie même.

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. De même les amants doivent-ils chaque jour revivre à neuf leur amour – sans quoi il périt vite. Les chercheurs

17 Cf. la lettre d'Einstein à Maurice Solovine (7 mai 1952) citée dans *Einstein, A Centenary Volume*, ed. by A. French, Harvard University Press, 1979, pp. 270-272 : « La quintessence, c'est le rapport éternellement problématique entre tout le pensé et le vécu (expériences des sens) ». Nous empruntons le mot « hiatus » à Luc Brisson et F. Walter Meyerstein, *Inventer l'Univers*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 8 sq.; E. Wigner, « The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences », in *Communications on Pure and Applied Mathematics in the Natural Sciences*, 13, (1960), p. 2, est cité par Luc Brisson et F. W. Meyerstein, p. 9.

18 Cité par Abraham Pais, « *Subtle is the Lord... The Science and the Life of Albert Einstein* », Oxford University Press, 1982, p. 319; cf. p. 27 et p. 41. Voir en outre Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*, Harvard University Press, 1988, p. 385 sq., et surtout, du même Gerald Holton, *Où est la réalité? Les réponses d'Einstein*, in *Science et synthèse* (collectif), Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 97-140; en particulier p. 119 et p. 134.

19 Cité par Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps*, trad. Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Flammarion, coll. « Champs », p. 222.

20 Ludwig Wittgenstein, *Carnets 1914/1916*, trad. Gilles Granger, Gallimard, Paris, 1971, p. 159 ».

doivent constamment repenser les questions qui les animent – sans quoi ils basculent vite outre-tombe en tant que chercheurs. Il en va de même pour les arts, où la poésie, par exemple, s'avère, dans les termes profonds de Fernand Dumont, « une sorte de resurgissement continuuel de l'instant qui doit à mon avis renoncer à aller plus loin que l'instant, puisque la poésie c'est le langage qui recommence sans cesse »²¹.

On le voit, le point de départ peut parfois s'avérer si vital qu'il devient indépassable. Rien de surprenant à ce que le thème de l'origine, des commencements, de l'archê (mot grec signifiant à la fois « commencement et commandement ») réapparaisse partout. Ce que rend bien le proverbe grec, « le commencement est plus que la moitié du tout », que citent à diverses reprises Platon et Aristote. Pour comprendre une réalité, rien de mieux, en un mot, que de la voir procéder, découler de son principe, d'en observer la genèse, le devenir. On ne connaît pas une rivière, un fleuve tant qu'on en ignore la source. Les exemples abondent dans la quête de connaissance. Ainsi par exemple, qu'elle soit vraie ou fausse, la théorie du Big Bang répond au besoin de percer un peu mieux le mystère du cosmos en tentant de s'emparer en quelque sorte de son point de départ temporel. Comment, pour les mêmes raisons, est apparue la vie? On peut citer également la théorie de l'évolution des espèces destinée à permettre de cerner davantage, ici encore, ce qu'est l'être humain, en scrutant l'origine des espèces, comme le proclame le titre même du chef d'œuvre de Charles Darwin. Ou encore les différentes tentatives de remonter à l'enfance, aux premiers moments de la vie, aux premiers contacts avec le monde, avec autrui, l'exploration de la naissance des sociétés, de l'invention du politique, dans le même dessein. Un exemple non moins significatif est fourni par la politique, justement, où l'on sent aujourd'hui le besoin de revenir à la case départ en tant de pays : Qu'est-ce en vérité que la démocratie? Qu'est-ce que la justice et l'équité? Où commencent et où finissent les droits fondamentaux? La liste des questions semblables est longue.

21 Fernand Dumont, *Un témoin de l'homme. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 2000, p. 80.

Le « commencement » a en outre un sens plus profond. Celui de : où commence la pensée de chacune et chacun de nous lorsque nous réfléchissons ouvertement, librement. Et quoi de plus urgent à ce moment-là, non pas au sens de l'immédiat, mais bien plutôt de ce qui presse au niveau de nos existences mêmes, de leur sens, que des questions comme : « What is it all about? » (Whitehead). Pourquoi tout ceci, ce monde, ce cosmos? Comment cela a-t-il pu advenir? Ou plus radicalement encore, l'être tout court : « Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'Être? » (Aristote)²². Et celle encore de mon être : « qui suisje? », le « Connais-toi toi-même ». Dans *La civilisation inconsciente*, John R. Saul citait avec raison le mot de Jean de Salisbury, « Quoi de plus méprisable que celui qui dédaigne la connaissance de lui-même », et l'appliquait à la société dans son ensemble : « Quoi de plus méprisable, en effet, qu'une civilisation qui dédaigne la connaissance d'elle-même? »²³. Des décisions très graves, comme celle du suicide, par exemple, chez nos jeunes en particulier, sont prises en fonction de réponses ou d'absence de réponses à de telles questions. Rien n'est moins banal ni ne tire plus à conséquence que les questions liées au sens de la vie et de la mort.

Certaines histoires dont les héros, frappés d'amnésie, ont oublié jusqu'à leur propre nom, évoquent l'oubli si fréquent, chez nous humains, de qui nous sommes. Car nous ne cessons d'amasser, au-dessus de nos impressions vraies, les traces des buts immédiats qui nous détournent de nous-mêmes, occultant l'immense édifice des vies diverses – vies des sens, de l'intelligence, l'affectivité, la mémoire, l'imagination – que nous menons parallèlement en notre for intérieur, de manière largement inconsciente, mais dont la croissance et le déploiement trouvent dans les arts et les humanités, et par excellence en philosophie, des manifestations d'autant plus précieuses.

22 « Philosophy asks the simple question: what is it all about? », A. N. Whitehead, « Remarks », in *Philosophical Review* 46 (1937), p. 178; Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 b 2-4, trad. Tricot.

23 John R. Saul, *La civilisation inconsciente*, trad. Sylviane Lamoine, Paris, Payot, 1997, p. 7 sq.

L'idée chaque fois suggérée est donc que l'être humain n'est pas dans la réalité, n'a pas proprement vécu sa vie, sa liberté, tant qu'il ne s'est interrogé, étonné, émerveillé — ou éveillé tout simplement : c'est la même chose. Mais éveillé au juste à quoi? Le mot même de philosophie suggère d'entrée de jeu un début de réponse à tout le moins – ce mot grec *philosophia*, que nous transcrivons tel quel dans nos langues modernes – puisqu'il signifie amour d'abord, mais en spécifiant « de la sagesse », c'est-à-dire « des questions ultimes ».

En revanche, « certains philosophes (ou ce que vous voulez les appeler) souffrent, notait Ludwig Wittgenstein, de ce qu'on peut appeler 'une perte de problèmes'. Alors tout leur semble tout à fait simple, il ne semble exister plus de problèmes profonds, le monde devient large et plat et perd toute profondeur, et ce qu'ils écrivent devient infiniment superficiel et trivial (*unendlich seicht und trivial*). Russell et H. G. Wells souffrent de cela » (Zettel, §456).

La différence entre le sophiste et le philosophe est dès lors démarquée. La figure de Socrate s'inscrit radicalement en faux contre les sophistes sur ces deux plans – de l'amour et de la sagesse. C'est clair au début du *Phèdre* de Platon. Il ne faut pas aimer, disent les sophistes, car l'amour rend vulnérable, fait souffrir etc. Et c'est d'autre part le succès immédiat qu'il faut viser – la « sagesse » c'est trop « long », trop « exigeant ». Socrate, en revanche, cherche inlassablement à comprendre, cherche le sens de la vie, et il aime passionnément cette recherche. La philosophie est un *erôs* dira même le *Banquet* de Platon, à savoir un amour passionné de la sagesse, où sont engagées, en somme, les deux dimensions de l'être humain qui définissent avant tout sa dignité particulière, l'intelligence et l'affectivité.

« Des questions ultimes », avons-nous dit. Or aussitôt qu'on dit « ultime », on fait intervenir l'idée de « totalité ». Marcel Conche l'a fort bien marqué, à nouveau, de nos jours : « La philosophie, comme métaphysique, a affaire au Tout de la réalité. Or, le Tout est ce à quoi la science ne peut avoir affaire : elle ne connaît que telle

ou telle classe de corps ou de phénomènes, des domaines partiels »²⁴. De même Wittgenstein : « Le philosophe n'est pas le citoyen d'un canton de la pensée. C'est ce qui fait de lui un philosophe » (Zettel, §455). Vittorio Hösle insiste à son tour que « l'on appelle philosophie la recherche du tout et de l'un qui permettent d'aplanir les déchirements de la conscience d'une époque ». Car la contrainte à la spécialisation cause des torts immenses. Le gestionnaire qui ne pense qu'en chiffres, le généticien dont les connaissances en écologie sont dépassées par celles de n'importe quel collégien, l'interniste qui ne sait rien des lois de la psyché humaine – « tous ces spécialistes sont des dangers pour l'humanité ». Il appartient à la philosophie de déterminer la place des sciences particulières « dans le tout du savoir, place qu'en tant que sciences particulières, elles ne peuvent pas apercevoir »²⁵.

Oui mais, dira-t-on, personne ne peut aujourd'hui embrasser d'un regard une synthèse du savoir, tant il évolue de façon exponentielle. Et on voit mal aussi une communauté intersubjective de chercheurs parvenir à séparer, pour ainsi dire, l'essentiel de l'inessentiel – à supposer qu'une telle communauté puisse même être constituée. N'y a-t-il pas là une difficulté majeure?

Cette difficulté offre cependant du même coup la piste d'une réponse, car ce qui met utilement en relief le sens du mot « tout » ici, c'est ce que Whitehead appelait la « fallacy of misplaced concreteness », le « paralogsme du concret mal placé », ou encore, « la localisation fallacieuse du concret ». On rappelle depuis au moins Hegel que « concret » vient de *concrescere*, « croître ensemble ». Qu'est-ce à dire? On parvient à l'abstrait en isolant un aspect du concret. L'arbre réel ne peut exister sans air, sans eau, terre, rayons solaires, sève et le reste; son devenir n'a de cesse qu'à sa mort; il s'auto constitue, pour ainsi dire, ses parties produisant les autres et réciproquement, comme l'a admirablement fait ressortir Kant : « Un produit organisé de la nature, écrit-il, est un produit dans lequel tout est fin et réciproquement aussi

24 Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 118.

25 Vittorio Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, traduit par Marc Géraud, Paris, Théétète éditions, 2004, p. 12-14.

moyen »; un arbre, par exemple, ne produit pas seulement un autre arbre, mais il « se produit aussi lui-même comme individu »; dans un « produit de la nature, chaque partie, de même qu'elle n'existe que par toutes les autres, est également pensée comme existant pour les autres et pour le tout »; c'est pourquoi « on la conçoit comme produisant les autres parties (chacune produisant donc les autres et réciproquement), ne ressemblant à aucun instrument de l'art »; dans le cas, en effet, d'un artefact comme une montre, en revanche, « une partie est certes là pour l'autre, mais elle n'est pas là par cette autre partie »²⁶.

Le tout concret vivant est ainsi irréductible à ses parties : la branche coupée de l'arbre n'est pas plus une branche qu'une main séparée d'un corps humain vivant n'est une main; le tout est dans la partie : chaque fois celle-ci présuppose la totalité; de sorte que si l'on tente de considérer la partie en omettant le tout, on considère aussitôt tout autre chose. Toute abstraction, toute réduction, confine à l'irréel dès qu'on la prend pour du concret.

Dans la vie ordinaire aussi bien : saisie dans son immédiateté spontanée, notre vie quotidienne est souvent abstraite, par manque de référence à quelque sens global. Le « particulier » isolé est forcément « abstrait ». Rien de plus abstrait et désastreux, par suite, que le pragmatisme à court terme, « utopie de l'immédiat » (George Steiner); une des leçons de l'étude intelligente de l'histoire — politique, notamment, où c'est écrit en plus grosses lettres, dirait Platon — réside dans le répertoire qu'elle offre de désastres causés par des visions étroites érigées en impératifs immédiats, soi-disant « pratiques ».

L'illusion en question adopte une figure théorique quand le neurologue, par exemple, déduit de la proposition vraie « l'être humain est un système nerveux », cette conclusion fautive : « l'être humain n'est qu'un système nerveux ». Ses figures pratiques ne sont pas moins omniprésentes, la plus cruelle étant sans doute celle que dénonce magnifiquement Amin Maalouf. Elle consiste – pour justifier les

26 Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, II. *Analytique du jugement téléologique*, §64, 65 et 66, trad. Jean-Marie Vaysse, Paris, Gallimard, 1985, « Folio », p. 332-341.

massacres ou toute autre forme de violence faite à autrui voire à soi-même – à substituer à l'individu concret l'une de ses appartenances : identité ethnique, nationale, religieuse, etc. Réduire l'identité à une seule appartenance installe les humains « dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire », dans une vision biaisée et distordue. Chacune de nos nombreuses appartenances nous relie à un grand nombre de personnes; mais aucune personne au monde ne partage toutes mes appartenances, ni même une grande partie de celles-ci. Chaque personne, sans exception aucune, est dotée d'une identité composite : complexe, unique, irremplaçable, ne se confondant avec aucune autre. Qui plus est, l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se transforme tout au long de l'existence. C'est ce concret de la vie de chacune et de chacun qu'occultent les passions destructrices, en substituant aux personnes des étiquettes, en réduisant l'individu à une entité abstraite²⁷. Ce ne sont pas des « symboles » mais des personnes qu'on a assassinées un certain 11 septembre – et combien de fois depuis.

Chaque science doit, en bonne méthode, se confiner à un groupe précis d'abstractions, à la considération exclusive, par exemple, des figures, des nombres, des symboles et de leurs relations en mathématiques. Si fondée qu'elle soit à procéder ainsi, elle a dû pour cela faire abstraction au préalable du reste des choses. Dans la mesure toutefois où ce qui a été exclu importe à l'expérience et à la vie humaines, les modes de pensée propres à chaque science ou à chaque technique – on ne vérifie pas un énoncé biologique comme on vérifie un énoncé mathématique, et ainsi de suite pour chaque autre discipline, chaque expertise –, ne sont pas aptes à répondre aux questions complexes de l'expérience humaine concrète. Encore moins aux nouvelles questions que pose la mondialisation. On entrevoit à nouveau ici la nécessité de la philosophie.

Tout ce qui nous est possible sur le plan technique est-il souhaitable? Le développement technologique doit-il s'accompagner d'un sous-développement éthique? Qui planifie l'avenir de l'humanité et qui

27 Cf. Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998; Le Livre de Poche, 2001.

détermine les buts de celle-ci? L'expert? La question est : l'expert en quoi? À vrai dire, les possibilités actuelles de la technoscience donnent une urgence accrue et un relief nouveau à la question fondamentale : qu'est-ce que l'être humain? Rien de moins que l'aménagement par l'être humain de sa propre humanité en dépend.

Edgar Morin a su dénoncer avec vigueur les catastrophes économiques et humaines causées par la « fausse rationalité, c'est-à-dire la rationalisation abstraite et unidimensionnelle » d'une « pensée technocratique » qui se révèle « incapable de comprendre le vivant et l'humain tout en se croyant la seule rationnelle ». Le XXe siècle a en effet, écrit-il, « produit une nouvelle cécité aux problèmes globaux, fondamentaux et complexes, et cette cécité a pu générer d'innombrables erreurs et illusions, et d'abord chez les scientifiques, techniciens, spécialistes. Pourquoi? Parce que sont méconnus les principes majeurs d'une connaissance pertinente. La parcellarisation et la compartimentation des savoirs rendent incapable de saisir 'ce qui est tissé ensemble'. Le nouveau siècle ne devrait-il pas s'affranchir d'une rationalité mutilée et mutilante afin que l'esprit humain puisse enfin la contrôler? »²⁸.

Répetons-le, rien n'est plus faux, et néfaste, qu'une vue parcellaire, abstraite par conséquent, de la vie et de l'être, de l'être humain en particulier, qui se fait réductrice. Si merveilleuse qu'elle puisse se révéler en elle-même, dès qu'elle s'isole et se porte à l'absolu, la vision du spécialiste, quel qu'il soit, s'entache d'erreur. Depuis Pythagore, des philosophes se sont reconnu la tâche de reconduire le regard vers la totalité, le tout concret, lieu de vérité et lieu inéluctable de décision. On se souvient du résumé plein d'esprit que fait Cicéron des débuts de la philosophie dans les Tusculanes, où il rapporte que Léon, prince de Philonte, « émerveillé de son intelligence et de son éloquence » aurait demandé à Pythagore « quelle était la science dont il se réclamait spécialement, et voilà que Pythagore aurait répondu qu'en fait de spécialité il n'en avait aucune, mais qu'il était philosophe ». Certains individus sont « passionnés pour la sagesse, car tel est le sens de philosophe », ajoute-t-il plus loin, et de même qu'aux jeux olympiques

28 Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 2000, p. 47.

l'attitude la plus noble (liberalissimum) est « celle du spectateur qui ne cherche aucun profit personnel, ainsi dans la vie la contemplation et l'étude de la nature l'emportent de beaucoup sur tous les autres genres d'activité »²⁹.

Cet aspect du désir humain est capital. Pour le Platon du Banquet, la philosophie est un erôs, attiré en dernière instance par la Beauté même. La Métaphysique d'Aristote s'ouvre sur ces mots : « Tous les hommes désirent (oregontai) naturellement savoir (eidenai); ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles »³⁰. Nous aimons voir pour voir, par les yeux de l'esprit comme par ceux du corps. C'est d'ailleurs ce qui explique la joie sur laquelle insistent les fragments du Protreptique cités plus haut.

La philosophie se révèle ainsi d'emblée libre et désintéressée. Elle ne sert rien, n'est inféodée à aucun profit autre que la pure connaissance. Nous, Occidentaux, avons au reste beaucoup à apprendre des sagesse orientales à cet égard, notamment du Tao-te king dont j'ai déjà dit mot. Le thème de l'éveil est de fait central aussi dans les sagesse orientales. Bodhi signifie « éveil », et Bouddha « l'Éveillé ». Le non-réveil et l'ignorance vont de pair. Mâyâ, qui signifie littéralement « illusion, tromperie, apparence », est un principe universel de la philosophie du Vedânta. En tant qu'illusion cosmique et ignorance, la mâyâ jette un voile qui ne laisse percevoir que la multiplicité et non la réalité et l'unité de l'univers, à laquelle il faut justement s'éveiller. On peut certes discerner des différences parmi les philosophes d'Orient ou d'Occident lorsqu'il s'agit de déterminer à quoi plus précisément il doit y avoir éveil d'abord, mais l'éveil est pour tous et, pour cause, essentiel³¹.

29 Cicéron, *Tusculanes*, livre V, iii, 9, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

30 Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 980 a 1-4 (trad. Tricot).

31 Cf. mon livre *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, PUF, 2000, p.63, dont je reprends ici quelques propos. Sur le non-réveil et l'ignorance, cf. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963, p. 400; sur la mâyâ dans le développement des philosophies védantiques, Madeleine Biardeau, "Philosophies de l'Inde", dans *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1969, p. 233 sq.; voir également les rapprochements opérés par Mircea Eliade dans *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957; coll. « Idées », 1972, p. 60-77.

Parler ainsi du tout, comme déjà Pythagore, ou de la complexité (étymologiquement, « ce qui est tissé ensemble »), voire de la priorité absolue qu'il importe d'accorder à la recherche fondamentale authentique dans tous les domaines, ne doit pas pour autant servir à occulter la dimension éminemment pratique de la theôria – théorie ou contemplation. Car il y a en fait une anticipation du tout en toute décision, en toute action, une anticipation qui précède et englobe toutes les schématisations particulières³². C'est ce que fit bien voir Socrate qui, « le premier, continue Cicéron, invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises. La complexité de sa méthode de controverse, la diversité des sujets traités, et l'étendue même de son génie, immortalisé dans les écrits de Platon qui en ont fixé le souvenir, entraînèrent la création de nombreuses écoles dont les opinions divergeaient³³ ».

Or cette dimension éminemment pratique du savoir est rendue manifeste avant tout par les ennemis de la philosophie. L'exemple classique, inépuisable, est encore celui de Socrate, dont la condamnation et la mise à mort par les Athéniens réfutent le vieux ridicule élevé contre la philosophie comme n'étant que « Nuées » – le titre de la comédie d'Aristophane, dont Socrate était une cible – puisqu'elles démontrent sa portée universelle, sa gravité, aux yeux de la cité. En supprimant ou en réduisant au silence, de manière plus ou moins sophistiquée, parfois extrêmement brutale, tous ceux et celles qui sont comparables à Socrate, les régimes totalitaires et les démagogies font la preuve chaque fois qu'ils redoutent en fait par-dessus tout, à juste titre, le pouvoir immense de la recherche du vrai. Ils font ainsi ressortir, du même coup, le lien profond unissant l'une à l'autre la liberté et la vérité. Car la flatterie qui définit essentiellement toutes les démagogies maintient celles et ceux qu'elle vise dans la dépendance de celles et ceux qui parlent – ou contrôlent la parole, aujourd'hui les médias, la propagande sous

32 Cf. H. G. Gadamer, *La philosophie dans la société moderne*, in *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 8-12.

33 Cicéron, *Tusculanes*, V, iv, 10 et 11.

toutes ses formes. Ainsi que l'a admirablement mis en lumière Michel Foucault, la vérité qui passe dans la parrhêsia – c'est-à-dire l'anti-flatterie, le franc-parler d'un Socrate, par exemple – « scelle, assure, garantit l'autonomie de l'autre, de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l'a prononcée ». Pourquoi donc ? « Précisément, parce que le discours de l'autre a été vrai »³⁴.

L'indignation

Ce que fait entendre le cri d'Électre dans les Choéphores d'Eschyle, « Du fond des injustices, je crie la justice! » (398), c'est bien plutôt un sentiment profond, celui de l'indignation. Comment, dans un premier temps, définir l'indignation? Ici encore, la voie des opposés s'offre comme un premier guide. Ainsi que l'a bien perçu Jean-François Mattéi, « le plus méprisable des hommes est celui qui vit sans indignation »³⁵. 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 yeux »³⁶.

34 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 362-363; sur Socrate, cf. p. 6-10.

35 Jean-François Mattéi, *De l'indignation*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005, p.28. Je dois beaucoup à cet ouvrage, comme on pourra le constater.

36 Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Marthe Robert, Paris, Le Club Français du Livre, 1958; Union générale d'éditions, 10/18, p. 16-17.

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 hommes »³⁷. On peut rapprocher ces remarques de l'observation d'Aristote selon laquelle « les personnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation, car il n'est rien qu'elles croient mériter »³⁸.

Bref, l'opposé de l'indignation, c'est le nihilisme, c'est l'indifférence. Qu'est-ce dès lors que l'indignation, par contre? Avec « l'exquise acuité » que lui reconnaît le grand sociologue polonais Zygmunt Bauman, Aristote a défini l'indignation en des termes très éclairants pour nous encore aujourd'hui. En voici quelques éléments, tirés d'abord de son traité des passions, au deuxième livre de la Rhétorique :

D'un côté, ce qui s'oppose le plus au fait d'avoir pitié (to eleein) est ce que l'on appelle indignation (to nemesan). Car le fait d'éprouver de la souffrance face à des échecs immérités est l'opposé, d'une certaine manière, du fait d'en éprouver devant des succès immérités, et cela émane du même caractère. Et ces deux passions (pathê) sont le propre du caractère d'un homme de bien. Il est de notre devoir en effet de compatir et d'avoir pitié face à ceux qui échouent sans l'avoir mérité, et de nous indigner devant ceux qui réussissent indûment, car ce qui se passe en contradiction avec le mérite est injuste, c'est la raison pour laquelle nous prêtons l'indignation (to nemesan) aux dieux (1386 b 8-15).

Il importe de noter que ce qui correspond ici au mot « immérité » des traducteurs est le mot grec anaxios, « indigne », « indu », qui n'a par conséquent pas du tout les connotations que pourrait avoir le mot « mérite » pour nous aujourd'hui, dans un contexte de « méritocratie ». Il s'agit en fait de l'antonyme d'axios, « digne ». Le lien entre la dignité humaine et l'indignation est ainsi patent dans les termes grecs déjà.

37 Jean-François Mattéi, *loc. cit.*

38 Aristote, *Rhétorique*, II, 9, 1387 b 13-15, trad. Pierre Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007.

Aristote poursuit en expliquant la différence entre l'indignation et l'envie, qui est évidemment tout autre chose, car il s'agit alors « non du succès de quelqu'un qui ne le mérite pas, mais du succès de notre égal ou de notre semblable (1398 b 18-19) ». Il remarque en outre qu'on est soi-même enclin à l'indignation « si l'on est bon et honnête, car on a un bon jugement et l'on déteste les injustices » (1387 b 8-9)³⁹. Je ne résiste pas à citer également ce passage de l'Éthique à Nicomaque : « La juste indignation est un juste milieu entre l'envie et la joie maligne, toutes dispositions qui ont pour domaine la peine et le plaisir résultant de ce qui advient au prochain. L'indigné, tout d'abord, s'attriste de ceux qui ont une bonne fortune imméritée. L'envieux, allant plus loin, s'attriste de tous les succès. Le malveillant, bien loin de s'affliger des revers d'autrui, va jusqu'à s'en réjouir » (EN, II, 7, 1108 b 1-6, trad. Gauthier et Jolif légèrement modifiée). Et cet autre passage de l'Éthique à Eudème, cette fois, à propos de « l'homme qui exagère en ne s'affligeant même pas devant ceux qui sont indignes de prospérer, mais qui cède à la facilité, comme les gloutons devant la nourriture » (EE, II, 3, 1221 a 40 – b 3, trad. Vianney Décarie). Voilà bien le « dernier homme » avant la lettre, pour ainsi dire.

Bref, pour le dire en peu de mots et en faisant appel à un exemple actuel, la pitié et l'indignation sembleraient avoir en commun le caractère indu de la peine qu'ils nous causent, mais dans un cas c'est l'échec qui est indu, dans l'autre, c'est le succès. Face à l'accroissement exponentiel de la richesse matérielle de certains sur notre planète, et à l'appauvrissement correspondant de ses autres habitants, individus et nations, nous éprouvons de la compassion pour les pauvres et de l'indignation devant les richesses injustement acquises des autres. Je dis injustement, dans la mesure où cet enrichissement provient de la cupidité des uns, qui génère l'appauvrissement des autres, causant des inégalités de plus en plus insoutenables. La réussite des rapaces est une indignité faite à la justice.

Tout cela est vrai, mais je crois qu'il faut remonter plus loin et ne pas craindre d'affirmer bien plus encore, à savoir que le sentiment de

³⁹Aristote, *Rhétorique*, II, 9, trad. citée.

révolte devant l'injustice est le principe moral par excellence. Albert Camus a pressenti l'essentiel en parlant d'« étonnement angoissé » et en prédisant : « L'indignation sera de tous les temps. Nous le savons maintenant »⁴⁰. Un sage d'origine indienne, Krishnamurti, apporte une précision importante : « La révolte est de deux sortes : il y a la révolte violente qui n'est qu'une réaction inintelligente contre l'ordre existant, et la profonde révolte psychologique de l'intelligence. [...] La révolte intelligente n'est pas une réaction : elle accompagne la connaissance de soi, cette connaissance qui est perception aiguë de nos pensées et de nos sentiments »⁴¹.

Le sentiment d'indignation précède le concept de dignité et marque l'éclosion de la conscience morale. Comme le résume excellemment Éric Fiat, « un homme qui se conduit mal est indigne de sa dignité, voilà tout. [...] Mais précisément, si nous jugeons sa conduite indigne, c'est à l'aune de cette dignité ontologique que nous lui conférons »⁴². L'ardeur du sentiment devant l'injustice faite à la dignité humaine précipite la formation de la conscience. « On ne trouve ces raisons que parce que cela choque », remarquait Pascal avec justesse. Le sentiment « agit en un instant et est toujours prêt à agir », ajoutait-il⁴³, retrouvant en quelque sorte l'intuition de Platon sur l'éclair de l'instantané, to exaiphnes (cf. Platon, Parménide, 156 d-e), l'instant où tout se retourne et où tout se renoue, que de grands néoplatoniciens (notamment Proclus) ont interprété comme le propre de l'âme. Le rappel soudain du bien dans l'indignation, lorsque nous sommes confrontés à une injustice, jaillit comme un éclair qui illumine.

Si la recherche de la vérité s'amorce dans l'étonnement, celle de la justice obéit ainsi à l'ébranlement de l'indignation. On peut discerner en somme deux modalités de l'exaiphnês, de l'instantané dans l'âme.

40 Albert Camus, *Préface à « L'Espagne libre », Actuelles I, Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, respectivement p. 1605 et 1607.

41 Krishnamurti, *De l'éducation*, trad. Carlo Suarès, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé Éditeurs, 1965, p. 2-3.

42 Éric Fiat, *Grandeurs et misères des hommes. Petit traité de la dignité*, Paris, Larousse, 2010, p. 23. C'est l'auteur qui souligne.

43 Pascal, *Pensées*, respectivement B 276; L983; et B 683; L. 565.

Oui, la philosophie est un éveil, comme l'ont si bien vu Héraclite et Socrate pour commencer, mais sous deux formes, l'étonnement et l'indignation, cette dernière pouvant être décrite comme l'épreuve du bien, où l'on s'indigne en somme que le bien ne soit pas. Un nouveau commencement s'instaure dès lors, celui de l'éthique et du politique. Cela sautera aux yeux de Platon, bouleversé d'indignation devant la mise à mort par la démocratie athénienne du « plus juste des hommes », Socrate, ainsi que l'atteste la Septième Lettre.

Il importe cependant au plus haut point d'être sensible du même coup à ce que cette découverte de la conscience morale implique de tragique, dans le cas d'un Socrate par exemple. Pierre Vadeboncœur l'a marqué avec profondeur, le bavardage soi-disant postmoderne tente de dissoudre la difficulté du bien en conviant l'humanité à la facilité, « dans une sorte d'abolition des contraires ». On s'enfonce ainsi dans l'avenir, mais en régressant vers l'immaturité. Ce qui doit mettre fin toutefois à ce bavardage, c'est la tragédie, dont la figure est « inséparable de celle du bien »⁴⁴.

Or nous devons à Hegel, dans ses leçons sur Socrate, une analyse particulièrement pénétrante de cette dimension tragique. « Dans le tragique véritable, il faut que des deux côtés les puissances morales qui entrent en collision soient des puissances légitimes; tel est le destin de Socrate ». Son sort est le résultat du conflit de deux indignations légitimes, du moins en apparence. Et Hegel d'ajouter :

Son destin n'est pas purement personnel, ce n'est pas seulement son destin romantique individuel; c'est la tragédie d'Athènes, la tragédie de la Grèce qui se joue, qui est représentée en lui. Il y a ici deux puissances qui s'affrontent. L'une est de droit divin, la coutume naïve, – la vertu, la religion, qui sont identiques à la volonté, – à la volonté de vivre d'une vie libre, noble, morale dans les lois de son pays [...]. L'autre principe est au contraire le droit non moins divin de la conscience, le droit du savoir [...]. C'est le principe universel de la philosophie pour tous les

44 Pierre Vadeboncœur, *L'humanité improvisée*, Montréal, Bellarmin, coll. « Essentiel », 2000, p. 177-183.

*temps qui suivront. Ce sont ces deux principes que nous voyons entrer en collision dans la vie et dans la philosophie de Socrate*⁴⁵.

Le point central, on le voit, c'est l'universel qui se découvre dans la conscience individuelle et qui en explique la puissance et, aux yeux de certains, la menace. Ceci est fort bien rendu par Hegel encore dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « Il enseignait que l'homme devait trouver et reconnaître en lui-même ce qui est juste et bien et que par sa nature ce juste et ce bien est universel ». Il ne s'agit donc pas de la transgression d'un seul individu, les Athéniens y étaient eux-mêmes impliqués. Et revient ici de nouveau chez Hegel la formule : « hautement tragique »⁴⁶.

Jean-François Mattéi fait état de quantité de grandes figures modernes chez qui l'indignation s'est avérée un moteur premier, pour ainsi dire, ou a en tout cas joué un rôle capital; ainsi Jonathan Swift, Jean-Jacques Rousseau, Victor Hugo, Chateaubriand, Baudelaire, Edgar Poe, Balzac, Flaubert, Adam Smith, Dostoïevski, et tant d'autres. La citation de Juvénal, si *natura negat, facit indignatio uersum*, « à défaut de génie, c'est l'indignation qui fait les vers » (*Satires*, I, 79), rend bien l'esprit de son chef-d'œuvre. Son écho sans doute le plus célèbre dans la littérature se trouve dans l'introduction des *Châtiments*, de Victor Hugo, « Nox », ix : « Toi qu'aimait Juvénal gonflé de lave ardente/Toi dont la clarté luit dans l'œil fixe de Dante, /Muse Indignation, viens! » Le roman entier *Les Misérables* est un immense cri d'indignation où on lit, par exemple, les justes propos que voici : « La colère peut être folle ou absurde; on peut être irrité à tort; on n'est indigné que lorsqu'on a raison au fond par quelque côté. Jean Valjean se sentait indigné »⁴⁷. Et c'est ce texte magistral d'Émile Zola qu'est *J'accuse*. La vérité en marche qui aura permis que justice soit finalement rendue à Dreyfus, après bien

45 G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 2, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1971, p. 278.

46 G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », p. 205-206.

47 *Les Misérables*, première partie, livre II, « La chute », VII, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 95.

des pénibles péripéties. « Aucune puissance humaine ne peut arrêter la vérité en marche », avait écrit Zola dans *J'accuse*⁴⁸.

On aura pu entrevoir que l'indignation ne doit pas être confondue avec la colère, qui est, elle, un appétit de vengeance visant des individus et suscitant bien plutôt la violence. Ce n'est nullement le cas de l'indignation, qui est non-violente et beaucoup plus efficace; les exemples que j'ai cités l'illustrent abondamment. Gandhi, Mandela, Martin Luther King, Mère Teresa, Vaclav Havel, pour ne mentionner qu'eux, l'ont démontré à neuf au vingtième siècle. La toute première condition préalable, pour un réveil efficace en présence des fléaux politiques, sociaux et culturels qui marquent notre temps, demeure l'indignation.

Auteur de nombreux essais philosophiques, Thomas de Koninck a longtemps enseigné à la Faculté de philosophie de l'Université Laval.

48 Émile Zola, *J'accuse. La vérité en marche*, Paris, J.-J. Pauvert, coll. « Libertés », 1965, p. 222.