

**UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI**

**Que taire? De l'ex-pression de soi à la contenance performative:  
Une approche sino-herméneutique de la formation du sujet éthique**

**MÉMOIRE**

**PRÉSENTÉ À**

**L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI**

**comme exigence partielle de**

**la maîtrise en étude des pratiques psychosociales**

**PAR**

**ERIK BORDELEAU**

**JUIN 2004**

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI  
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

*À mon père  
Un formateur exemplaire*

## RÉSUMÉ

La manière dont la culture du thérapeutique nous amène à parler de nous-mêmes est peut-être beaucoup plus problématique qu'il nous est normalement tenu de croire. Les idéaux d'expression et d'épanouissement de soi, alliés à des méthodes d'analyse psychothérapeutiques, tendent à engendrer des modes de subjectivation desquels nous devenons incapables de nous dégager, faute de pouvoir faire l'expérience d'une participation authentique à la « gestation du monde » (Cheng), c'est-à-dire à la dimension performative et transindividuelle de l'existence. Ce processus d'atomisation du social est incompatible avec les exigences propres à la formation du sujet éthique. Pour faire œuvre de soi, pour se former en tant que sujet éthique, la part des autres est primordiale: pas d'expertise éthique qui n'implique la participation à une communauté, à une « tradition bien structurée » (Varela).

Une réflexion éthique pertinente à notre époque (qui ne s'en tient pas à déplorer la dissolution des solidarités) me semble devoir se fonder sur une remise en question du rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne. Pour Foucault,

L'accès à une vérité n'est pas suspendu, pour le sujet moderne, à l'effet d'un travail intérieur d'ordre éthique. (...) Dans la spiritualité antique, c'est à partir d'une transformation de son être que le sujet peut prétendre à la vérité.

La métaphore du « faire œuvre de soi » ouvre un horizon inédit pour penser la formation du sujet éthique hors des limites du discours thérapeutique contemporain. Jusqu'où peut-on pousser cette métaphore du « faire œuvre de soi » dans le sens d'une expérience du vide constitutive de la formation du sujet éthique? En développant une approche sino-herméneutique de la formation du sujet éthique, nous espérons offrir une voie de dépassement au psychologisme omniprésent et bon marché qui obstrue notre accès à la spiritualité.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iii
TABLE DES MATIÈRES .....	iv
INTRODUCTION.....	1
PARTIE I .....	4
CHAPITRE 1	
OUTILS MÉTHODOLOGIQUES.....	5
Quelle pratique psychosociale pour le philosophe de formation? .....	5
La question de la formation du sujet éthique .....	6
« Quand dire, c'est faire » : l'écriture comme pratique d'auto-formation .....	7
La lecture comme formation .....	10
L'enseignement comme pratique de formation.....	12
CHAPITRE 2	
PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE.....	14
« Nous sommes tous malades de notre complaisance à nous dire » .....	14
L'émergence d'une culture du thérapeutique.....	15
Quelle scientificité pour le discours thérapeutique contemporain? .....	18
Pour une remise en question du rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne .....	21
La dimension performative de l'existence .....	23
Faire œuvre de soi .....	25
Pertinence immunitaire .....	26
Problème de recherche .....	30
Question de recherche .....	30
Objectifs de recherche.....	30
CHAPITRE 3	
CADRE ÉPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE .....	31
Un <i>dao</i> pour marcher .....	32
L'herméneutique et l'expérience de l'art .....	35
L'herméneutique: une pensée qui répond .....	37
Terrain de recherche.....	40

PARTIE II : UN ESSAI DE MISE AU MONDE.....	43
CHAPITRE 4	
PRÉAMBULE.....	45
CHAPITRE 5	
INTRODUCTION.....	49
Du style inhérent à toute production éthique .....	49
« Le mot le plus silencieux fonde la communauté » .....	51
Que taire? Pour être là.....	53
« Marche ta parole ».....	56
Il était une fois dans l'est... ..	57
Un <i>dao</i> pour marcher .....	58
Le fond organique de la spiritualité chinoise .....	61
Une éthique de l'immanence.....	63
Résonance et possibilité d'harmonie.....	64
Que taire? Pour œuvrer .....	67
L'implicitement vôtre.....	70
CHAPITRE 6	
EX-PRESSION DE SOI ET THÉRAPIE .....	74
<i>Thérapeuin</i> : la fonction thérapeutique de la philosophie antique .....	74
Si l'âme est un résidu, Dieu n'était-il donc qu'une poubelle? .....	77
Le moment cartésien .....	80
La fosse identitaire ou le cas Zeno .....	83
« Je suis heureux », dit-il.....	87
CHAPITRE 7	
INTERLUDE MÉDIÉVAL .....	92
Le nuage d'inconnaissance .....	92
CHAPITRE 8	
NIETZSCHE PERFORMATIF .....	97
La mort de Dieu et la pragmatique de la transformation humaine.....	98
Juridiction atomique (et froide comme un réacteur éteint) .....	106
La langue de l'être et le temps du devenir .....	119
CHAPITRE 9	
POUR UNE ÉTHOPOÏÉTIQUE DE LA CONTENANCE.....	129
La manière qui nous engendre .....	129
Proust dans le vif de l'anonymat.....	135

Faire œuvre de soi: la part de l'Autre.....	144
La forme cachée du quotidien.....	151
Le silence sans secret du sage chinois.....	154
La contenance de l'être-là.....	163
PARTIE III.....	179
CHAPITRE 10	
INTERACTIONS.....	180
« Pour qui je me prends? Faire œuvre de soi: la part des autres ».....	181
La philosophie n'est pas un luxe.....	186
Un projet de formation.....	188
Témoignage des étudiants.....	194
CONCLUSION.....	201
BIBLIOGRAPHIE.....	203

## INTRODUCTION

À l'origine de ce mémoire, on trouve une question toute simple: « que taire? ». C'est une question qui m'habite depuis de nombreuses années, mais dont je ne saurais identifier le lieu de naissance, sinon qu'il n'est pas d'ordre biographique, mais « stylistique ». Insaisissable, sans cesse réinvestie dans de nouveaux contextes, cette question n'a cessé de se dérober en moi, m'indiquant peut-être ainsi la voie pour devenir qui je suis... « Que taire? »: n'est-ce pas tout de même une étrange question pour initier une réflexion sur la formation du sujet éthique?

« Que taire? » crée une mise sous tension. Une mise en suspens. C'est une question qui nous amène sans détour à considérer la valeur de ce que l'on dit. Elle problématise donc notre rapport au langage. Sans doute, elle est porteuse d'une bonne dose de violence théorique: violence indispensable, lorsqu'il s'agit de se retirer, ne serait-ce qu'un moment, du flot de « l'incessant » (Blanchot).

Retrouver en tête d'un si long travail une question qui ne demande finalement qu'à se fondre dans le silence, c'est pour le moins paradoxal. Ce l'est peut-être un peu moins si on la considère comme l'occasion de revisiter notre manière d'être, comme le point d'appui essentiel pour la reconfiguration du style de notre être-au-monde. « Que taire? » devient alors l'expression de l'effort mystérieux que chacun accomplit dans le cœur de son être, là où rien n'a encore de sens, là où on entre en résonance avec la globalité du monde...

Benjamin a pu dire un jour que le philosophe occupe un noble point intermédiaire entre le chercheur et l'artiste. En cherchant à me maintenir dans l'horizon qu'ouvre la question « que taire? », peut-être est-ce que je deviens pour moi-même une voie de passage philosophique afin de « faire œuvre de moi »...

\*\*\*

Mon projet de recherche s'articule en différents chapitres. Les trois premiers chapitres forment le cadre de ma recherche. Dans le premier chapitre, je présente les outils qui me permettront de réaliser mon projet de recherche. Présenter mes outils méthodologiques avant même d'avoir défini mon projet de recherche peut sembler contradictoire, mais compte tenu de la nature en grande partie philosophique de ma démarche, cela m'a semblé indispensable. En effet, la présentation de mes outils méthodologiques me permettra de justifier la pertinence scientifique de mon mémoire et d'inscrire ma démarche dans le cadre de la maîtrise en étude des pratiques psychosociales.

Dans le deuxième chapitre, je présenterai ma problématique de recherche, mon problème de recherche ainsi que mes objectifs de recherche. Ce sera aussi l'occasion de démontrer la pertinence de ma recherche pour la collectivité, ainsi que d'élucider ma position en tant que sujet-chercheur. Dans le champ des sciences humaines, cette démarche de contextualisation de ma démarche me semble indispensable afin de donner un accès aussi complet que possible aux conditions dans lesquelles elle s'est réalisée.

Dans le troisième chapitre, je développerai les grandes lignes de mon cadre épistémologique et méthodologique, l'approche sino-herméneutique. Je tâcherai de montrer en quoi cette approche convient tout particulièrement pour encadrer l'exploration du problème qui m'occupe. Par la suite, je présenterai le terrain dans lequel cette exploration s'est réalisée. Ce terrain sera double: d'une part, il y a les différentes activités à travers lesquelles s'est développée mon expérience d'auto-formation, et en particulier, l'écriture d'un « essai de mise au monde » où je développe ma réflexion sur une approche sino-herméneutique de la formation du sujet éthique. D'autre part, on retrouve ma charge de cours au baccalauréat en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski (UQAR), occasion privilégiée pour articuler dans le monde ma réflexion sur la formation du sujet

éthique, et par ailleurs, éprouver l'importance de la présence des autres dans mon processus de formation.

Les chapitres suivants (4 à 9) seront composés de « l'essai de mise au monde ». Cet essai philosophique constitue une tentative de formulation d'une vision sino-herméneutique de la formation du sujet éthique. On y retrouve entre autre une esquisse d'une manière de se dire qui ne s'abîme pas dans l'horizon du discours thérapeutique contemporain, inspirée par de nombreux auteurs appartenant, pour la plupart, aux traditions chinoise et « herméneutique ». Ne serait-ce que pour l'espace qu'il occupe dans ce mémoire, cet « essai de mise au monde » constitue la pièce maîtresse de mon projet de recherche.

Dans le dixième chapitre, intitulé « Interactions », je vais tenter de rendre compte avec autant d'acuité que possible de ma manière d'être dans le monde et avec les autres, principalement par l'entremise d'un récit de ma pratique de formateur en tant que chargé de cours et de l'analyse de mes interactions avec mes étudiants. Cette analyse s'appuiera pour une grande part sur les témoignages recueillis lors de l'examen oral réalisé à la fin de la session d'hiver 2004. Ce dernier chapitre constituera également l'occasion d'un retour sur « l'essai de mise au monde » : en effet, pour rendre compte de ma pratique de formateur de manière critique, j'aurai amplement recours à différents passages de « l'essai de mise au monde ». En appliquant les idées développées dans « l'essai de mise au monde » à ma pratique de formation, j'aurai ainsi l'occasion d'en analyser la pertinence et la validité dans un contexte de formation du sujet éthique.

## **PARTIE I**

## CHAPITRE 1

### OUTILS MÉTHODOLOGIQUES

Il peut paraître étrange, pour ne pas dire contradictoire, de commencer la rédaction d'un mémoire de maîtrise par la présentation des outils utilisés pour mener à terme le projet de recherche qu'il comporte. Cependant, cela me semble être la meilleure façon de justifier la pertinence de ce mémoire dans le cadre d'une maîtrise en étude des pratiques psychosociales. En effet, étant donné l'orientation passablement philosophique de mon projet de recherche, on pourrait se questionner sur sa raison d'être à l'intérieur de ce programme. Dans un premier temps, il me semble donc nécessaire de mettre en relief les pratiques qui sont au cœur de mon projet de recherche, lesquelles constituent, pour une grande part, mes outils méthodologiques. Ce faisant, je mettrai également en évidence la pertinence scientifique de mon travail pour la communauté des chercheurs en étude des pratiques psychosociales.

#### **Quelle pratique psychosociale pour le philosophe de formation?**

Depuis ses débuts, et tel que l'ont explicitement défini les artisans de ce programme, la maîtrise en étude des pratiques psychosociales s'est caractérisée par son ouverture à la transdisciplinarité. Dans le document de présentation de cette jeune maîtrise au ministère de l'Éducation, on souligne que « au-delà de leur formation initiale spécialisée, les différents individus qui participent à cette maîtrise partagent tous le fait de travailler auprès de systèmes humains: individu, famille, groupe, organisation ou communauté. »<sup>1</sup> Le même document stipule également que « l'appellation 'pratiques psychosociales' réfère à la

dynamique d'intervention exercée par un acteur auprès des personnes dans le but de produire un effet.»<sup>2</sup> C'est dans ce sens qu'on parlera généralement dans le milieu « d'intervenant psychosocial », et c'est dans le même sens que le titre de cette maîtrise signale explicitement l'étude d'une *pratique*. Tout ceci peut sembler aller de soi; mais compte tenu de ma formation en philosophie, une question s'impose d'entrée de jeu, indissociable de l'élaboration d'une problématique de recherche et d'une méthodologie qui parviennent à s'inscrire dans les limites du champ d'étude précédemment défini: quelle pratique psychosociale pour le philosophe de formation?

### **La question de la formation du sujet éthique**

*Vivre, c'est se transformer dans l'incomplet.*

Valéry

Le point focal de ce mémoire est la formation du sujet éthique, ou comment devenir « humain » à part entière, si je puis dire. Dans la mesure où elle se penche sur la question de la transformation nécessaire de l'être du sujet pour qu'il puisse prétendre à la vérité (voir dans l'introduction de l'essai, « Du style inhérent à toute production éthique »), ma réflexion, pour si philosophique qu'elle soit, se veut avant tout inscrite dans un contexte de formation. C'est d'ailleurs dommage que l'un semble exclure l'autre, que l'enseignement de la philosophie à notre époque ait à peu près abandonné l'exigence fondamentale de la formation, suivant sans doute ainsi la ligne de rupture qui s'est établie entre philosophie et spiritualité à l'ère moderne, telle que la décrit Foucault: « Au sujet de l'action droite, dans l'Antiquité, s'est substitué, en Occident moderne, le sujet de la connaissance vraie. »<sup>3</sup> Il est symptomatique à cet égard que Kant ait formulé des impératifs catégoriques moraux sans se soucier de la formation effective du sujet éthique (voir dans le chapitre 8, la section

---

<sup>1</sup> Citation tirée du document de présentation de la maîtrise en étude des pratiques psychosociales au ministère de l'Éducation, p. 2.

<sup>2</sup> Ibid., p.2.

<sup>3</sup> Foucault, Michel, L'herméneutique du sujet, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 505.

« juridiction atomique »), comme si à la moralité suffisaient les bonnes intentions guidées par la connaissance de principes adéquats ou du juste « en soi ». Kierkegaard déjà dénonçait vertement, au nom d'une irréductible exigence éthique,

(...) l'incapacité [de la philosophie] à conduire un homme à l'action, et son penchant à tout arrêter dans l'immobilité. (...) Car même si j'étais le cerveau philosophique le mieux doué au monde, je dois encore avoir une chose de plus à faire que de contempler le passé.<sup>4</sup>

Dans un contexte de formation, il apparaît indispensable de restituer l'action comme horizon de connaissance. L'expertise éthique ne correspond-elle pas à la capacité, à la disposition à agir de manière juste et appropriée dans un contexte donné? La remarque de Kierkegaard donne un premier aperçu de la manière dont une réflexion philosophique sur la formation du sujet éthique peut être légitimement reconnue comme élément indispensable d'une pratique psychosociale : elle doit pouvoir conduire un individu à l'action, et à une action juste. Reste à savoir comment cette réflexion se traduit effectivement dans une pratique de formation...

### **« Quand dire, c'est faire » : l'écriture comme pratique d'auto-formation**

*L'œuvre est toujours double car la production de quelque chose est toujours aussi une production de soi.*

Valéry

Dans le cadre de ce mémoire, j'ai rédigé un « essai de mise au monde » dans lequel je me penche sur la question de la formation du sujet éthique. Je reviendrai dans le chapitre de problématisation sur le contenu de l'essai en tant que tel et sur sa pertinence sociale potentielle. Pour l'instant, il s'agit avant tout de voir comment la formulation d'une réflexion philosophique s'inscrivant dans un contexte de formation peut effectivement

---

<sup>4</sup> Kierkegaard, Soren, « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité », in Ou bien... ou bien, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 510, 513.

répondre aux exigences propres à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales. Dans quelle mesure la rédaction de cet essai peut-elle être considérée comme une pratique psychosociale?

Un des buts premiers de la maîtrise en étude des pratiques psychosociales est d'amener l'étudiant à prendre conscience et à nommer certains aspects de sa pratique qui demeurent la plupart du temps inconscients et implicites. La maîtrise encourage un processus de production de savoir qui part de la pratique pour remonter vers sa « théorisation » et, en cela, elle renverse la relation communément établie dans les milieux académiques entre théorie et pratique. À travers ce processus de production de savoir, le praticien est amené à renouveler la vision de sa pratique (et le plus souvent, de toute son existence). En découvrant de nouvelles manières d'interpréter des manières d'agir demeurées généralement inquestionnées, le praticien expérimente un accroissement de sa marge de jeu dans l'action : il gagne en liberté. Apprendre à nommer ce qui demeure implicite dans ce que nous faisons nous permet de mieux en saisir le sens; et de manière plus générale, cela concorde avec cette idée centrale de Taylor selon laquelle « nous trouvons le sens de la vie en le formulant. »<sup>5</sup>

Dans la pratique discursive du philosophe, un même processus est à l'œuvre, que Merleau-Ponty décrit avec beaucoup d'acuité :

(...) le philosophe parle toute sa vie *faute* d'avoir pu dire cette « chose infiniment simple » depuis toujours ramassée « en un point unique » de lui-même : il parle aussi *pour la dire*, parce qu'elle demande à être dite, parce qu'elle n'est pas tout à fait avant d'avoir été dite.<sup>6</sup>

Le mouvement vers l'explicitation qui caractérise le travail du philosophe est clairement décrit par Merleau-Ponty. Mais dans la question de la venue au langage de « cette chose infiniment simple », se glisse subtilement à la fin de sa description une idée

---

<sup>5</sup> Taylor, Charles, Les sources du moi, Boréal, Montréal, 1998, p. 33.

qui ne se réduit pas à ce mouvement initial : « cette chose (...) elle n'est pas toute avant d'avoir été dite ». Que signifie cette phrase? S'engager dans l'espace qu'elle entrouvre, c'est entrer une première fois dans la dimension que nous chercherons à explorer tout au long de ce mémoire et que nous qualifierons de « performative ».<sup>7</sup> Tout simplement, il semblerait que lorsque nous mettons des mots sur notre pratique ou sur nous-mêmes, nous ne procédons pas simplement à une description objective et détachée d'une réalité : nous achevons, nous parachevons cette réalité. L'étymologie des mots « performance » et « parachever » vont en ce sens : selon le Petit Robert, « parachever » vient du latin *per*, « jusqu'au bout », et de « achever », de l'ancien français *à chief*, « à bout ». « Performance » vient de son côté de l'ancien français *parformer*, qui signifie « accomplir, exécuter ». Dans l'effort de formulation donc, il y a quelque chose qui s'accomplit, qui advient « jusqu'au bout », qui n'est pas complètement tant qu'il n'est pas venu au langage. Taylor nous aide à percevoir l'intérêt que l'exploration de cette dimension performative peut représenter dans le domaine de l'étude des pratiques psychosociales :

Nous devons porter attention à ce que nous *faisons* quand nous produisons des théories. Nous voyons alors que les théories ne répondent pas qu'à des objectifs de description et d'explication, qu'elles servent aussi à nous *définir* nous-mêmes, et que cette définition de soi *structure* notre pratique.<sup>8</sup>

Lorsque nous sommes invités à produire du savoir à partir de nos pratiques, simultanément nous renouvelons notre expérience du monde et de nous-mêmes, nous nous produisons en tant que sujets et praticiens. Impact éthopoïétique direct de la description de soi et de sa pratique. D'une certaine manière donc, « dire c'est faire » : tel est l'extraordinaire pouvoir créateur de la parole. La philosophie a ainsi d'autant plus sa place dans l'étude des pratiques psychosociales qu'elle permet de mieux comprendre *ce que l'on fait* lorsque nous nommons notre pratique.

---

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1960, p. 25.

<sup>7</sup> Quoique inspiré du concept « d'énoncé performatif » de Austin, notre usage du mot « performatif » s'inscrit dans un horizon de pensée qu'il aurait certainement rejeté.

## La lecture comme formation

*Ce qui menace le plus la lecture, c'est la réalité du lecteur, sa personnalité, son manque de modestie, son acharnement à vouloir continuer à être le même face à ce qu'il lit, à vouloir être un homme qui sait lire en général.*

Blanchot

Dans un premier temps, mettre en mot ma réflexion sur la formation du sujet éthique a un effet éthopoïétique direct : à l'effort de formulation correspond nécessairement un processus d'auto-formation. Telle est la première raison pour laquelle la rédaction d'un essai philosophique peut être légitimement reçue en tant que pratique psychosociale. Mais cette première justification est bien mince (et pas nécessairement parce qu'elle ne ferait état que d'une relation avec le système humain « moi ») : en effet, ce processus d'auto-formation ainsi défini reste fort limité s'il s'en tient strictement à cette dimension performative. Par-delà la simple satisfaction d'être parvenu à s'exprimer et à « dire ce que l'on pense », l'écriture implique encore et surtout une mise en dialogue avec d'autres auteurs : c'est le domaine de la lecture comme formation, comme l'a si bien défini Larrosa :

Concevoir la lecture *comme formation* implique qu'il faut la penser comme une activité qui a à voir avec la subjectivité du lecteur : non seulement avec ce que le lecteur sait, mais avec qui il est. Il s'agit de penser la lecture comme quelque chose qui nous forme (ou nous dé-forme ou nous trans-forme), comme quelque chose qui nous constitue ou nous met en question dans ce que nous sommes. (...) La lecture, cette activité si mystérieuse, a un rapport avec ce qui nous fait être ce que nous sommes.<sup>9</sup>

En décrivant la lecture comme formation, Larrosa insiste sur le potentiel de transformation de celui qui se laisse remettre en question par ce qu'il lit et qui s'implique dans ses lectures avec tout son être. Le dialogue avec la « tradition » qui se définit peu à peu au fil de l'écriture prend racine dans l'expérience de la lecture comme formation. Elle en est le point de départ, et elle y revient sans cesse. Dans la mesure où « l'expert en éthique n'est ni

---

<sup>8</sup> Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, P.U.F., Paris, 1997, p. 195.

plus ni moins que celui qui participe pleinement à la société, à une tradition bien structurée », tel que Varela le suggère<sup>10</sup>, il va sans dire que l'expérience de la lecture contribue énormément à la mise en jeu d'un sujet à l'intérieur d'une communauté donnée. Par-delà la production de soi corollaire à la production écrite, il y a dans la rédaction d'un essai philosophique sur l'idée de formation du sujet éthique une occasion essentielle d'entrer en dialogue vivant avec les lectures qui m'ont formé, de me faire le récipiendaire d'une certaine tradition de formation, et ainsi, « recevant la balle qu'une éternelle compagne de jeu m'a lancée » (Rilke), de simplement me « (re)mettre au monde », d'émerger dans une manière d'être propre.

Un dernier mot sur la rédaction d'un essai comme pratique psychosociale. Dans cette tentative d'identifier la teneur auto-formatrice de la rédaction d'un essai philosophique portant sur la formation du sujet éthique, nous restons étrangement à l'écart de sa composante psychosociale la plus évidente à première vue. Si « l'appellation 'pratiques psychosociales' réfère à la dynamique d'intervention exercée par un acteur auprès de personnes dans le but de produire un effet », n'y a-t-il pas lieu de croire que cet essai, dans la mesure où il sera, avec un peu de chance, lu par quelques individus, entrera lui aussi dans le cercle vertueux et formateur de la lecture, et qu'il produira lui aussi un « effet »? La possibilité que ce que j'ai écrit change éventuellement la vision du monde d'autres individus reste la possibilité ultime d'une reconnaissance de l'écriture comme pratique psychosociale. Sloterdijk décrit d'une façon très éclairante comment l'utilisation du média de l'écrit, « pour changer le monde » si l'on peut dire, fut de tout temps le propre de l'humanisme et de la philosophie :

Comme l'a relevé un jour Jean Paul, les livres sont de grosses lettres adressées à des amis. En écrivant cette phrase, il a désigné par son nom, dans sa quintessence et avec beaucoup de grâce, la nature et la fonction de l'humanisme : il constitue une télécommunication créatrice d'amitié utilisant le média de l'écrit. (...) Depuis que la philosophie existe comme genre littéraire, (...) elle s'est laissée prolonger

---

<sup>9</sup> Larrosa, Jorge, Apprendre et être, ESF éditeur, Paris, 1998.

<sup>10</sup> Varela, Francisco, Quel savoir pour l'éthique?, Éditions La découverte, Paris, 1996, p. 45.

par l'écriture à travers les générations, comme une chaîne épistolaire, et malgré toutes les erreurs de copies (...), elle a entraîné copistes et interprètes dans son aura créatrice d'amitié.<sup>11</sup>

En écrivant un essai philosophique, je m'inscris donc dans une longue tradition de télécommunication par le média de l'écrit dont le but à peine voilé est de favoriser la création de communautés de vie. La réception de cet essai constituera sans doute, en dernière analyse, le moment privilégié où s'affirmera sa dimension psychosociale la plus manifeste. Cette réception par des lecteurs et son impact sur eux sont presque impossibles à mesurer; et c'est vraisemblablement le spectre que cet essai demeure « lettre morte » qui rend difficile sa reconnaissance en tant qu'« intervention psychosociale » en bonne et due forme...

### **L'enseignement comme pratique de formation**

Heureusement, mes idées sur la formation du sujet éthique ont trouvé d'autres contextes que l'écriture pour s'affirmer dans le monde. En particulier, à travers ma charge de cours intitulée « approches humanistes et phénoménologiques dans les sciences humaines », j'ai eu l'occasion d'entrer en interactions « réelles » avec des « systèmes humains » groupaux et individuels, sur la base de plusieurs idées développées plus amplement dans cet essai. Évidemment, dans les faits, le processus de rencontre entre le groupe et mes idées n'est pas aussi distinct et unilatéral que cette formulation pourrait le laisser croire : mon écriture a indéniablement nourri mon enseignement, mais l'enseignement a aussi nourri mon écriture. Dans mon cas, comme le souligne Berkovitch, « travailler et se former se présentent comme une seule et même activité. »<sup>12</sup> J'ai appris sur moi-même et j'ai développé une pratique de formateur à travers mon action au sein du baccalauréat en psychosociologie. Je n'en dirai pas plus sur l'enseignement comme pratique de formation : le chapitre « Interactions » offre déjà un compte-rendu détaillé de ma pratique de formateur. Tout au

---

<sup>11</sup> Sloterdijk, Peter, Règles pour le parc humain, Éditions mille et une nuits, Paris, 2000, p. 7.

plus ajouterai-je ici que si l'écriture de mes idées sur la formation du sujet éthique constitue un processus de « mise au monde » indispensable, celui-ci aurait été absolument incomplet sans cette occasion unique de partager et d'entrer en dialogue avec des interlocuteurs « en chair et en os ». À ce chapitre, j'aimerais remercier Jeanne-Marie Rugira, ma directrice de mémoire, pour la constance avec laquelle elle a insisté pour que mes idées s'incarnent à travers une pratique « dans le monde réel », et surtout, pour le soin incomparable qu'elle a mis à m'accompagner sur cette voie.

En précisant en quoi l'écriture d'un essai de réflexion philosophique constitue une pratique psychosociale, j'ai défini un outil méthodologique important pour ma recherche. Un autre élément méthodologique primordial correspond à l'enseignement dans le cadre de la charge de cours évoquée plus haut. L'écriture d'un essai de réflexion philosophique et l'enseignement d'une charge de cours représentent deux moyens concrets par lesquels pourront se réaliser mes objectifs de recherche.<sup>13</sup> Mais quels sont mes objectifs de recherche? On peut déjà identifier partiellement un objectif d'auto-formation, ainsi qu'un intérêt pour la question de la formation du sujet éthique. Mais cela reste passablement flou. Pour que cela puisse s'éclaircir, il faudra d'abord se poser la question: *quelle* formation pour le sujet éthique?

---

<sup>12</sup> Cité par Gimonet, J.-C., Alternance et relations humaines, Éditions universitaires UMFREO, Maurecourt, 1984, p. 101.

<sup>13</sup> Ces deux éléments de ma méthodologie s'inscrivent dans un cadre épistémologique qui consiste en l'approche sino-herméneutique. Elle s'applique au contenu même et a orienté l'écriture de l'essai de mise au monde et ma pratique de formateur. Étant donné que dans ce premier chapitre je n'ai décrit que les outils méthodologiques sans entrer dans le contenu de ma recherche, il me semble plus approprié d'exposer la nature de l'approche sino-herméneutique suite à la présentation de ma problématique de recherche.

## CHAPITRE 2

### PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

#### « Nous sommes tous malades de notre complaisance à nous dire »

Ma problématique de recherche ainsi que le chemin (épistémologique) de sa résolution pourraient être résumés par ce diagnostic sans appel de François Roustang, émis dans son livre « La fin de la plainte », dans un chapitre dont le titre annonce déjà lui aussi l'orientation générale que prendra mon mémoire: « comment changer ou en finir avec la psychologie ». Le diagnostic est le suivant:

Nous sommes tous malades de la complaisance à nous dire. Une petite cure de désintoxication par absorption de quelque cachet d'Orient serait pour nous du meilleur effet.<sup>1</sup>

D'entrée de jeu, la remarque de Roustang nous amène sur le terrain sur lequel se développe ma réflexion sur la formation du sujet éthique. Ce qui m'intéresse essentiellement, c'est la manière que nous avons de parler de nous-mêmes. Dans un premier temps, il semble qu'il ne soit pas possible pour l'existence humaine de se déployer sans qu'elle développe une interprétation narrative d'elle-même, sans qu'elle se mette en récit de telle manière qu'elle s'oriente dans le monde et ainsi *trouve sens*. D'une certaine façon, on pourrait dire que l'être humain est une forme de vie dont la formation en tant que sujet éthique dépend, dans une proportion non négligeable, de la manière qu'elle a de se décrire elle-même.

---

<sup>1</sup> Roustang, François, La fin de la plainte, Odile Jacob, Paris, 2001, p. 65.

À première vue, l'enjeu peut sembler relativement bénin; et pourtant, la manière qu'on a de se décrire soi-même porte à d'immenses conséquences. Par exemple, elle se trouve au cœur du politique en posant le problème des assujettissements identitaires. Rorty nous en donne un aperçu pénétrant lorsqu'il se demande quels seraient les livres qu'un censeur de l'ex-bloc soviétique accepterait de laisser entrer dans le pays. Sa conclusion est fort intéressante:

La ligne qu'il tracera partagera des domaines comme l'histoire et la philosophie mais laissera presque toujours d'un seul côté la physique, et de l'autre les romans. Les livres non importables seront ceux qui pourraient suggérer de nouveaux vocabulaires d'auto-description.<sup>2</sup>

La manière de se décrire est récipiendaire d'une puissance prodigieuse: celle d'orienter le devenir et la formation de l'être humain. Dans quel sens alors Roustang peut-il affirmer que « nous sommes tous malades de la complaisance à nous dire »? Peut-on mal se dire? Peut-on trop se dire, tel que le mot « complaisance » le suggère?

### **L'émergence d'une culture du thérapeutique**

La situation problématique qui émerge du constat de Roustang est difficile à délimiter. Le domaine de l'auto-description est infiniment vaste et diversifié, sans compter que chacun de nous s'y trouve intimement impliqué. On peut cependant déjà trouver appui dans le concept même de situation:

Le concept de situation veut qu'on ne se trouve pas en face d'elle, qu'on ne puisse donc en avoir un savoir objectif. On est dans une situation, on se trouve toujours impliqué dans une situation qu'on ne pourra jamais entièrement tirer au clair.<sup>3</sup>

Pour explorer convenablement la question de la mise en récit de soi, il faudra donc que j'élucide ma situation de sujet-chercheur, et d'abord, que je tente d'indiquer comment

---

<sup>2</sup> Rorty, Richard, cité par Larrosa, Jorge, Apprendre et être, ESF éditeur, Paris, 1998.

se traduit pour moi l'idée que nous serions malades de notre complaisance à nous dire. Paradoxalement, ce constat me semble fortement lié à l'émergence depuis un certain nombre d'années en Amérique du Nord d'une *culture du thérapeutique*: par cette appellation, je réfère essentiellement à la psychologie populaire et aux différents courants de croissance personnelle qui se sont imposés dans le quotidien d'un nombre toujours croissant d'individus. Apprendre à dire non, retrouver l'enfant en soi, résister aux manipulateurs... Il est évidemment impossible de juger de la valeur respective des nombreuses approches qui forment cette mouvance (elles sont souvent même incompatibles entre elles); il me semble pourtant qu'un air de famille se profile à travers elles, qu'une certaine convergence dans leurs visées se démarque avec suffisamment de netteté pour qu'on ait pu parler, dès les années 60, d'un « triomphe du thérapeutique »<sup>4</sup>. Taylor décrit ainsi la situation:

Un certain expressivisme subjectiviste s'est imposé dans la culture contemporaine, et ses limites semblent assez évidentes. Aujourd'hui, dans le mouvement du "potentiel humain" aux États-Unis, (...) les objectifs sont l'expression de soi, la réalisation de soi, l'accomplissement de soi, la découverte de l'authenticité. (...) Un autre élément dont il a hérité est la confiance en la science et en la technique, qui a évidemment de très fortes racines aux États-Unis. Cela ressort de la haute considération dont jouissent les méthodes thérapeutiques et les sciences qui soi-disant les fondent: la psychanalyse, la psychologie, la sociologie. (...) La subordination de certaines exigences traditionnelles de la morale aux exigences de l'accomplissement personnel et l'espoir que celles-ci peuvent trouver un stimulant dans la thérapie a engendré une culture qu'on a appelée « le triomphe du thérapeutique ».<sup>5</sup>

Dans le contexte québécois, l'essor de ce « triomphe du thérapeutique » épouse *grosso modo* les formes de la Révolution tranquille. On ne peut en effet comprendre l'immense popularité de l'appel à l'expression et à la réalisation de soi sans le mettre en rapport direct avec le rôle prépondérant qu'a joué l'Église catholique au Québec. La remise en question du rôle de l'Église dans la société québécoise au cours des années 60 est

---

<sup>3</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Seuil Paris, 1996, p. 323.

<sup>4</sup> Voir l'ouvrage original de Philippe Reiff, *The Triumph of the Therapeutic*, New York, Norton, 1966.

<sup>5</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi*, Boréal, Montréal, 1998, p. 632.

apparue pour toute une génération comme une occasion sans précédent de s'émanciper d'un pouvoir largement considéré comme conservateur et rétrograde. Plusieurs personnes ayant vécu à cette époque se rappellent l'obscurantisme et le conformisme dans lequel elles étaient enfermées par le clergé.<sup>6</sup> La répression des désirs à travers le système confessionnal n'est qu'un des nombreux aspects d'un pouvoir clérical qui gouvernait la société et les « consciences » d'une main de fer. L'engouement actuel pour les idéaux d'accomplissement et d'expression de soi ne peut donc être compris dans toute sa portée sans référer au relatif enfermement dans lequel évoluait la grande majorité de la société québécoise. Le mouvement de libération de la parole qui s'est produit avec la Révolution tranquille reste, encore aujourd'hui, d'une extrême importance pour saisir les traits dominants de la société québécoise actuelle.

Sans rien nier des bienfaits indéniables générés par ce processus de modernisation de la société et d'émancipation de l'Église, il n'en demeure pas moins qu'après plus de quarante années de ce mouvement de « libération », les dérives qu'il accuse sont de plus en plus évidentes. Au silence légendaire des pères québécois, avec tout ce qu'il pouvait comporter de malaise et d'oppression, on est passé à un régime communicationnel qui révèle chaque jour davantage d'évidentes formes de domination drapées dans un aura d'émancipation. L'invitation bienveillante à parler de soi et à s'exprimer me semble, paradoxalement, participer d'un processus d'instrumentalisation de notre rapport au monde auquel les différents psy contribuent directement sans trop en être conscients, en se faisant les promoteurs et les professionnels de l'épanouissement de soi.

---

<sup>6</sup> À ce sujet, on peut citer les témoignages exprimés lors du symposium de fin d'année (2004) par les professeurs et chargés de cours au département de psychosociologie de l'Université du Québec à Rimouski. Pour tous ceux qui étaient nés à cette époque, l'ouverture de la société québécoise a signifié la découverte de nouveaux horizons de sens. Il est très intéressant de constater que pour plusieurs ce fut un moment significatif à partir duquel s'explique, du moins en partie, leur intérêt pour la psychosociologie...

### **Quelle scientificité pour le discours thérapeutique contemporain?**

L'hypothèse d'un processus d'instrumentalisation de notre rapport au monde à travers l'émergence d'une culture du thérapeutique demande à être approfondie. Quelle place occupe le discours thérapeutique à notre époque? D'une manière générale, on peut d'abord dire que la manière qu'on a de se décrire soi-même à notre époque est fortement influencée par le discours thérapeutique, à un point tel qu'il devient passablement difficile aujourd'hui de distinguer le domaine de la formation du sujet éthique de celui de la thérapie. Le discours thérapeutique contemporain tend à reléguer à l'arrière-plan le champ du spirituel, et inversement, on investit de plus en plus le domaine du thérapeutique de questions qui relèvent en fait de la spiritualité. L'importance incomparable accordée de nos jours à l'expression de soi est fort révélatrice du problème qui nous occupe. Ses vertus sont unanimement acclamées par la psychologie populaire: s'exprimer ou se vider le cœur, « ça fait toujours du bien ». Mais si ses effets thérapeutiques sont indéniables, à quel point l'expression de soi participe-t-elle d'un processus de transformation réel de son propre moi? Ou pour le dire autrement: l'idéal d'expression de soi contribue-t-il nécessairement à la formation du sujet éthique?

La manière dont le discours thérapeutique contemporain nous amène à parler de nous-mêmes est peut-être beaucoup plus problématique qu'il nous est normalement tenu de croire. En effet, tout dépend du type de vérité qu'il instaure en visée: est-ce que la formation du sujet éthique peut faire l'objet d'une science, telle que prétend l'être la psychothérapie? Est-ce que la connaissance de soi par l'entremise des concepts psychologiques nous permet nécessairement de gagner en liberté d'être? L'idéal d'épanouissement de soi promu par la fonction psy nous entraîne dans une tyrannie de l'explication et de l'explicitation de nous-mêmes qui prend forme autour d'une conception scientifique de la connaissance, alors même que les effets escomptés sont le plus souvent de l'ordre de la transformation de soi-même, c'est-à-dire du spirituel. Paul Sidoun, psychiatre de renommée

internationale, décrit le mouvement d'explicitation et de maîtrise de soi induit par le discours thérapeutique contemporain:

Pas une démarche humaine qui ne devienne maîtrisable et explicable, pas un destin qui ne soit compréhensible. Pas un interdit qui ne doive livrer publiquement son scénario fondateur. Pas une douleur qui ne doive trouver une réponse claire. Pas une inhibition dont on ne doive s'affranchir. Spirale assourdissante. C'est cela que la société moderne a fait de l'ère de la psychologie, que celle-ci l'ait voulu ou non, l'ait prévu ou non, et c'est cela qui cherche encore et encore à se faire chaque fois qu'un patient s'assoit devant « son » psy.<sup>7</sup>

L'explicitation et la maîtrise de la vie humaine sont motivées par la promesse de bonheur et d'épanouissement du discours thérapeutique contemporain. C'est dans cette prétention de maîtrise que se reconnaît la prétendue scientificité du discours psychothérapeutique, scientificité qui se fonde sur la « psychologie », sur la prétention de pouvoir décrire les mécanismes du psychisme indépendamment des facteurs extérieurs, en particulier des facteurs sociaux. Cette démarche scientifique d'analyse des troubles proprement psychiques n'est pas en soi dénuée d'intérêt: seulement, elle tend à déborder largement de son champ de compétence et à occulter les dimensions spirituelles, morales et sociales des individus qui se soumettent à ses analyses. Sidoun est à ce sujet particulièrement virulent:

J'ai honte de ce que le monde psy écrit, exprime, professe, pratique. (...) La scientificité dont nous continuons à nous targuer a été dans sa mise en œuvre un des plus gigantesques leurre du XXème siècle.<sup>8</sup>

(...) faire un travail psychologique avec un patient est souvent d'abord organiser l'architecture mentale et spirituelle nécessaire. (...) La scientificité du monde psy est bien ténue et ne peut se brandir comme un sauf-conduit pour des abstentions qui n'ont pas lieu d'être. (...) La psychothérapie a cru qu'elle pouvait se dispenser de l'analyse de ces mouvances [les questions morales de l'existence] parce qu'elle n'avait à faire qu'au privé, un privé totalement en apesanteur de tout ce qui se passait autour.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Sidoun, Paul, Guérir... mais de quoi?, Éditions Autrement, collections Mutations, Paris, 2004, p. 7.

<sup>8</sup> Ibid., p. 8.

<sup>9</sup> Ibid., p. 11.

L'inflation inédite du commentaire de soi à notre époque me semble devoir se comprendre en étroite relation avec la prédominance des modes de subjectivation issus du discours thérapeutique contemporain. L'idéal d'épanouissement de soi allié à des méthodes d'analyse psychothérapeutiques tend à engendrer des manières de se décrire qui enferment les individus dans le splendide isolement d'une subjectivité privée que

(...) nous sommes sans cesse enclins à détacher (...) pour en faire un site intérieur qui se suffirait à lui-même.<sup>10</sup>

Ce processus d'atomisation du social, selon le mode de la connaissance de soi d'inspiration scientifique, me semble incompatible avec les exigences propres à la formation du sujet éthique. Plus précisément, les modes de description de soi inspirés par le discours thérapeutique contemporain tendent à occulter notre appartenance à une communauté de vie. L'explicitation abusive de soi à laquelle contraint trop souvent l'instrumentalisation du discours dans la culture du thérapeutique contrevient lourdement à cette condition inhérente à la formation du sujet éthique, en ce qu'elle tend à isoler le sujet sous des décombres de mots qui n'auront jamais la finesse nécessaire pour évoquer cette inépuisable dimension trans-individuelle au cœur de l'existence. Pour faire œuvre de soi, pour se former en tant que sujet éthique, la part des autres est primordiale: pas d'expertise éthique qui n'implique la participation à une communauté, à une « tradition bien structurée » (Varela). Être humain, être *ren*<sup>11</sup> (la vertu d'humanité en chinois),

(...) c'est sortir sa conscience de son engourdissement vis-à-vis des autres, être réceptif à ce qui leur arrive, sentir renforcé son lien vital avec eux. (...) C'est promouvoir cette dimension trans-individuelle propre à l'existence; être inhumain, c'est couper avec elle.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Roustang, François, La fin de la plainte, *op. cit.*, p. 58.

<sup>11</sup> « Le caractère *ren* est composé du radical 'homme' et du signe 'deux': on peut y voir l'homme qui ne devient humain que dans sa relation à autrui. » Cheng, Anne, Histoire de la pensée chinoise, Seuil, 1997, p. 68.

<sup>12</sup> Jullien, François, Dialogue sur la morale, Grasset, Paris, 1995, p. 83-84.

Nous sommes effectivement membres d'une communauté: n'est-il pas prodigieusement révélateur que *non-ren*, dans la médecine chinoise, soit le terme qui désigne l'engourdissement des extrémités...? Si les manières de parler de soi découlant du discours thérapeutique contemporain tendent à instrumentaliser notre rapport au monde et à produire un enchantement narcissique, comment redécouvrir une manière de parler de soi-même qui favorise l'élaboration éthique du sujet tout en maintenant vivant le lien qui l'unit à l'univers, au corps social, à sa communauté?

### **Pour une remise en question du rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne**

J'ai commencé à décrire la confusion de notre rapport au discours thérapeutique, entre ses prétentions d'explication et de maîtrise des processus identitaires d'une part, et d'autre part le genre d'effets escomptés par qui s'y soumet, qui relèvent en somme du domaine de la formation du sujet éthique et du spirituel. En bref, je soutiendrai que le discours thérapeutique se fonde sur une conception de la vérité qui ne permet pas de penser clairement le domaine de la formation du sujet éthique. Ce qui est en jeu ici, c'est en définitive le rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne. Foucault décrit de manière extrêmement pertinente comment notre rapport moderne à la vérité se démarque profondément de celui de la spiritualité antique:

L'accès à une vérité n'est pas suspendu, pour le sujet moderne, à l'effet d'un travail intérieur d'ordre éthique. (...) Dans la spiritualité antique, c'est à partir d'une transformation de son être que le sujet peut prétendre à la vérité.<sup>13</sup>

Les analyses de soi motivées par le discours thérapeutique contemporain ne mènent pas nécessairement à un travail intérieur d'ordre éthique. On a bien le sentiment qu'une meilleure connaissance de soi va nous permettre de nous « transformer », et pourtant, il me semble difficile de rendre compte de la nature du changement envisagé selon les termes et

---

<sup>13</sup> Foucault, Michel, L'herméneutique du sujet, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 504.

les exigences objectivantes de la pensée occidentale moderne. Dans l'optique de la spiritualité antique,

La vérité, c'est ce qui illumine le sujet. Il y a dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure.<sup>14</sup>

Notre acceptation familière du mot vérité n'implique certainement pas spontanément une transfiguration du sujet. Dans l'écart qui sépare notre acceptation courante du mot vérité (comme adéquation) et sa signification dans le cadre de la spiritualité antique (avec sa dimension de transfiguration), Foucault reconnaît une rupture qu'il nomme « le moment cartésien »:

L'accès à la vérité trouvera dans la connaissance, comme récompense et comme accomplissement, rien d'autre que le cheminement indéfini de la connaissance. Ce point d'illumination, ce moment de transfiguration du sujet par « l'effet de retour » de la vérité qu'il connaît sur lui-même et qui transit, transfigure son être, tout ceci ne peut plus exister.<sup>15</sup>

En perdant l'horizon de transfiguration du sujet propre à une conception spirituelle de la vérité, le discours thérapeutique tend à nous faire sombrer dans l'impuissance d'une vie privée en perpétuelle analyse d'elle-même. La production par soi-même d'un discours où pourrait se donner à lire notre propre vérité, Foucault la pense comme une des formes majeures de notre assujettissement identitaire. La question de la vérité chez les Anciens se pose non pas en termes de production de certitudes objectives, mais d'abord et avant tout en fonction de la réalisation d'un certain art de vivre, qui se résume dans la question: « *Comment est-ce que je dois transformer mon propre moi pour être capable d'accéder à la vérité?* »<sup>16</sup> Comment répondre de manière satisfaisante à cette question à l'ère du triomphe du thérapeutique?

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 20.

## La dimension performative de l'existence

Si je cherche à penser dans un même élan spiritualité antique et thérapeutique contemporaine, c'est qu'il me semble que la tentative de *dire la vérité sur soi* articulée à travers le discours thérapeutique contemporain est motivée fondamentalement par un désir de transformation significative de soi-même dont on parvient mieux à rendre compte à partir du rapport entre vérité et sujet tel qu'il s'est par exemple défini dans l'Antiquité.

Notre époque n'a pas entièrement rompu avec une conception spirituelle de la vérité. À tout le moins, il semblerait que nous en éprouvions de plus en plus le manque. Un manque qu'aucun objet du monde ne peut combler, qu'aucune analyse ne saurait étancher. C'est, pour ainsi dire, une question de satisfaction:

L'être humain reste un être de désir et ce qui le « contente » ne semble se trouver qu'au-delà de la question du concret, du faire. (...) Quelque chose de l'ordre du dogme, du sacré, du mystère au sens religieux réapparaît, et semble indispensable dans l'économie psychique humaine, au grand dam de ceux qui avaient cru le repousser dans les ténèbres historiques.<sup>17</sup>

Je ne suis pas certain de partager complètement les vues de Sidoun, particulièrement sur la question du dogme et du religieux. Le sens de son diagnostic n'en demeure pas moins très pertinent à mon avis: l'existence humaine ne peut faire l'économie de décrire sa relation intime avec le « mystère » du monde. Décrire notre relation au mystère: ne serait-ce pas d'entrée de jeu une tâche démesurée, pour ne pas dire impossible? J'aime beaucoup cette phrase de Klee, qui nous donne une belle indication de la voie qui se dégagera tout au long de ce mémoire:

Devant le mystère, l'analyse embarrassée tombe en panne. Mais le mystère, c'est d'y avoir accès en participant à la création des formes.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>17</sup> Sidoun, Paul, *Guérir... mais de quoi?*, p. 13.

<sup>18</sup> Klee, Paul, *Théorie de l'art moderne*, Denoël-Gonthier, Genève, 1968, p. 55.

Klee parle d'accéder au mystère en participant à la création des formes. Il y aurait donc du spirituel dans l'art, comme le titre du célèbre ouvrage de Kandinsky l'annonçait? L'accès au mystère semble interdit à l'explicitation fondée en science; mais l'expérience de l'art s'offre peut-être comme une voie de passage privilégiée pour accéder à la dimension spirituelle de l'existence. Blanchot décrit très clairement la relation entre la maîtrise scientifique du monde et l'expérience de l'art en ces termes:

Plus le monde s'affirmera comme l'avenir et le plein jour de la vérité où tout aura valeur, où tout portera sens, où le tout s'accomplira sous la maîtrise de l'homme et pour son usage, plus il semble que l'art doive descendre vers ce point où rien n'a encore sens, plus il importe qu'il maintienne le mouvement, l'insécurité, et le malheur de ce qui échappe à toute saisie et à toute fin.<sup>19</sup>

Cet endroit « où rien n'a encore de sens », c'est un endroit qui se profile aux limites du langage, par-delà toute prétention de maîtrise ou de domination du monde. On pourrait le dire *intransmissible*, soulignant ainsi que chacun doit l'éprouver en soi-même, seul au cœur de son être, seul au cœur de sa *contenance*, dans l'espace vide où pourra advenir le monde en nous. C'est ce que nous appellerons parfois dans l'essai « l'espace de création de sens ».

Ce point de fuite spirituel qui ordonne l'existence humaine me semble aujourd'hui menacé. La volonté d'explicitation abusive de soi-même, corollaire de l'instrumentalisation de notre rapport au monde, pétrifie le langage au point qu'il ne puisse même plus se transmettre qu'il y aurait de l'intransmissible au cœur de l'individu et de la communauté. Cela fragilise notre appartenance au monde et compromet par là même la formation du sujet éthique, qui se trouve atomisé et assujéti à des formes identitaires auxquelles il ne saura jamais donner réponse, faute de pouvoir faire l'expérience d'une participation authentique à ce que Anne Cheng nomme si joliment « la gestation du monde ».<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 337.

<sup>20</sup> Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997, p. 36.

Dans la mesure où cette participation à « la création des formes », à la « gestation du monde », à « l'espace de création de sens », bref, au mystère de l'existence est indispensable pour le parachèvement et l'accomplissement de ce que nous sommes, de *qui* nous sommes, je nommerai cet aspect de la vie humaine « dimension performative de l'existence ». Nous avons déjà défini (chapitre 1) le terme performatif en relation avec cette possibilité du langage de parachever la réalité qu'il décrit. Dans le cadre d'une tentative pour renouveler notre manière de parler de nous-mêmes et de la dégager du discours thérapeutique contemporain, je soutiendrai que la manière qu'on a de parler de nous-mêmes joue un rôle déterminant dans la définition de notre rapport à la dimension performative de l'existence. En tant qu'êtres humains, les descriptions de nous-mêmes que nous produisons ont un impact direct sur la définition de qui nous sommes. S'en tenir à une conception scientifique de la vérité dans la description de qui nous sommes, tel que le discours thérapeutique nous y contraint sans le vouloir nécessairement, c'est s'interdire l'accès à la dimension performative de l'existence, hors de laquelle il n'y a pas de parachèvement satisfaisant possible de la vie humaine.

### **Faire œuvre de soi**

Notre problème de recherche se trouve, à toute fin utile, déjà formulé. Nous avons affirmé qu'à travers l'expérience de l'art nous pouvions accéder à la dimension performative de l'existence, et ainsi parachever notre existence. L'expérience de l'art a été présentée comme une alternative à l'instrumentalisation de notre rapport au monde à travers des descriptions de soi-même commandées par l'idéal thérapeutique. Ce dernier aspect demande à être précisé. Comment cette idée que l'expérience de l'art pourrait nous permettre de renouveler nos manières de parler de nous-mêmes prend-elle forme dans un contexte de formation du sujet éthique? Tant du côté de Klee que de celui de Blanchot, nous voyons qu'il s'agit en premier lieu d'une question de participation, et donc d'expérimentation personnelle. Cet aspect expérientiel me semble absolument essentiel pour comprendre mon projet de recherche. Il rejoint directement l'objectif d'auto-formation que je me propose de

réaliser à travers la rédaction de l'essai de mise au monde et ma pratique d'enseignement. Une merveilleuse métaphore permet, me semble-t-il, de joindre les aspects expérientiel et artistique (en tant qu'accès au performatif) de ma démarche: « *soi-même comme œuvre d'art* », ou « *faire œuvre de soi* ». Jusqu'où peut-on pousser cette métaphore du « faire œuvre de soi » dans le sens d'une expérimentation du vide constitutive de la formation du sujet éthique? L'exploration de la métaphore du « faire œuvre de soi » constitue en quelque sorte le fil conducteur autour duquel s'organise l'essai de mise au monde. Nous verrons dans le chapitre épistémologique comment l'approche sino-herméneutique s'impose d'emblée pour encadrer cette exploration.

### **Pertinence immunitaire**

*Mais je me serai tout simplement évité d'être malade, et avec moi, tout un monde qui est tout ce que je connais.*

Antonin Artaud

Avec cette dernière question, qui lie directement expérience de l'art et formation du sujet éthique, nous complétons la description de la problématique à laquelle ce projet de recherche tentera de répondre. Cette réponse se veut, de par la nature même du problème qui nous occupe, éminemment personnelle; et pourtant, sa portée n'est absolument pas limitée à mon individualité, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de langage privé (Wittgenstein). Au début du chapitre, j'ai souligné la difficulté à identifier clairement la *situation* problématique, étant donné qu'elle nous implique tous directement et de manière particulièrement intime, en tant qu'êtres de langage qui ne peuvent se maintenir dans l'existence sans se mettre en récit. Nos manières de parler de nous-mêmes témoignent directement de l'évolution des modes de subjectivation au sein de nos sociétés. Élucider ma situation de sujet-chercheur n'impliquerait-il pas que je donne accès à la manière que j'ai de me concevoir et de me décrire à l'intérieur de cet univers problématique que j'expose dans ce projet de recherche? Ce faisant, j'espère rendre compte de la pertinence qu'a pour moi ce projet de recherche, et ainsi permettre au lecteur de mieux cerner la perspective dans

laquelle il a été écrit. Cette tentative d'élucidation de ma subjectivité en tant que chercheur ne peut, à mon avis, que contribuer à la valeur « scientifique » de ce travail, en mettant au clair les conditions de sa production.

Incidemment, il me semble que ce soit des métaphores issues du domaine de la santé et de la médecine qui me permettent le mieux de rendre compte de mon effort de recherche. Il en est ainsi parce que ce sont elles qui me semblent le mieux illustrer « l'urgence organique » que j'éprouve face au problème que j'ai identifié précédemment. Bien que cela puisse paraître tout à fait démesuré, il me semble que dans cette recherche, il en va de ma (sur)vie : j'éprouve l'évolution et l'expansion dans la société québécoise des modes de subjectivation issus du discours thérapeutique comme une menace directe à ma liberté d'être. Peut-être n'est-ce qu'un problème de perception; peut-être qu'il aurait mieux fallu que je cherche à changer ma perception « négative » de ce phénomène, de manière à mieux m'en accommoder. Mais la résistance viscérale que j'observe depuis longtemps en moi lorsque mis en contact avec ce phénomène m'a convaincu qu'elle portait peut-être en son sein une perspective originale sur l'état de notre société qui ne demandait qu'à être déployée. Dans un premier temps donc, et compte tenu de la nature intime du sujet abordé, il me semble tout à fait juste de parler des raisons qui m'ont poussé à écrire ce mémoire en terme de « réaction immunitaire ». Quelle ironie du sort que pour dépasser les problèmes que j'identifie au discours thérapeutique, j'en appelle au champ métaphorique de l'immunitaire...!

J'aime beaucoup penser avec Nietzsche qu'un bon philosophe joue le rôle d'un « médecin de la civilisation ». Je trouve que cette comparaison est très éclairante pour comprendre ma pratique psychosociale. En effet, dans ce mémoire, je diagnostique un malaise et je propose quelque chose comme un antidote. Mais je crois que la comparaison reste excessivement vague si on ne précise pas le type de médecine impliqué. Dans mon cas, il faudrait de toute évidence parler d'homéopathie. Comme ces médecins homéopathes du XIX<sup>ème</sup> siècle qui estimaient que le praticien doit d'abord expérimenter sur lui-même

les médicaments qu'il prescrit ensuite à sa clientèle, il me semble que mon diagnostic sur nos manières de nous dire mais, surtout, l'antidote proposé émergent tous deux directement d'une expérimentation personnelle approfondie du problème. La mobilisation d'une certaine tradition philosophique dans le but d'offrir une autre manière de se décrire soi-même n'aurait guère de valeur si elle n'était pas intimement ordonnée par l'urgence personnelle de découvrir une manière de se dire qui soit à l'abri de l'instrumentalisation de notre rapport au monde. Dans ce sens, mon diagnostic de la situation et les solutions que je propose impliquent directement l'ensemble de mon être-au-monde et de ma subjectivité.

Je pense que le concept d'être-au-monde indique bien dans quelle optique on peut interpréter concrètement le travail philosophique effectué. Comme Peter Sloterdijk le soutient dans son « Essai d'intoxication volontaire », je crois que pour comprendre le monde il faut être « légèrement intoxiqué. » Cette intoxication est en général plus ou moins volontaire, mais d'une certaine manière il est impossible d'y échapper, ne serait-ce que parce que nous sommes « au monde », pénétré de « cette faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu. »<sup>21</sup> Pour Sloterdijk,

(...) un bon philosophe est une sorte de polytoxicomane éclairé et son savoir consiste précisément en une polyphonie de l'empoisonnement. Cela signifie pour moi que le savoir philosophique n'est pas le résultat d'une réflexion approfondie, ni même l'expression de soi en tant que sujet, mais le résultat d'une sorte de succès immunologique. La vérité doit être interprétée, à mon sens, comme un phénomène immunitaire que le discours du philosophe contemporain engendre à l'issue d'une série de vaccinations ou même d'auto-empoisonnements. Dans la réaction du penseur moderne émerge un noyau de vérité qui n'est autre que la lutte du système survivant dans une série de production d'anticorps, logiques aussi bien que sémantiques, qui font barrage à l'envahissement de virus hostiles.<sup>22</sup>

La question qui s'impose suite à cette définition du savoir philosophique est la suivante : dans quel monde suis-je allé « m'intoxiquer » de manière à pouvoir produire un antidote au mode de subjectivation issu du discours thérapeutique contemporain? Bien qu'il

---

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, p. VII.

me semble que ce type de discours commence à se faire omniprésent dans la société québécoise, il fallait tout de même que je puisse m’y confronter « à la source », là où il est le plus virulent. Ma présence dans le programme de psychosociologie de Rimouski peut ainsi être interprétée comme une mise en contact intime avec la toxicité du discours thérapeutique.<sup>23</sup> Cette interprétation demande à être profondément nuancée, car il serait tout à fait injuste de dépeindre mon interaction avec la communauté psychosociale rimouskoise exclusivement sous l’angle de l’empoisonnement et de l’intoxication. En fait, et cela est absolument primordial, j’avais décidé de m’y intégrer en premier lieu à cause de l’extraordinaire vitalité qui en émanait. À cette époque, je cherchais à me dégager de l’isolement relatif auquel la société actuelle nous contraint dans une large mesure, et qui est directement lié à l’instrumentalisation de notre rapport au monde. Je trouvai donc à Rimouski une occasion inespérée de m’intégrer à une communauté de vie qui me permette de me libérer de l’assujettissement identitaire lié à cet isolement typique de la société actuelle. Incontestablement, aucun antidote contre le discours thérapeutique tel qu’il s’est développé dans mon mémoire n’aurait pu voir le jour sans les soins et l’amour de tant d’amis et la merveilleuse humanité du milieu dans lequel je me suis retrouvé. En m’intégrant à la communauté psychosociale rimouskoise, on pourrait dire que j’ai agi en tant que « polytoxicomane éclairé » : variant avec soin la nature de mes empoisonnements, je me suis formé en tant que sujet éthique et j’ai développé un style d’être-au-monde viable et qui respecte qui je suis. Reste maintenant à voir si l’absorption de quelque cachet d’Orient, tel que le propose Roustang et en relation avec la place importante accordée à la pensée chinoise dans ma réflexion, sera effectivement pour nous du meilleur effet...

---

<sup>22</sup> Sloterdijk, Peter, «La révolution pluralisée», entretien recueilli par Arnaud Spire, *Regards*, décembre 1999.

<sup>23</sup> Voir le chapitre “Intéactions” pour plus de détails sur cette question, en particulier dans la section “Un projet de formation”.

**Problème de recherche:**

La volonté d'explicitation abusive de soi-même, corollaire de l'instrumentalisation de notre rapport au monde par l'entremise du discours thérapeutique, pétrifie le langage au point qu'il ne puisse même plus se transmettre qu'il y aurait de l'intransmissible. L'accès à la dimension performative de l'existence s'en trouve compromis, ce qui fragilise notre appartenance à la communauté et menace la formation du sujet éthique.

**Question de recherche:**

Comment, dans nos manières de se dire, pouvons-nous laisser place à la contenance, entendue comme lieu du performatif?

**Sous-question:**

Jusqu'où peut-on pousser cette métaphore du « faire œuvre de soi » dans le sens d'une expérimentation du vide constitutive de la formation du sujet éthique?

**Objectifs de recherche:**

1. Dégager un horizon pour penser la question de la contenance en accord avec les exigences proprement performatives de la formation du sujet éthique.
2. Développer une manière d'être et d'agir dans le monde qui s'inscrit dans une approche sino-herméneutique de l'existence.

## CHAPITRE 3

### CADRE ÉPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

*La pensée de l'être, c'est l'être qui se pense lui-même et par conséquent la « méthode » qu'emploie cette pensée, la philosophie même, n'est pas constituée d'un ensemble de catégories indépendantes de ce qu'elle pense, de son contenu. La forme de la pensée ne se distingue de son contenu que formellement, elle est concrètement le contenu lui-même qui se saisit, l'en-soi qui devient pour-soi.*

Hegel

Compte tenu de ma problématique et de mes objectifs de recherche, la méthode que j'entends utiliser pour encadrer ma démarche doit répondre aux exigences suivantes: 1. me permettre de remettre en question le rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne, afin de proposer une voie alternative à l'instrumentalisation de notre rapport au monde à travers le discours thérapeutique contemporain; 2. dégager l'accès à la dimension performative de l'existence, particulièrement au niveau de nos manières de nous décrire nous-mêmes; 3. m'accompagner dans l'exploration de la métaphore du « faire œuvre de soi » en tant qu'expérimentation du vide constitutive de la formation du sujet éthique; 4. encadrer mes pratiques de formation et d'auto-formation, de manière à ce que l'expérimentation personnelle du vide dans la création de sens se reflète concrètement dans mes interactions et au sein de ma contenance. Pour des raisons que je tâcherai de préciser dans les prochaines lignes, l'approche sino-herméneutique me semble tout à fait adaptée pour répondre à ces exigences.

La citation de Hegel mise en exergue, bien qu'à première vue passablement obscure, indique de manière admirablement concise la direction dans laquelle s'est résolue la question de la méthode pour mon projet de recherche. Ce qu'il y a à encadrer d'une méthode,

c'est principalement ma pratique langagière. Tant au niveau de l'écriture, de l'enseignement que dans l'analyse critique de nos manières de se dire, je suis aux prises avec les mots. À la limite, dans le cas de l'expérience de l'art et du vide dans la création de sens, à cet endroit où « rien n'a encore de sens » comme le dit si bien Blanchot, c'est à leur absence que je suis confronté. Par ailleurs, j'ai déjà souligné que dans un contexte de formation, il était essentiel de restituer l'action comme horizon de connaissance, et de ne pas se contenter de ces discours philosophiques qui « tendent à tout arrêter dans l'immobilité » (Kierkegaard). Dans cette perspective, l'objectif principal que je me suis proposé est de ne jamais parler de la formation du sujet éthique sans que cet acte de langage ne soit lui aussi formatif, per-formatif, *en œuvre*. Pour ce faire, j'ai dû chercher un accompagnement méthodologique qui me donne les moyens de ne pas retomber dans un mode de description objectivant. Question de style donc: comme le souligne Hegel, il est certains sujets où la forme ne se distingue pas de son contenu, où le mode d'approche en dit déjà long sur le propos tenu...

### **Un *dao* pour marcher**

La pensée chinoise s'offre comme une occasion extraordinaire de problématiser le rapport du langage (et par suite, de la vérité) au silence, à l'action, et plus particulièrement, à la formation du sujet éthique. Confucius le premier semble s'être penché tout au long de sa vie sur le rapport entre langage et formation, pour en induire une pratique qui fut révéree depuis lors comme un modèle d'efficacité pédagogique. Deux extraits de ses « Entretiens » (il y en aurait tant d'autres) annoncent une correspondance intime entre notre projet de recherche et le style unique de sa pratique discursivo-formatrice:

Zigong demanda à Confucius à quoi il reconnaît un honnête homme. Le maître dit: "Il ne prêche rien qu'il n'ait d'abord mis en pratique". (II, 13)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Confucius, *Entretiens*, traduction de Pierre Ryckmans, Gallimard, Paris, 1987, p. 18.

Mais quand j'ai soulevé un angle de la question, si l'élève n'est pas capable d'en déduire les trois autres, je ne lui répète pas la leçon. (VII, 8)<sup>2</sup>

On peut déjà pressentir chez Confucius un souci extrême de s'en tenir à la particularité de son interlocuteur et du contexte afin d'y adapter son discours. Un souci pas tant de « vérité » (à la même question, le Confucius des « Entretiens » donne jusqu'à quatre réponses différentes, selon qui la formule) que de justesse (éthopoïétique). Au cœur de la civilisation chinoise antique, pas de distinction absolue entre théorie et pratique, mais une vérité

(...) d'abord d'ordre éthique, la préoccupation première étant de déterminer l'utilisation appropriée du discours (...) Le discours des penseurs chinois (...) est toujours et d'abord directement branché sur l'action. Confucius est le premier à exprimer sa hantise de voir son discours excéder ses actes. L'action ne se contente pas d'être une application du discours, elle en est la mesure, le discours n'ayant de sens que s'il a prise directe sur l'action.<sup>3</sup>

De toute évidence, la pensée chinoise antique a fait de la formation du sujet éthique sa préoccupation fondamentale. L'importance accordée à l'action en tant que mesure du discours indique bien l'orientation générale des pratiques discursivo-formatrices de la Chine antique et, à cet effet, on pressent déjà l'intérêt d'intégrer la pensée chinoise dans mon cadre épistémologique et méthodologique. L'intérêt se confirme avec un concept absolument central pour la pensée chinoise : le *dao* (la voie). Le *dao*, c'est ce qui structure l'expérience, ou pour le dire avec Zhuang zi, de façon plus imagée : « Ce à quoi nous donnons le nom de *dao*, c'est ce que nous empruntons pour marcher. »<sup>4</sup> Impossible de parler du *dao* pour celui qui ne participe pas à son mouvement perpétuel : en effet, et de manière fort significative, les multiples usages de ce concept dans la Chine antique tendent tous vers la mise en mouvement :

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>3</sup> Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38.

Ce terme, dont on attribue souvent le monopole aux taoïstes, est en fait un terme courant dans la littérature antique, qui signifie « route », « chemin », et par extension, « méthode », « manière de procéder » (...) du fait de la fluidité des catégories en chinois ancien, *dao* peut également signifier, dans une acception verbale, « marcher », « avancer », mais aussi (...) « parler », « énoncer ». <sup>5</sup> (je souligne)

Le mot *dao* commande un rapport au monde éminemment participatif, jamais instrumentalisant ou objectivant. C'est bien parce que la pensée chinoise est d'emblée en situation et en mouvement que l'expression de son idéal éthique se confond avec la manière pour y accéder. Elle « marche sa parole »:

La Voie n'est jamais tracée d'avance, elle se trace à mesure qu'on y chemine: impossible donc d'en parler, à moins d'être soi-même en marche. <sup>6</sup>

Impossible d'en parler donc, à moins d'être soi-même *en oeuvre*? La pensée chinoise, en particulier à travers la notion de *dao*, me semble convenir à merveille à mon projet de recherche. Le lien qu'elle tisse entre la parole, la mise en mouvement et la formation du sujet éthique offre une perspective d'approche de la dimension performative de l'existence parfaitement compatible, pour ne pas dire indispensable, avec la poursuite de mes objectifs de recherche. L'exigence d'être soi-même en marche (en processus de formation) pour parler du *dao* correspond en tout point avec la nécessité d'une expérimentation personnelle du vide dans la création de sens, tel que nous l'avons amplement souligné dans la problématique de recherche. La pensée chinoise représente en somme un modèle pour le développement d'une parole performative, c'est-à-dire soucieuse d'être *en œuvre*. La pensée chinoise offre donc un cadre tout à fait adapté dans lequel développer ma réflexion sur le sujet éthique et ma pratique de formation et d'auto-formation, en fonction des objectifs que je me suis fixé.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 37-38.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 38

Il serait par contre fort simpliste de prendre la pensée chinoise « en général » comme cadre épistémologique et méthodologique. Celle-ci est évidemment trop vaste et traversée d'une multitude de courants de pensée qui n'empruntent certainement pas tous la même « voie », qui ne proposent pas tous le même *dao* pour structurer l'expérience. Dans le cadre de ce mémoire, je vais m'intéresser plus spécialement au *dao* de Confucius, à sa manière de parler et de procéder, et plus particulièrement, d'interpeller ses disciples. D'une certaine manière, on peut dire qu'à travers ce mémoire je m'efforcerai, comme tant d'autres avant moi, d'emprunter les pas de Confucius pour m'aider à mieux devenir qui je suis.

### **L'herméneutique et l'expérience de l'art**

Étymologiquement, le caractère chinois *shu*, « méthode », représentant l'image d'une tige de plante céréalière entre les deux tracés verticaux de pas humains, signifie « voie à l'intérieur des bourgs ». Il est sans doute important de rappeler ici qu'en grec, *meta* signifie « vers » et *hodos* « chemin ». Aussi bien du côté grec que du côté chinois, le mot « méthode » comporte ainsi le sens de la voie, plus précisément, de *la viabilité dans les activités humaines*.<sup>7</sup> Cette conception de la méthode, qui convient parfaitement à la question de la formation du sujet éthique, diffère profondément de l'idée de méthode telle qu'elle est conçue par la science moderne. Compte tenu de la prédominance indiscutée des catégories scientifiques pour l'interprétation du monde dans notre société, prédominance qui s'affirme jusque dans nos vocabulaires d'auto-description, il est indispensable de disposer d'un cadre épistémologique qui permette de développer une conception de la vérité qui résiste à la prétention d'universalité élevée par la méthodologie scientifique. La pensée chinoise peut certes nous aider dans ce sens; mais l'herméneutique me semble mieux armée pour faire face à ce défi. De fait, Gadamer, dès la première page de son ouvrage « Vérité et méthode », définit l'herméneutique en la distinguant précisément de la méthode scientifique:

Elles [les études de ce livre] se proposent de discerner, partout où elle se rencontre, l'expérience de vérité qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique et de l'interroger sur sa légitimation spécifique.<sup>8</sup>

Cette expérience de vérité qui déborde du cadre de la science, elle correspond entre autres à cette « expérience de l'art » dans le cadre de la formation du sujet éthique que nous avons évoquée précédemment. L'herméneutique permet l'exploration de la métaphore du « faire œuvre de soi » dans le sens d'une remise en question des rapports entre vérité et sujet à l'ère moderne, en soutenant l'irréductibilité de l'expérience esthétique aux schémas de la connaissance scientifique; c'est dire, en définissant une vérité propre à l'œuvre d'art:

C'est en effet une manifestation autonome de vérité qui se produit dans l'œuvre d'art. (...) Avec l'œuvre d'art, c'est quelque chose d'inouï qui accède à l'existence. (...) La vérité de l'œuvre d'art ne tient pas à la mise à découvert claire et nette de son sens, mais d'abord et avant tout au caractère insondable et à la profondeur de son sens. (...) Dans l'œuvre d'art, chacun peut faire l'expérience d'une résistance absolue à une telle volonté de domination [de la raison instrumentale]. Il ne s'agit pas d'une résistance rigide qui s'opposerait à la prétention de notre volonté d'avidité, mais de la résistance qui résulte de l'évidence supérieure d'un être qui repose en lui-même.<sup>9</sup>

Dans une perspective éthopoïétique, l'enjeu n'est pas tant d'établir la vérité de l'œuvre d'art, que d'en explorer les possibilités d'application dans un contexte de formation du sujet éthique. Tel est le sens de l'exploration de la métaphore du « faire œuvre de soi » à l'intérieur d'une réflexion sur la formation du sujet éthique, exploration à laquelle l'herméneutique ne peut que contribuer.

---

<sup>7</sup> Gang, Bai, Le Blanc, Charles, Introduction au chapitre XVIII « Du monde des hommes » du *Huainan zi*, édition Gallimard, collection La pléiade, Paris, 2003, p. 844.

<sup>8</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996, p. 11.

<sup>9</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Les chemins de Heidegger*, Vrin, Paris, 2002, p. 123, 125-126.

## **L'herméneutique: une pensée qui répond**

Mon projet de recherche consiste pour une grande part à indiquer un espace de création verbale irréductible à la recherche de l'utilitaire et à la domination technoscientifique, espace où nous faisons l'expérience de notre parachèvement et de notre dignité. L'herméneutique est fort sensible au fait que l'usage du langage dans nos sociétés tend à suivre l'évolution de la science. Cette évolution nous mène à favoriser les descriptions objectivantes du monde et à considérer le langage comme un instrument technique et un simple outil d'expression. Pour l'herméneutique cependant, le langage n'est pas qu'un outil: il fait partie intégrante de la vie, ou dit autrement: la langue est « vivante » et ne peut jamais être réduite au rôle de simple instrument. Heidegger expose en de multiples endroits la dignité particulière que l'herméneutique accorde au langage:

Selon notre représentation courante, le parler est une espèce de communication. Il sert pour la conversation et la convenance, et en général pour nous permettre de nous entendre. Mais le parler n'est pas seulement et premièrement une simple expression orale ou écrite de ce qui doit être communiqué.<sup>10</sup>

Le langage, en son essence, n'est pas le moyen pour un organisme de s'extérioriser, non plus que l'expression d'un être vivant.<sup>11</sup>

Si le langage n'est pas un moyen d'expression disponible pour les êtres humains, quelle relation les lie-t-elle ensemble? Poursuivant dans la direction d'un dépassement de la subjectivité, Heidegger opère un renversement spectaculaire de la perspective commune sur cette question:

L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci au contraire qui est et demeure son souverain. (...) Au sens

---

<sup>10</sup> Heidegger, Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », in Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, Paris, 1962, p. 82-83.

<sup>11</sup> Heidegger, Martin, "Lettres sur l'humanisme", in Questions III, Gallimard, Paris, 1966, p. 94.

propre des termes, c'est le langage qui parle. L'homme parle seulement pour autant qu'il répond au langage en écoutant ce qu'il lui dit.<sup>12</sup>

À partir de la conception herméneutique du langage, il devient possible de problématiser la question de l'expression de soi au cœur du discours thérapeutique contemporain. L'herméneutique est particulièrement de mise pour rendre compte de l'interpénétration entre la forme et le contenu du langage, autrement dit, de sa dimension performative. Un parallèle se découvre entre la pensée chinoise et l'herméneutique autour de la question du performatif, et c'est principalement dans l'horizon de ce parallèle que ma réflexion sur le sujet éthique se déploie. Un peu comme ce *dao* dont on ne peut parler qu'en étant soi-même en marche, l'herméneutique évoque elle aussi un lieu qui ne peut se montrer que dans la mesure où nous y participons, à travers un langage qui n'est pas condamné à se superposer au réel, mais à le révéler dans son être intime:

Nous voyons tous qu'il y a des mots qui fonctionnent comme de simples signaux, mais il y en a d'autres – et pas seulement dans le discours poétique – qui sont eux-mêmes l'attestation de ce qu'ils communiquent, qui touchent pour ainsi dire de très près ce qui est, en sorte qu'ils ne sont pas remplaçables ou échangeables, puisqu'ils révèlent un « là » qui ne s'accomplit que dans le processus du discours lui-même.<sup>13</sup>

Bien qu'à première vue, l'herméneutique s'intéresse moins directement à la question de la formation du sujet éthique que ne le fait la pensée chinoise, elle est en revanche indispensable pour l'exploration de notre rapport au langage et à la dimension performative de l'existence. Pour entrer dans le champ de ces mots « qui touchent de très près ce qui est », l'herméneutique esquisse une « méthode » singulière, dont la possibilité de justesse se démarque entièrement des critères fondés sur l'objectivité scientifique: c'est « la pensée qui répond »:

---

<sup>12</sup> Heidegger, Martin, « ... L'homme habite en poète... », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 228.

<sup>13</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Les chemins de Heidegger*, Vrin, Paris, 2002, p. 44.

Il ne s'agit pas d'une saisie conceptuelle de quelque chose par la pensée, mais plutôt de quelque chose comme un laisser-advénir de l'être dans la pensée. (...) Mais comment une telle pensée qui veut seulement répondre peut-elle se dérouler? *La pensée suit les sillons qu'elle trace dans le langage. C'est le langage lui-même qui est comme un champ d'où les choses les plus diverses peuvent pousser.*<sup>14</sup>

À la pensée qui répond correspond une certaine conception du sujet éthique: c'est l'être-là (*dasein*), compris en tant que site de compréhension de l'être ou, comme le précise Heidegger dans sa « Lettre sur l'humanisme », l'être-là en tant que « là de l'être ». À l'intérieur de mon essai, je parlerai à cet effet de contenance, afin de souligner ce là indéterminé au cœur du sujet éthique, et également de contenance performative, dans la mesure où c'est dans ce « vide » constitutif du sujet éthique que s'accomplit sa relation à la globalité du monde. Cette conception du sujet éthique, fondée sur le dépassement de la subjectivité à travers le langage, me semble offrir une alternative au mode de subjectivation issu du discours thérapeutique contemporain (et son accent mis sur l'ex-pression de soi) qui mérite d'être considérée. À tout le moins, l'herméneutique nous offre un cadre d'analyse qui permet de saisir la contingence historique de ce mode de subjectivation, et nous ouvre ainsi une possibilité de nous en libérer.

L'approche sino-herméneutique de la formation du sujet éthique me permet donc essentiellement d'effectuer le passage de l'ex-pression de soi à la contenance performative. Elle renouvelle l'horizon de sens à partir duquel se dire, et elle permet également de développer une manière d'être et d'agir dans le monde en accord avec la dimension performative de l'existence. Finalement, peut-être que l'approche sino-herméneutique de la formation du sujet éthique parviendra-t-elle à émerger comme voie de dépassement du psychologisme omniprésent et bon marché qui obstrue notre accès à la spiritualité...

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 153-155.

## Terrain de recherche

Suite à la présentation de mon cadre épistémologique et méthodologique, tout est en place afin de définir mon terrain de recherche. Ce terrain est double : d'un côté, on retrouve mon expérience d'auto-formation; de l'autre, mon expérience de formateur. L'expérience d'auto-formation est évidemment indissociable de mon expérience de formateur. Elle culmine néanmoins dans les efforts investis dans la réalisation de « l'essai de mise au monde ». Différentes dimensions formatrices sont impliquées dans la rédaction de cet essai, tel que nous l'avons déjà souligné dans le chapitre « outils méthodologiques » : la lecture comme formation, l'effort d'explicitation par l'écriture et l'accès à la dimension performative, et finalement les nombreux dialogues, discussions et rencontres qui ont ponctué ma recherche et la rédaction proprement dite. Autant de facteurs donc qui ont contribué à ce que la rédaction d'un « essai de mise au monde » devienne effectivement le lieu de la mise au monde d'un nouveau sujet éthique.

Concrètement, c'est un terrain essentiellement intérieur, expérientiel : il est le lieu *d'un léger bruissement de la perspective*. Comme le souligne Gadamer, la formation a essentiellement à voir avec l'ouverture à l'Altérité. Et compte tenu que nous avons défini, en accord avec une approche sino-herméneutique, la formation du sujet éthique en relation intime avec « l'expérience de l'art » et « l'accès à la dimension performative de l'existence », il est évident que le terrain de mon auto-formation ne peut être ailleurs que dans ce « là » indéterminé, où il n'y a que moi qui puisse aller, lieu de ma singularité propre. « L'essai de mise au monde » s'est imposé pour moi comme étant l'unique voie par laquelle accéder pleinement à ce « là » singulier et constamment en mouvement. Il représente une étape indispensable pour la mise au monde d'une vision sino-herméneutique de la formation du sujet éthique. Il a été laissé comme tel afin qu'il puisse témoigner au mieux du processus de découverte progressive de ce « là » ainsi que du parcours des

dépassements de moi-même que l'écriture de cet essai exigé de moi.<sup>15</sup> Cela ne signifie pas qu'il n'ait été profondément travaillé et sans cesse réécrit : mais dans l'ensemble, une importance particulière a été accordée (autant par moi que par ma directrice de recherche) à « l'élan » et à l'énergie de la découverte, afin que ce document puisse valoir pleinement en tant que témoignage d'un processus d'auto-formation *en marche et en mouvement*. Dans le chapitre « Interactions », je ferai usage de ces « données brutes » afin de rendre compte de ma pratique de formateur. Ce sera alors l'occasion d'évaluer la pertinence et d'analyser ce qui aura été écrit dans le contexte d'une pratique de formation en relations avec les autres.

Le deuxième volet de mon terrain de recherche s'articule autour de ma pratique de formateur à l'intérieur de la charge de cours que j'ai remplie dans le baccalauréat en psychosociologie de l'UQAR. Toute pratique d'enseignement aurait pu, à la limite, convenir pour effectuer l'analyse de ma pratique de formateur; mais ce cours est particulièrement adapté à mon cadre épistémologique pour au moins deux raisons. La première, c'est que, à partir du canevas donné par la description officielle du cours, j'ai pu entièrement élaborer le plan de cours, ce qui fait que plusieurs de mes idées sur la formation du sujet éthique ont pu être directement mises en pratique et développées à l'intérieur du cours. La deuxième raison tient dans la dénomination même de la charge de cours qui m'a été offerte : « Approches humanistes et phénoménologiques en sciences humaines ». L'humanisme s'est depuis toujours penché sur la question de la formation du sujet éthique (Gadamer le montre avec brio dans la première partie de « Vérité et méthode »); la phénoménologie de son côté est partie prenante de ce que l'on appelle « l'herméneutique ». La plupart des auteurs avec lesquels je dialogue dans « l'essai de mise au monde » appartiennent de près ou de loin à la tradition phénoménologique ou herméneutique : Merleau-Ponty, Heidegger, Gadamer, Varela, Nietzsche, Foucault, Agamben, Proust, etc. Ainsi, il n'y a absolument aucune rupture entre le contenu de mon enseignement et l'optique dans laquelle s'est développé mon « essai de mise au monde. »

---

<sup>15</sup> Ce qui expliquera entre autres que des extraits des chapitres de problématisation et de formulation du cadre épistémologique répètent des passages de l'essai de mise au monde.

Enfin, et c'est de toute évidence l'aspect le plus important de ce deuxième terrain, il ne faut pas oublier que cette pratique de formation s'ouvre sur la présence des autres au sein d'une relation formatrice réciproque dans un projet commun de formation comme sujet éthique. « La part des autres » est absolument cruciale dans la formation du sujet éthique, tel que cela se reflète dans la définition de Varela qui a inspiré pour une bonne part ce projet de recherche : « l'expert en éthique n'est ni plus ni moins que celui qui participe pleinement à la société, à une tradition bien structurée. » Une telle définition met en premier plan la dimension transindividuelle de l'existence, et il va de soi qu'une pratique de formation et d'auto-formation qui ne tiennent pas compte de cette dimension fondamentale de la formation du sujet éthique fait inévitablement fausse route. Pour cette dernière raison, le volet « pratique de formation » de mon terrain est absolument incontournable pour que mon projet de recherche soit complet.

## **PARTIE II**

### **UN ESSAI DE MISE AU MONDE**

*Changer de style de pensée, c'est ce qui compte dans ce que nous faisons. (Ce que nous faisons, pour une grande partie, c'est poser la question du changement de style de la pensée.)*

Wittgenstein, Leçons sur l'esthétique

*L'affaire du philosophe est de vous prévenir que les chemins traditionnels de la pensée ne suffisent plus.*

Gadamer, Les chemins de Heidegger

*Il ne faut pas craindre l'inachevé.*

Zhangyan Yuan, théoricien de l'art pictural

## CHAPITRE 4

### PRÉAMBULE

*After all, the boundaries between fiction and nonfiction, between literature and nonliterature and so forth are not laid up in heaven.*

Bakhtine

*La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature.*

Proust

*Admettre l'action de la littérature sur les hommes – c'est peut-être l'ultime sagesse de l'Occident où le peuple de la Bible se reconnaîtra.*

Levinas

### Benedire ...

N'est-il rien de plus extraordinaire que ces personnages de romans qui semblent (littéralement...?) plus vrais que nature? Rosée de métaphores, ils éclosent et se meuvent dans des mondes comme eux étonnamment achevés; il en est même pour dire que leur milieu de vie recèle un surplus d'être qui vivifie, se transmet, qui s'offre à la rencontre...

### l'inachevé:

C'est – qui sait? – au contact de la littérature que j'ai contracté d'abord une incurable nostalgie de la grandeur et de la finitude – la grandeur est une mesure –, puis une envie

irrésistible de faire de ma vie quelque chose d'au moins aussi passionnant qu'un roman. Je me rappelle m'être dit, au sortir de « Crime et châtiment » de Doïstoevski, à un âge où la vie est assez devant soi pour qu'on puisse encore s'y adresser (!), quelque chose comme: « Si la vie au Québec n'a pas autant de relief que celle qui grouillait il y a si longtemps déjà à St-Petersbourg, il n'y aura que moi à plaindre pour ne pas y en avoir donné! » Il me semblait bien déraisonnable en effet de devoir être condamné si jeune à un passé, à une époque qu'on disait sans avenir et désenchantée, sans envergure et qui ne veut surtout pas être dérangée, être enfermé *in facts* – dans l'univers restreint d'un enfer climatisé...

À l'ère du vide

La vie est ailleurs.

### **Où est l'Occident dans cette strophe?**

L'intention, technologique

Le 5<sup>ème</sup> élément (le nôtre)

Votre universalité scientifique

Mon univers.

(secret)

\*\*\*

BARTLEBOOM – Vous avez une idée de là où est le problème, Plasson?

PLASSON – Le problème c'est: *où diable peuvent-ils bien être, les yeux de la mer?* Je n'arriverai à rien tant que je n'aurai pas découvert ça, parce que c'est là le *commencement*, comprenez-vous? Le commencement de tout, et tant que je n'aurai pas compris où est ce commencement, je continuerai à passer mes journées à regarder cette maudite étendue d'eau sans... (stop)

BARTLEBOOM – ...

PLASSON – ...

BARTLEBOOM – ...

PLASSON – C'est ça le problème: *où commence la mer?*

Bartleboom ne répondit rien.

Le soleil allait et venait, entre un nuage et un autre. C'était le vent du nord, toujours lui, qui organisait le spectacle silencieux. La mer continuait, imperturbable, réciter ses psaumes. Si elle avait des yeux, en ce moment ce n'était pas de ce côté là qu'elle regardait.

Silence.

Silence de plusieurs minutes.

Puis Plasson se tourna vers Bartleboom et d'un seul trait dit

– Et vous... vous, qu'est-ce que vous étudiez avec vos drôles d'instruments?

Bartleboom sourit.

– Où finit la mer.

Deux morceaux de puzzle. Fait l'un pour l'autre. Dans quelque endroit du ciel, un vieux Seigneur, à l'instant même, venait de les retrouver.

– Diable! Je le disais bien, Moi, qu'ils ne pouvaient pas avoir disparu.

\*\*\*

Les hommes meurent de ne pouvoir unir le début et la fin, avait pour maxime Alcmeone, médecin grec de l'Antiquité. Et dans l'antre-temps ils s'acheminent, s'acheminent encore et encore, indiciblement, désespérément, avec méthode, sinueux jusqu'au tracé plat, – l'ineffable. Un bref désir d'éternité. Les humains produiraient du sens aussi naturellement que les abeilles le miel, à butiner l'infini jusqu'à en manquer de mots, finesse des confins. Mais si le sens de la vie vient en le formulant (Taylor), QUE TAIRE ALORS? Parce qu'il ne suffit pas de dire, il faut encore, et depuis toujours, bien (bene) dire<sup>1</sup>...

---

<sup>1</sup> *Benedire* signifie « bénir » en italien.

C'est une question de satisfaction, malgré l'incessant, malgré l'indicible: y a-t-il moyen de sonner juste dans l'expression de nos vies? Ou sommes-nous condamnés à nous commenter à jamais à la remorque du temps qui fuit? C'est une question de perspective, et pas celle d'un parti pris pour l'euphorie perpétuelle, ou le bonheur à tout prix. Un point de fuite spirituel se profile, qui ordonne toute l'existence, qui *permet* le jeu des perspectives. Léger bruissement de la perspective

J'arpente l'ère du vide  
J'arpente l'aire du vide...?

Tout début n'est jamais un pur début, et toute fin n'est jamais seulement fin. Ce qui importe dans l'expression de nos vies, dans la tentative de se donner forme et contenance, c'est que le dynamisme de l'Invisible ne soit jamais épuisé. Si le peintre Plasson cherche avec autant de détermination les yeux de la mer, ce n'est que pour un jour se laisser charmer par son regard;

BARTLEBOOM: – Mais où finit un regard?

La courbure d'un monde  
Un sillon dans l'imaginaire

« Et le pinceau parachevant la création  
Le Ciel n'a pas tout le mérite! »<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Li He, poète chinois d'inspiration bouddhiste de la dynastie Tang (618-907).

## CHAPITRE 5

### INTRODUCTION

#### Du style inhérent à toute production éthique

Le point focal de cet essai est la formation du sujet éthique, ou comment devenir « humain » à part entière, si je puis dire. Qu'est-ce qu'une expertise éthique? Selon Varela, « l'expert en éthique n'est ni plus ni moins que celui qui participe pleinement à la société, à une tradition bien structurée »<sup>1</sup>. Ainsi posée, la réflexion sur la formation d'un sujet éthique requiert une identification plus précise (intime) du lieu de notre appartenance au monde. Est-ce que notre racine éthique se réduit à l'intériorisation du regard d'autrui? Ou est-ce qu'avec Foucault ne faudrait-il pas penser cette question dans l'optique du « tranchant historique de la spiritualité »? Une réflexion éthique pertinente à notre époque (qui ne s'en tient pas à déplorer la dissolution des solidarités) me semble devoir se fonder sur une remise en question du rapport entre sujet et vérité à l'ère moderne:

L'accès à une vérité n'est pas suspendu, pour le sujet moderne, à l'effet d'un travail intérieur d'ordre éthique. (...) Dans la spiritualité antique, c'est à partir d'une transformation de son être que le sujet peut prétendre à la vérité.<sup>2</sup>

Dans le cadre de cette recherche, je me propose de rendre compte du style inhérent à toute production éthique, dans le cadre de cette merveilleuse métaphore: *faire oeuvre de soi*. La notion de style, telle que la présente Granger dans son « Essai d'une philosophie du style »,

---

<sup>1</sup> Varela, Francisco, Quel savoir pour l'éthique?, Editions la Découverte, Paris, 1996, p. 45.

<sup>2</sup> Foucault, Michel, L'herméneutique du sujet, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 504.

(...) n'est pas originairement une catégorie esthétique: (...) il est le fait significatif par excellence, ou si l'on veut, le fait proprement humain.<sup>3</sup>

L'expression du style est la suprême distinction. J'ai la claire impression que la continuité identitaire n'est pas tant d'ordre biographique que stylistique. Parce que parler de continuité, c'est d'abord et avant tout parler d'achèvement (de soi). Question de perspective productrice; les (h)auteurs de soi. Le style nous renvoie à la singularité de l'individu, au lieu d'ancrage de sa vérité éthopoïétique:

Reconnaître quelqu'un à son style, c'est reconnaître à la fois la conscience qui s'affirme dans son irréductible recul, et l'énergie d'une parole, d'une présence qui traverse l'intervalle.<sup>4</sup>

Cet « irréductible recul », cette distance impliquée dans notre appartenance à une communauté, n'est-ce pas là le lieu d'émergence du sujet éthique? Cet intervalle vital, ce vide sans lequel aucun déploiement ne serait possible, ne serait-il pas le lieu de notre cohérence ultime et inexplicable? Suivant le surplus de vie qui m'emplit à la découverte des mondes ciselés de Calvino et Barricco, joie sublime, joie de l'achevé – la joie n'est-elle pas une plus grande unité? (Spinoza) – j'é mets cette hypothèse qui se veut festive, prospective, « gastronomique »: *il n'y a d'achèvement de soi que dans cet espace de création de sens, lieu du performatif*. Et pour guider la recherche, une question, intégrale, phénoménologique: QUE TAIRE? Pour épouser au mieux ce vide dans la création de sens, cet espace intérieur de la contenance. Mais l'entreprise est peut-être d'ores et déjà condamnée, que de vouloir indiquer, souligner un lieu qui ne vit une fois que d'y participer...

---

<sup>3</sup> Granger, Gilles-Gaston, *Essai d'une philosophie du style*, éditions Odile Jacob, Paris, 1988 (1968 pour la première édition), p. 11

<sup>4</sup> Spitzer, Leo, *Études de style*, Gallimard, Paris, 1970. p. 23

**« Le mot le plus silencieux fonde la communauté »**

*Devant le mystère, l'analyse embarrassée tombe en panne. Mais le mystère, c'est d'y avoir accès en participant à la création des formes.*

Paul Klee, Théorie de l'art moderne

Motive ce travail la conscience d'un danger, indistinctement pressenti, là même où on croirait vouloir y remédier. Un jour que je marchais sur le campus de l'université de Harvard, j'entrai dans une librairie. N'y a-t-il pas meilleure manière de découvrir une université que de voir ce qui s'y lit? Dans la vitrine et sur les démonstrateurs, des livres et des images qui ont tôt fait d'établir une certaine atmosphère: je me rappelle une grande photo du célèbre philosophe Quine, qui trônait au-dessus de sa nouvelle biographie; et un peu plus loin derrière, le dernier ouvrage de Stephen J. Gould, qui annonçait une défense de la vision évolutionniste de l'univers.<sup>5</sup> Le ton était donné, et je ne pus m'empêcher de penser à Horckheimer qui décrivait dans une entrevue « l'évolution nominaliste du langage » telle qu'il la rencontrait en Amérique suite à son exil forcé.<sup>6</sup> Ce grand nettoyage du langage annoncé par la philosophie analytique, pour laquelle bonne partie de la philosophie continentale *n'est que littérature...*

Je décidai de mesurer l'étendue de l'hégémonie de la technique (!) et de chercher dans les rayons des traces de philosophie herméneutique. Je trouvai un livre sur Gadamer, ce qui ne se rencontre qu'assez rarement... Je le feuilletai. À cette époque, j'étais particulièrement préoccupé par l'idée de communauté, et c'est sur ce thème que

---

<sup>5</sup> Cet ouvrage a été récemment traduit au Seuil sous le titre « Cette vision de la vie ».

<sup>6</sup> Tiré de l'entretien radiophonique « Nietzsche et nous », enregistré à Francfort-sur-le-Main le 31 juillet 1950 avec Gadamer et Adorno à l'occasion du 50<sup>ème</sup> anniversaire de la mort de Nietzsche. Il est reproduit dans Gadamer, Hans-Georg, *Nietzsche l'antipode*, traduit de l'allemand par Cristophe David, Éditions Allia, Paris, 2000, p. 54. Il serait fort injuste de réduire l'évolution philosophique nord-américaine à une soumission naïve au triomphe de la technologie. Cette remarque de Rorty vaudra comme mise en garde: « Le pragmatisme a peu à peu rompu ses liens historiques avec l'empirisme et l'utilitarisme, liens qui la faisaient passer (spécialement aux yeux de philosophes tels que Heidegger, Adorno, Habermas et Foucault) pour une autre de ces nombreuses célébrations de ce que Habermas appelle la raison technique » (traduction libre). Murphy, John P., *Il pragmatismo*, traduction de Alessandro Pagnini, éditions Il mulino, Bologne, 1997, p. 14.

j'envisageais de rédiger mon mémoire de maîtrise. J'y puisai une phrase qui restera jusqu'à ce jour déterminante pour l'orientation de ma recherche:

« Le mot le plus silencieux fonde la communauté. »

Quel est le sens de ce paradoxe? Ce mot étouffé, ce mot enfoui, duquel jaillit la communauté...? Une prédominance est accordée au mot, qui lui est immédiatement retirée: c'est « silencieux » que le mot déploierait toute sa puissance, c'est retiré qu'il donnerait vie? Mais retiré où? Ce mot est en fuite, c'est un mot qui fuit; et dans sa fuite, c'est un monde qui est décrit. C'est un mot qui file, un mot enfilé dans la réalité, fin comme une étoile filante. C'est un mot *en oeuvre*...

Le Verbe créateur admis, c'est en silence qu'on en mesurerait l'effet; car pour quiconque la comprend, ou s'élançe plutôt sur les chemins qu'elle entrouvre, cette phrase de Gadamer me semble commander une adhésion cosmologique particulièrement fine, elle laisse entendre un langage qui plutôt que de se superposer au réel, lui octroierait une possibilité participative. Autrement dit, ce serait en pointant du langage ce je-ne-sais-quoi qui invariablement se dérobe que l'humain trouverait sa place dans le monde...

Ce point de fuite spirituel me semble aujourd'hui menacé. La volonté d'explicitation abusive, corollaire de l'instrumentalisation de notre rapport au monde, pétrifie le langage au point qu'il ne puisse même plus se transmettre qu'il y aurait de *l'intransmissible* au cœur de l'individu et de la communauté. Cela fragilise notre appartenance au monde et compromet par là même la formation du sujet éthique, qui se trouve atomisé et assujéti à des formes identitaires auxquelles il ne saura jamais donner réponse, faute de pouvoir faire l'expérience d'une participation authentique à ce qu'Anne Cheng nomme si joliment « la gestation du monde. »<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Cheng, Anne, *op. cit.*, p. 36.

## Que taire? Pour être là

Indiquer un espace de création verbale, irréductible à la recherche de l'utilitaire et par où nous faisons l'expérience de notre dignité en ce monde, telle pourrait être l'orientation générale de cette recherche. Mais ma réflexion, pour si philosophique qu'elle soit, se veut avant tout inscrite dans un contexte de formation. C'est d'ailleurs dommage que l'un semble exclure l'autre, que l'enseignement de la philosophie à notre époque ait à peu près abandonné l'exigence fondamentale de la formation, suivant sans doute ainsi la ligne de rupture qui s'est établie entre philosophie et spiritualité à l'ère moderne telle que la décrit Foucault: « Au sujet de l'action droite, dans l'Antiquité, s'est substitué, en Occident moderne, le sujet de la connaissance vraie. »<sup>8</sup> Il est symptomatique à cet égard que Kant ait formulé des impératifs catégoriques moraux sans se soucier de la formation effective du sujet éthique (voir dans le chapitre 8 « Nietzsche performatif », section « juridiction atomique »), comme si à la moralité suffisaient les bonnes intentions guidées par la connaissance des principes adéquats ou du juste « en soi ». Kierkegaard déjà dénonçait vertement, au nom d'une irréductible exigence éthique,

(...) l'incapacité [de la philosophie] à conduire un homme à l'action, et son penchant à tout arrêter dans l'immobilité. (...) Car même si j'étais le cerveau philosophique le mieux doué au monde, je dois encore avoir une chose de plus à faire que de contempler le passé.<sup>9</sup>

Dans un contexte de formation, il apparaît indispensable de restituer l'action comme horizon de connaissance. L'expertise éthique ne correspond-elle pas à la capacité, à la disposition à agir de manière juste et appropriée dans un contexte donné? La remise en question du rapport entre vérité et sujet à l'ère moderne, reformulé à l'intérieur de notre problématique, prend ainsi la forme d'une interrogation sur le rapport entre espace de création de sens et action comme horizon de connaissance, dans le cadre d'une pratique de

<sup>8</sup> Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, p. 505.

<sup>9</sup> Kierkegaard, Soren, *L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, in *Où bien... ou bien*, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 510, 513.

formation du sujet éthique. Comment bien (*bene*)dire en tant que formateur, en tant qu'accompagnateur du changement, en soi et chez autrui?

D'une part, la dimension normative de la formation me semble dépendre étroitement de ce lieu unique de l'achèvement de soi, qui a trouvé une expression particulièrement fertile au sein de la tradition herméneutique:

Nous voyons tous qu'il y a des mots qui fonctionnent comme de simples signaux, mais il y en a d'autres – et pas seulement dans le discours poétique – *qui sont eux-mêmes l'attestation de ce qu'ils communiquent*, qui touchent pour ainsi dire de très près ce qui est, en sorte qu'ils ne sont pas remplaçables ou échangeables, puisqu'ils révèlent un "là" qui ne s'accomplit que dans le discours.<sup>10</sup> (je souligne)

La préoccupation essentielle de quiconque est soucieux de son impact éthopoïétique (producteur d'*ethos*) ne serait-elle pas de se mouvoir aussi fidèlement que possible au sein de cet espace de création de sens, à l'affût de l'effet du mot en oeuvre, à dégager des horizons d'achèvement potentiels pour soi-même et pour autrui? « Que taire? » serait alors un se maintenir là où il y a du sens, enfoui – immergé – immanent dans le *jeu* du langage; et concrètement, très souvent, presque tout le temps en fait, une maîtrise de soi devant l'infini, l'incessant verbiage qui obstrue la possibilité de création de sens authentique. « Que taire? », pour au moins déjà écouter, sentir là où les mots nous manquent, manque qui pour aussi désagréable qu'il soit, est par excellence constitutif de notre identité (en tant qu'être de langage). « Que taire? » enfin, c'est demander *comment* maintenir vivant et intégral le vide dans la création de sens, une création qui n'est jamais simplement « personnelle » mais intrinsèquement relationnelle, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de « langage privé » (Wittgenstein).

En somme, « Que taire? », c'est encore et presque un « que faire? »: c'est la question qui prétend dégager la voie afin de faire acte de soi, faire oeuvre de soi – ce qui n'est pas peu révolutionnaire! Aussitôt prononcée, elle fait spontanément barrage à l'esprit

« thérapeutique » contemporain: ni une âme bien-pensante qui n'est tentée de s'insurger contre cette question/affirmation inquisitrice qui voudrait imposer sa censure là où il y a encore tant à « ex-primer »...

Tel est le contexte dans lequel s'impose à nous l'utilisation du concept de « performatif ». « On parlera de performer pour celui qui fait » (Pradier): à la suite d'Austin d'abord, nous observons qu'il y a des mots qui « font » ce qu'ils disent, la bénédiction du baptême par exemple. Mots qui parachèvent une certaine réalité donc, ou selon l'étymologie, qui l'accomplissent, qui la *per*-forment. Mais plus essentiellement, le concept de performatif relève du lien entre le pouvoir créateur de la parole et l'organicité de l'individu. Ce n'est que dans ce « là qui ne se révèle que dans le discours » qu'émerge un sujet éthique de chair et d'idées, incarné:

Tout ce qui est fusion avec l'événement exige une implication du corps. *Or le performer introduit le physique dans l'imaginaire.*<sup>11</sup> (je souligne)

Si l'homme a inventé Dieu, c'est qu'il pressentait qu'il y avait dans son organicité accès à quelque chose qui est à la fois organique, mais qui ne relève pas de l'organique.<sup>12</sup>

Notre usage du concept de performatif s'inspire donc directement de « l'art performatif » tel que théorisé par Grotowski ou Barba, pour être appliqué dans le domaine de la formation du sujet éthique. Il semble tout particulièrement approprié afin de mettre en évidence la dimension organique de l'éthopoïétique et simultanément pour évoquer notre participation à la « gestation du monde », à son parachèvement sans cesse renouvelé. En somme, il permet de penser une possibilité d'exhaustivité sans laquelle il devient proprement impossible d'habiter ce monde avec (notre) contenance...

---

<sup>10</sup> Gadamer, Hans-Georg, Les chemins de Heidegger, Vrin, Paris, 2002, p. 44.

<sup>11</sup> J-M. Pradier: « La perception ethnoscénologique », Les périphériques vous parlent, no 12, p. 26-35, 1999.

<sup>12</sup> Ibid., p. 26-35.

« Marche ta parole »

*Le philosophe n'est pas mieux placé qu'un autre pour parler d'éthique; artistes et hommes du peuple le sont parfois mieux, et rien n'est aussi édifiant qu'un western.*

Christiane Chauviré, présentation de « Leçon sur l'éthique » de Wittgenstein.

Au cœur de notre problématique, on ne manquera pas de reconnaître une méfiance certaine à l'égard du langage, qui fait peut-être écho à une conscience aiguë tant du pouvoir fantastique des mots (à faire advenir le réel) que de leur incurable insuffisance, sans rien dire de leur infinie tromperie. À ce chapitre, le témoignage d'un Amérindien aztèque au temps de Cortés rapporté par Las Casas laisse pour le moins songeur:

Lorsque les Espagnols demandaient aux Indiens (et cela est arrivé non une fois mais bien souvent) s'ils étaient chrétiens, l'Indien répondait: Oui, seigneur, je suis déjà un peu chrétien, parce que je sais déjà mentir un peu; un jour je saurai mentir beaucoup et je serai beaucoup chrétien.<sup>13</sup>

Malgré la tentative d'extermination systématique dont les Amérindiens ont été victimes, le style de leur être-au-monde (leur spiritualité) n'a cessé de se transmettre. Le silence comme une révérence profonde au monde dont était empreinte chacune de leur parole ne peut être anéanti. Peut-être qu'en lui réside une clé cachée de l'identité québécoise, un tiers amérindien implicite, *nécessairement implicite*, de par la nature même de son affirmation? Aussi grand qu'ait été notre émoi à leur rencontre, aussi ignorants que nous ayons pu l'être face à leur altérité, aussi loin que nous les ayons pourchassés, massacrés, exterminés, leurs pas resteront à jamais les nôtres: « marche ta parole » est aujourd'hui et à jamais une éthique indélébile, une voie indéfectible pour former des humains fiables et dignes de ce nom. Osons croire que quelques coureurs des bois en avaient leur sentier...<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Las Casas, Bartolomeo, *Historia de las Indias*, 3 vol., Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1951, vol. 3, p. 145, cité par Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique*, Seuil, Paris, 1982, p. 117.

<sup>14</sup> Ce développement n'a évidemment aucune prétention académique. Ce serait en effet trop dire que le peu de goût à l'explicitation que l'on retrouve couramment parmi les Québécois (et en général, une réticence à entrer dans des discussions polémiques, qui supposent à la base une confiance particulière dans le pouvoir de persuasion des arguments fondés en « raison ») remonterait peu ou prou à notre cohabitation prolongée avec

## Il était une fois dans l'est...

La pensée chinoise s'offre comme une occasion extraordinaire de problématiser le rapport du langage (et par suite, de la vérité) au silence, à l'action, et plus particulièrement, à la formation du sujet éthique. Confucius le premier semble s'être penché tout au long de sa vie sur le rapport entre langage et formation, et en avoir induit une pratique qui fut révéralée depuis lors comme un modèle d'efficacité pédagogique. Deux extraits de ses « Entretiens » (il y en aurait tant d'autres) annoncent une correspondance intime entre notre projet de recherche et le style unique de sa pratique discursivo-formatrice:

Zigong demanda à Confucius à quoi il reconnaît un honnête homme. Le maître dit: "Il ne prêche rien qu'il n'ait d'abord mis en pratique". (II, 13)<sup>15</sup>

Mais quand j'ai soulevé un angle de la question, si l'élève n'est pas capable d'en déduire les trois autres, je ne lui répète pas la leçon. (VII, 8)<sup>16</sup>

On peut déjà pressentir chez Confucius un souci extrême de s'en tenir à la particularité de son interlocuteur et d'épouser la singularité de la rencontre. Un souci pas tant de « vérité » (à la même question, le Confucius des « Entretiens » donne jusqu'à quatre réponses différentes, selon qui la formule) que de *justesse* (éthopoïétique). Au cœur de la civilisation chinoise antique, pas de distinction absolue entre théorie et pratique, mais une vérité

(...)d'abord d'ordre éthique, la préoccupation première étant de *déterminer l'utilisation appropriée du discours* (...) Le discours des penseurs chinois (...) est toujours et d'abord directement branché sur l'action. Confucius est le premier à exprimer sa hantise de voir son discours excéder ses actes. L'action ne se contente

---

les peuples autochtones aux premiers temps de la colonisation. Tout juste suffit-il ici de dire ici que le « silence légendaire des pères québécois » a indéniablement et généreusement contribué à la formation de ma subjectivité; ma situation en tant que sujet-chercheur s'en trouvera ainsi davantage – légèrement? – élucidée. Comme quoi, aucune justification (subjective) ne suffira jamais pour expliquer la profonde sympathie que m'inspire cette tradition de pensée qui maintenant guidera bonne partie du reste de cette recherche...

<sup>15</sup> Confucius, *Entretiens*, traduction de Pierre Ryckmans, Gallimard, Paris, 1987, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 40.

pas d'être une application du discours, *elle en est la mesure*, le discours n'ayant de sens que s'il a prise directe sur l'action.<sup>17</sup> (Je souligne)

Ainsi,

Chaque courant de pensée a son *dao*, en ce qu'il propose un enseignement sous forme d'énoncés dont la validité n'est pas d'ordre théorique mais se fonde sur un ensemble de pratiques. Le *dao* structure l'expérience et, ce faisant, synthétise une perspective hors de laquelle la vérité du contenu explicite des textes ne saurait être évaluée.<sup>18</sup>

S'il me semble indispensable dans le cadre de cet essai d'explicitier toujours plus finement l'horizon philosophique de ma réflexion, ne serait-ce que pour indiquer dans quelle vision du monde je m'inscris, ce qui m'intéresse avant tout, c'est de définir les conditions effectives d'une pratique psychosociale de formation du sujet éthique; cette effectivité implique à mon sens une expérimentation personnelle approfondie du « vide dans la création de sens ». Mais quel *dao* pour « structurer » cette expérience? Quelle méthode pour me mener à la rencontre de ce *là* où il n'y a que moi qui puisse aller?

### **Un *dao* pour marcher**

*Ce à quoi nous donnons le nom de Dao, c'est ce que nous empruntons pour marcher.*

Zhuang zi

Je ne sais trop quoi penser de l'idée de méthode. Il faudrait d'abord en écarter les résonances cartésiennes: d'une part, je ne cherche pas une méthode qui puisse contenir les risques d'erreur découlant de l'intromission ou des débordements de ma « subjectivité » dans ma recherche; ma constance sera pour peu d'un autre ordre. D'autre part, et bien que je n'y sois évidemment pas complètement indifférent, je n'attends pas d'elle l'assurance d'un résultat, la garantie qu'au bout de ma recherche j'aurai nécessairement atteint ma

<sup>17</sup> Cheng, Anne, Histoire de la pensée chinoise, p. 37.

<sup>18</sup> Ibid., p. 38.

cible. En fait, de par la nature même de ce *là*, de ce vide dont j'essaie d'appriivoiser l'accès et le contour, il serait plus exact de dire, avec Picasso: « Je ne cherche pas, je trouve! »

Une exigence émerge qui vaudra pour l'heure de repère (ou à tout le moins, de garde-fou): je dois être d'une fidélité absolue à ma sensibilité (contemporaine). Soutenir la gravité indistinctement pressentie de l'impossibilité du Nous à l'ère contemporaine et de la lutte acharnée pour des miettes d'identité authentifiées par la griffe invisible du marché. Oser « la traversée de la nuit du siècle » (Lopez Petit). Debout. Vertical. Stylisé. Ne pas craindre l'inachevé. Oser le fragmentaire! Car le sol de mon expérience est celui de l'ère technique. Atomique. Il faut me maintenir dans l'intervalle de fission du corps social: c'est le seul gage d'une possibilité d'(a)ptinence sociale, au cœur d'une communauté à tâtons, nécessairement (uniquement) éphémère, à-venir. « Il faut être absolument moderne. Tenir le pas gagné. » (Rimbaud) Une poésie chargée de futur. Et le présent pour cible. – Je ne cherche pas, je trouve? « The futur is already here: it has just not been widely distributed yet. » (AdBusters)

Le passage par la Chine ne se veut donc d'aucune façon nostalgie romantique des temps primitifs. Je ne renonce pas comme tant « d'aspirants spirituels » (des poussières d'une Bonne Nouvelle remaniée à saveur de « changement » et de sacro-sainte « nouveauté ») à m'adresser à la situation contemporaine, par peur de gêner mon humeur, euh..., mon « attitude positive » devant la vie. La régénérescence n'est qu'à ce prix:

Cette espérance de retour est la pire perversion de la culture occidentale, sa plus folle aberration. En voulant remonter aux sources et se régénérer, on ne fait qu'aggraver l'ankylose, que précipiter la chute.<sup>19</sup>

Un idéal de « terrain » se profile, en lequel mes pas pourraient se suivre, prendre sens, se diriger: incarner de toute ma personne une norme de pensée. Transformer les bouts de vérité qui se constituent par-ci par-là en une cohérence intérieure permanente et active. Et

---

<sup>19</sup> Char, René, préface de Rimbaud, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1965 (pour la préface), p. 13.

m'acheminer ainsi, lentement mais sûrement, la « vraie vie ». Que taire alors? pour *vivre ma vérité...*<sup>20</sup>

Somme toute, il me faut une méthode qui reconnaisse dans mon malaise existentiel l'affirmation d'un irréductible vouloir-vivre (Lopez Petit). Une méthode comme un sillon tracé dans le monde, pour que puisse prospérer le fertile...? Peut-être qu'il ne s'agit en fait que de suivre les sillons que la pensée trace dans le langage:

Étymologiquement parlant, le caractère chinois *shu*, « méthode », représentant l'image d'une tige de plante céréalière entre les deux tracés verticaux de pas humains, signifie « voie à l'intérieur des bourgs ». Il est sans doute important de rappeler ici qu'en grec, *meta* signifie « vers » et *hodos* « chemin ». Aussi bien du côté grec que du côté chinois, le mot « méthode » comporte ainsi le sens de la voie, plus précisément, de *la viabilité dans les activités humaines*.<sup>21</sup> (Je souligne)

La métaphore visuelle à l'œuvre dans le caractère chinois *shu* est fort suggestive: c'est par l'entremise d'une certaine « mise en forme », dans le sens d'un *dégagement* et d'une délimitation de l'espace, qu'on assurerait les conditions de croissance du vivant. Suivant ce modèle organique, la culture de l'humain, l'acte de formation devront avant toute chose se fonder et prendre mesure dans la « force de croissance » de l'individu. Cela peut sembler banal; et pourtant rien ne semble plus difficile que de laisser advenir ce qui aspire à grandir en soi et chez autrui, indicible en germe, nature fragile qui aime à se cacher, comme l'enseigne si bien Héraclite. C'est dans ce contexte qu'on peut aussi apercevoir la grandeur manifestement à l'œuvre dans l'expression « accompagnateur de changement »: grandeur de ce retrait soucieux qu'elle suggère, d'un effacement qui témoigne d'une présence *ajustée* à ce qui aspire, distance impliquée qui contribuera à l'aménagement d'un intervalle vital — où se reconnaîtra un jour une présence, pour encore

---

<sup>20</sup> « L'homme qui vit véritablement son éthique la considère comme absolue – ayant une valeur absolue. » Wittgenstein, Ludwig, *Leçons et conversations*, présentation de Christiane Chauviré, Gallimard, Paris, 1992, p. IL.

<sup>21</sup> Gang, Bai, Le Blanc, Charles, Introduction au chapitre XVIII « Du monde des hommes » du *Huainan zi*, Gallimard, collection La pléiade, Paris, 2003, p. 844.

enclose et indéterminée, qui le traversera se dépassant et en fera sa portée. – *La grandeur est une (juste) mesure*. Littéralement. Cardinale. Dans tous les sens. Une contenance.

### **Le fond organique de la spiritualité chinoise**

Une petite histoire de Mencius réitère implicitement la nécessité d'un ordre, d'une méthode soutenue pour accompagner la croissance, mais surtout et avec humour, il évoque le laisser-faire particulier, la confiance en l'organique qui doit orienter tout effort en vue de se perfectionner:

Un homme de Song, se désolant de ne pas voir ses pousses grandir assez vite, eut l'idée de tirer dessus. Rentré chez lui en toute hâte, il dit à ses gens: « Je suis bien fatigué aujourd'hui, j'ai aidé les germes à pousser. » Sur ce, son fils se précipita pour aller voir, mais les pousses avaient déjà séché. Dans le monde, rares sont ceux qui n'aident pas les germes à pousser. Ceux qui abandonnent, persuadés que c'est peine perdue, sont ceux qui négligent de cultiver les pousses; mais ceux qui forcent la croissance sont ceux qui tirent sur les pousses: effort non seulement inutile, mais nuisible.<sup>22</sup>

La pensée chinoise antique se démarque radicalement de l'Occident chrétien dans la confiance profonde qu'elle entretient en une harmonie constamment à l'œuvre au sein de la nature (humaine) et de l'univers. Cela explique par exemple le recours fréquent des penseurs chinois aux métaphores organiques dans un contexte de formation, alors que l'idée de transcendance divine, fondement traditionnel de la moralité en Occident<sup>23</sup>, s'oppose le plus souvent à cet ordre naturel et immanent, duquel en général il faudrait plutôt se méfier. Cette méfiance envers sa propre nature a fondé l'essentiel du travail sur soi d'ordre spirituel en Occident et reste encore aujourd'hui particulièrement présente dans

<sup>22</sup> Mencius, II A 2, cité par Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 173.

<sup>23</sup> Voir à ce sujet un article extrêmement intéressant de Hansens, Chad, *Metaphysical and Moral Transcendence in Chinese Thought*, in *Two roads to Wisdom? Chinese and Analytic philosophical traditions*, sous la direction de Bo mou, Caus Publishing company, Chicago, 2001. Hansen discute de la possibilité de fonder « a full-fledged conception of morality » sans le recours à une transcendance d'ordre religieuse, épistémologique ou métaphysique, lequel « manque » (unanimentement reconnu au sein de la tradition chinoise)

l'esprit thérapeutique contemporain, à travers l'exigence de « dire la vérité sur soi » (voir chapitre « Ex-pression de soi et thérapie ») Needham exprime de manière forte et succincte la différence de style de production éthique entre la Chine et « une religion mettant l'accent tellement tragique sur la transcendance »:

Les Occidentaux doivent se rendre à l'évidence que la religion chrétienne sous ses diverses formes d'organisation fut nettement rejetée par la culture chinoise. C'est là une conséquence inéluctable de la structure organique très poussée de la morale humaniste chinoise, à laquelle répugnait une religion mettant l'accent tellement tragique sur la transcendance, et par là dogmatique et ecclésiastique.<sup>24</sup>

Plutôt que de traquer l'intériorité à la recherche de la source d'un désir problématique ou de viser l'ex-pression de traumatismes sacres d'une « authenticité », l'enjeu de la spiritualité chinoise est de faire voir ce qu'on a constamment sous les yeux, ce je-ne-sais-quoi qui se déroband en silence ordonne le réel. Le sacré comme banal quotidien (Roustang). À l'épopée explicitrice d'une « conscience malheureuse » (Hegel) qui voudrait se résoudre en toute connaissance de cause, la Chine répond par « le silence sans secret » du sage, dont

(...) la méthode (...) est un ensemble d'activités efficaces que peut effectuer l'esprit humain dans son *état harmonieux*, c'est-à-dire dans son *adhésion* au grand processus de création ou au *dao*<sup>25</sup>. (je souligne)

La normativité éthopoïétique du *dao* repose sur la participation de l'humain à l'harmonie naturelle et spontanée de l'univers. Cette invitation à une adhésion harmonieuse, parce que constamment renouvelée, à la grande marche du monde (en santé), ce souci de *se maintenir en la globalité comprise comme source de toute expertise éthique*, la signification même du mot *dao* nous le suggère:

---

condamnerait la Chine, selon certains auteurs, à un stade inférieur de moralité, suivant par là une interprétation hégélienne de l'immanence chinoise qui a longtemps fait autorité.

<sup>24</sup> Needham, Joseph, *La tradition scientifique chinoise*, éditions Hermann, Paris, 1974, p. 276.

<sup>25</sup> *Huainan zi*, p. 844.

Ce terme, dont on attribue souvent le monopole aux taoïstes, est en fait un terme courant dans la littérature antique, qui signifie « route », « chemin », et par extension, « méthode », « manière de procéder » (...) du fait de la fluidité des catégories en chinois ancien, *dao* peut également signifier, dans une acception verbale, « marcher », « avancer », mais aussi (...) « parler », « énoncer ». <sup>26</sup> (je souligne)

C'est bien parce que la pensée chinoise est d'emblée en situation et en mouvement que l'expression de son idéal éthique se confond avec la manière pour y accéder. Elle « marche sa parole » :

La Voie n'est jamais tracée d'avance, elle se trace à mesure qu'on y chemine: impossible donc d'en parler à moins d'être soi-même en marche. <sup>27</sup> (Je souligne)

Impossible d'en parler donc, à moins d'être soi-même *en oeuvre*? Notre discours de la méthode pour métaboliser l'expertise éthique sera *stylisé* ou ne sera pas.

### Une éthique de l'immanence

Mon projet de recherche doit énormément au magnifique exposé de Foucault concernant le souci de soi tel qu'il s'est développé dans l'antiquité grecque et romaine. Le souci de soi est la pierre angulaire de ce qu'il décrit comme étant une « éthique de l'immanence » liée à une « esthétique de l'existence ». <sup>28</sup> À la base de cette conception de l'existence, il y a

(...) l'idée du *bios* comme matériau d'une oeuvre d'art esthétique (...) L'élaboration éthique de soi, c'est d'abord ceci: faire de son existence, de ce matériau essentiellement mortel, le lieu de construction d'un ordre qui tienne par sa cohérence interne. <sup>29</sup>

<sup>26</sup> Cheng, Anne, Histoire de la pensée chinoise, p. 37-38.

<sup>27</sup> Ibid., p. 38

<sup>28</sup> Foucault, Michel, L'herméneutique du sujet, p. 512.

<sup>29</sup> Ibid., p. 512.

Une telle conception de l'existence nous amène naturellement au constat qu'il faut *conquérir un statut de sujet* que le sujet n'a jamais connu auparavant au cours de son existence, conquête qui passe nécessairement par des techniques de production de soi,

(...) pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à *faire de leur vie une oeuvre*.<sup>30</sup> (je souligne)

De cette conception de la formation du sujet, se dégage un idéal de formation qui consiste en la mise en place d'un rapport à soi aussi adéquat et achevé que possible, qui « mesure au plus juste la place qu'on occupe dans le monde et le système de nécessités dans lequel on est inséré. »<sup>31</sup> Ce qui importe, ce n'est pas tant que le sujet déchiffre le secret de sa conscience et dise la vérité sur soi, que de « transformer le discours vrai en principe permanent et actif. »<sup>32</sup> C'est le lieu de la vérité éthopoïétique, « une vérité telle qu'elle se lise dans la trame des *actes accomplis et des postures corporelles*. »<sup>33</sup>

### Résonance et possibilité d'harmonie

*Mon prochain ensemble de peintures devrait être meilleur, et pourtant je ne me sens pas encore capable de mieux peindre. Pour le moment, mon effroyable problème est qu'il me faudra d'abord devenir un homme meilleur avant de pouvoir faire de la meilleure peinture.*

Colin McCahon, peintre néo-zélandais (1919-1987)

L'axe de formation défini par Foucault, qui culmine dans l'idée d'achèvement de soi, établit un plan éthopoïétique sur lequel s'établit cette recherche. L'usage de la métaphore de l'œuvre d'art appliquée au domaine de la formation est fort efficace sur le plan « pédagogique », en ce qu'elle incite effectivement à un travail sur soi. Mais son pouvoir suggestif ne repose certainement pas sur un impératif contraignant qui se voudrait dissuasif

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 510.

(« si tu ne travailles pas sur toi, tu resteras informe ») (bien que la notion d'effort y soit tout à fait centrale); plutôt, et quand bien même Foucault prétendrait (habilement) en restreindre le sens à sa dimension artisanale *in progress*<sup>34</sup>, elle laisse avant tout miroiter quelque plénitude, quelque chose de « réussi », qui s'inscrirait avec justesse dans le réel. N'est-ce pas en ce sens qu'abonde Humboldt lorsqu'il écrit:

Quand nous prononçons dans notre langue le mot formation, nous entendons par là quelque chose de plus élevé et de plus intérieur, c'est-à-dire le mode de pensée qui, à partir de la connaissance et du sentiment de la quête morale et spirituelle en son ensemble, se répand harmonieusement sur la sensibilité et le caractère.<sup>35</sup>

Cette dimension « normative » de la formation reposerait donc sur une possibilité d'harmonie, laquelle me semble implicitement posée par la métaphore de l'œuvre d'art. Nous sommes tout naturellement renvoyés ici à la forme de notre appartenance au monde, au niveau de ce que j'appellerais « la conscience des effets ». Sur le plan humain donc, et de manière encore une fois prospective, je soutiendrai qu'on ne peut se définir soi-même, qu'on ne peut établir un rapport aussi adéquat et achevé que possible à soi-même, qu'il ne peut donc y avoir de formation d'un sujet éthique *sans s'en référer à la globalité du monde*, ou du moins à une certaine idée de celle-ci. L'idéal d'achèvement de soi tel que l'identifie Foucault au sein de la spiritualité de l'Antiquité méditerranéenne trouverait ainsi son complément dans celui de *résonance*, autour duquel s'articulerait une part importante de la spiritualité taoïste de la Chine antique:

L'homme véritable, idéal de sainteté et de sagesse (...) est dans un rapport de *résonance créatrice* et transformatrice avec l'univers tout entier.<sup>36</sup> (je souligne)

À la lumière de cet idéal, la question « que taire? » apparaît comme l'exigence de faire de soi un lieu de résonance avec le monde. Cette exigence semble parfaitement

---

<sup>34</sup> La question de l'achèvement de soi est en effet abordée par Foucault davantage sous son aspect « pratique »: « *De ce mot œuvre, il faut retenir ici la dimension artisanale plutôt qu'« artistique »*. Cette éthique exige des exercices, des régularités, du travail. » (Je souligne) *L'herméneutique du sujet*, p. 512.

<sup>35</sup> Cité par Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Seuil Paris, 1996, p. 26.

compatible avec l'idéal d'une « pensée qui répond » chez Heidegger (voir chapitre « Pour une éthopoïétique de la contenance », section « La contenance de l'être-là » ), d'une pensée qui demeure « ouverte à la pénétration subtile et universelle du dao. »<sup>37</sup> Merleau-Ponty confirme la prédominance du laisser-advénir dans la pensée chinoise:

Les philosophies de l'Inde et de la Chine ont cherché, plutôt qu'à dominer l'existence, à être l'écho ou le résonateur de notre rapport à l'être.<sup>38</sup>

Dans la tradition chinoise, pour faire œuvre de soi, on œuvre: on écrit, on peint, on joue de la cithare, pour perfectionner sa personnalité, pour s'accomplir moralement en accordant son humanité individuelle aux rythmes de la création universelle. L'idée que la qualité esthétique de l'œuvre d'art reflète la qualité éthique de son auteur est essentielle dans la pensée chinoise: comme il exécute son œuvre, c'est toujours et avant tout sur lui-même que l'artiste travaille.<sup>39</sup> Selon la tradition,

(...) une oeuvre authentique (littéraire ou artistique) doit rétablir l'homme dans le courant vital universel, lequel doit circuler à travers l'œuvre et l'animer toute (...) Pour l'artiste chinois, exécuter une oeuvre est un exercice spirituel.<sup>40</sup>

L'art en Chine est une source privilégiée de normativité éthique. Les normes esthétiques y sont intimement entrelacées avec les normes éthiques (notamment autour de la notion de « fadeur »), préfigurant une éthique de l'immanence qui offre un horizon de mise en œuvre de l'existence ancré dans une possibilité d'harmonie. Cette possibilité d'harmonie ne correspondrait-elle pas à la dimension performative du travail intérieur d'ordre éthique?

---

<sup>36</sup> Leblanc, Charles, *Introduction générale*, in *Huainan zi*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 2003, p. XIII.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1960, p. 200.

<sup>39</sup> Voir entre autre l'article de Simon Leys, « Éthique et esthétique, la leçon chinoise », in *Magazine Littéraire. La Chine: de Confucius à Gao Xingjian*, no 429, mars 2004, p. 24-26.

<sup>40</sup> Cheng, François, *L'écriture poétique chinoise*, Seuil, Paris, 1996, p. 24.

## Que taire? Pour oeuvrer

*La transformation par laquelle le jeu humain atteint son véritable accomplissement, qui est de devenir art, je l'appelle transmutation en oeuvre.*

Gadamer

*Notre grand et glorieux chef d'œuvre, c'est vivre à propos.*

Montaigne

Une convergence entre art et spiritualité se profile: se dégageant imperceptible de la notion de style, elle s'accroît avec la métaphore du « faire oeuvre de soi »; prenant sans doute tout son sens dans cette expérience du vide dans la création de sens que nous essayons de circonscrire, elle culminerait, dans un contexte de formation, dans l'art de *benedire* du formateur. Un art du langage qui se caractérise par son retrait étudié, afin d'aménager soigneusement un intervalle vital, afin de disposer l'interlocuteur à l'avènement de sa propre présence; une parole qui cherche somme toute à mettre en disponibilité... au mot le plus silencieux qui fonde la communauté?

La Chine n'en finira pas d'être en quête d'une parole « qui ne parle pas »: qui évoque mais sans signifier, qui donne à voir mais sans représenter (...) cette voie de l'immanence au sein même de l'ordinaire, sous son mode le plus proche, le plus simple, le plus quotidien. (...) *Sa pratique esthétique ne vise rien d'autre qu'à rendre sensible cette évidence de la voie qui ne cesse de nous échapper.*<sup>41</sup> (je souligne)

Le mot le plus silencieux serait donc un mot en oeuvre, c'est dire, un mot artistique...? Quiconque a fait l'expérience d'un état authentique de création sait qu'œuvrer, c'est pour une bonne part laisser advenir; et l'art de vivre, la fluidité harmonieuse qui fait le contentement intime d'une existence, l'aisance qu'on rencontre avec autrui et qui nous

---

<sup>41</sup> Jullien, François, *Le sage est sans idée*, Seuil, Paris, 1998, p. 65.

emporte, parfois dans le dialogue, parfois sans mot dire, qui donc n'a jamais essayé de l'entretenir?

Au cœur de « soi-même comme oeuvre d'art », ou du « faire oeuvre de soi », il y a quelque chose de profondément intransmissible, mais qui pourtant s'offre à la rencontre; qui se transmet sans jamais démentir, mais qui est absolument hostile à toute volonté d'explicitation. Son ouverture n'est surtout pas totale transparence; ses ombres, mouvantes et impénétrables, ne sont-elles pas les reliefs de sa particularité? L'intervalle vital au sein duquel chacun se meut, étranger à soi-même et indistinct; les limites fauves qui se fondent et protègent en chacun le fertile; ce centre « toujours plus central, plus déroché, plus incertain, et plus impérieux »<sup>42</sup> qui se déplaçant trace l'horizon d'un monde, l'herméneutique en offre une compréhension saisissante qui, unie à la pensée chinoise, guidera notre exploration du vide dans la création de sens. L'herméneutique d'abord permet l'exploration de la métaphore de l'oeuvre dans le sens d'une remise en question des rapports entre vérité et sujet à l'ère moderne, en soutenant l'irréductibilité de l'expérience esthétique aux schémas de la connaissance scientifique; c'est dire, en définissant une vérité propre à l'oeuvre d'art:

C'est en effet une manifestation autonome de vérité qui se produit dans l'oeuvre d'art. (...) Avec l'oeuvre d'art, c'est quelque chose d'inouï qui accède à l'existence. (...) La vérité de l'oeuvre d'art ne tient pas à la mise à découvert claire et nette de son sens, mais d'abord et avant tout au caractère insondable et à la profondeur de son sens. (...) Dans l'oeuvre d'art, chacun peut faire l'expérience d'une résistance absolue à une telle volonté de domination [de la raison instrumentale]. Il ne s'agit pas d'une résistance rigide qui s'opposerait à la prétention de notre volonté d'avidité, mais de la résistance qui résulte de l'évidence supérieure d'un être qui repose en lui-même.<sup>43</sup>

Dans une perspective éthopoïétique, l'enjeu n'est pas tant d'établir la vérité de l'oeuvre d'art, que d'en explorer les possibilités d'application dans un contexte de formation du sujet éthique. *Jusqu'ou peut-on pousser la métaphore du « faire oeuvre de soi » dans le*

---

<sup>42</sup> Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 6.

*sens d'une expérience du vide constitutive de la formation du sujet éthique?* Par l'entremise de la vérité de l'œuvre et de « l'activité » qu'elle implique, nous cherchons à rendre sensible une conception de la vérité d'ordre spirituel, c'est-à-dire dont l'accès dépend « d'un travail intérieur d'ordre éthique ». Mais plutôt que d'insister sur le caractère « artisanal » de la métaphore du « faire oeuvre de soi », tel que Foucault y invite, nous préférons nous en tenir au plus près de « l'effet de l'œuvre », à cet « affinement de nos sens et de notre réceptivité spirituelle » (Gadamer), à ce « rétablissement dans le courant vital universel » (F. Cheng) auquel on est en droit de s'attendre d'une oeuvre selon la tradition chinoise. Et Goethe n'en pense-t-il pas autrement lorsqu'il dit: « Du reste, je déteste tout ce qui ne fait que m'instruire, sans augmenter mon activité ou l'animer directement »?<sup>44</sup> Le corps supporte, le sens anime...

Valéry semble se faire chinois l'espace d'un instant lorsqu'il dit: « L'œuvre d'art est toujours plus ou moins didactique (elle nous apprend que nous n'avons pas vu ce que nous voyons.) »<sup>45</sup> En laissant de côté la dimension artisanale de la métaphore du « faire oeuvre de soi », nous ne renonçons surtout pas à en souligner l'*effectivité éthopoïétique*. Une effectivité qui l'assimile au diapason: il est des oeuvres qui sonnent juste, et qui nous accordent; et si on a pu dire du sage chinois qu'il « égalise la lumière », qu'il « unifie la poussière », cette éloquente description de « l'exceptionnel » est plus près de l'intuition qui anime ce travail:

Et l'on consentira à dire d'une forme, d'un geste, d'une allure qui emportent l'admiration, forcent l'âme à un respect ou à une révérence, qu'elles sont habitées par un je-ne-sais-quoi qui leur donne leur efficacité. Le moment unique, lorsqu'il irradie dans l'insaisissable et que la quintessence irradie, demeure un interdit pour la parole. Reste une impression délicate, évanescence, mais *sûre*, avec laquelle on fabrique, pour soi, *des points d'ancrage pour structurer sa propre identité, par sympathie*.<sup>46</sup> (je souligne)

---

<sup>43</sup> Gadamer, Hans-Goerg, *Les chemins de Heidegger*, Vrin, Paris, 2002, p. 123, 125-126.

<sup>44</sup> Lettre de Goethe à Schiller, 19 décembre 1789, citée par Nietzsche, Friedrich, « De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie », in *Œuvres I*, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 217.

<sup>45</sup> Valéry, Paul, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Gallimard, Paris, 1957, p. 26.

<sup>46</sup> Onfray, Michel, *La sculpture de soi*, Grasset, Paris, 1993, p. 63.

Le lieu de la vérité éthopoïétique est par définition le lieu de la singularité, de la nature propre, de ce je-ne-sais-quoi qui nous identifie à coup sûr sans qu'il soit vraiment possible de l'expliciter. Nécessaire implicite. En épousant au plus près la *perplexité individualisante de l'impression esthétique* (Wittgenstein), j'aimerais rendre compte du pouvoir, de l'incontestable effectivité de l'implicite, composante essentielle du style. Proust exprime si bien cette merveille qui se révélera peut-être à celui qui s'élanche sur la voie de l'œuvre, la composante éthique inhérente à toute production stylistique,

... car le style de l'écrivain aussi bien que la couleur pour le peintre est une question non de technique mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la *différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde*, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun.<sup>47</sup>

Si cette révélation du sujet éthique dans toute son inaliénable singularité est « impossible par des moyens directs et conscients », peut-être l'est-elle seulement dans ce jeu de la distance qu'entretient l'art, ce langage indirect par excellence... Mais quel art pour guider notre pratique éthopoïétique?

### **L'implicite votre**

*L'homme de bien n'utilise des noms que s'ils impliquent un discours cohérent, et ne tient de discours que s'il débouche sur une pratique. En ce qui concerne son langage, l'honnête homme ne laisse rien au hasard.*

Confucius

L'enjeu, c'est la constitution d'un sujet éthique, en chair et en os: la question « que taire? » vise la mise sous tension organicisante, la mise en œuvre, l'intégration corporelle du discours vrai, si une telle chose est possible. L'effet de l'œuvre, la perplexité

---

<sup>47</sup> Proust, Marcel, *Le temps retrouvé*, Gallimard, Paris, 1989, p. 202.

individualisante de l'impression esthétique n'en va pas autrement: elle commande le corps, c'est le corps dans toute sa finesse qui se module selon son interpellation. Comprendre une oeuvre n'implique-t-il pas tout l'organisme? L'art est indispensable pour ordonner les parties les plus fines en nous, pour harmoniser l'ensemble de notre sensibilité. En ce sens, le « détour » esthétique, l'indirect qui caractérise l'art, la subtilité du sens qui en découle n'a jamais été un raffinement sans conséquence: elle est la voie du développement de l'humain en nous. La richesse d'expression des langues (démesurée, d'un point de vue strictement darwino-utilitariste) en serait à cet égard une démonstration éclatante.

Simultanément, il faut absolument se garder de penser la formation du sujet éthique en vase clos, dans l'idéalité ravie d'une relation esthétique, ou dans l'illusion de l'épanouissement d'une subjectivité pure. Pour faire oeuvre de soi, la part des autres est primordiale: pas d'expertise éthique qui n'implique la participation à une communauté, à une « tradition bien structurée » (Varela). Être humain, être *ren*<sup>48</sup> (la vertu d'humanité en chinois), « c'est sortir sa conscience de son engourdissement vis-à-vis des autres, être réceptif à ce qui leur arrive, sentir renforcé son lien vital avec eux. (...) C'est promouvoir cette dimension transindividuelle propre à l'existence; être inhumain, c'est couper avec elle. » Nous sommes effectivement « membres » d'une communauté: n'est-il pas prodigieusement révélateur que *non-ren*, dans la médecine chinoise, soit le terme qui désigne l'engourdissement des extrémités...?<sup>49</sup>

L'explicitation abusive de soi à laquelle contraint trop souvent l'instrumentalisation du discours dans la culture du triomphe du thérapeutique contrevient lourdement à cette condition inhérente à la formation, en ce qu'elle tend à isoler le sujet sous des décombres de mots qui n'auront jamais la finesse nécessaire pour évoquer cette inépuisable dimension transindividuelle au cœur de la communauté. Quelle forme de discours peut parvenir à un

---

<sup>48</sup> « Le caractère *ren* est composé du radical « homme » (à gauche) et du signe « deux »: on peut y voir l'homme qui ne devient humain que dans sa relation à autrui. » Cheng, Anne, Histoire de la pensée chinoise, p. 68.

<sup>49</sup> Jullien, François, Dialogue sur la morale, Grasset, Paris, 1995, p. 83-84.

effet d'individuation du sujet tout en maintenant vivant le lien qui l'unit à l'univers, au corps social, à sa communauté? Est-il possible de préférer l'allusion, l'implicite, de chercher à produire une « claustrophobie éthique » (Wittgenstein) – *par souci d'efficacité spirituelle*? Seule une approche indirecte semble en effet pouvoir convenir, qui pour êtreindre « ce « là » qui ne se révèle que dans le discours », introduit d'emblée un souci de la forme; et en renforçant le pôle de l'appartenance (par l'implicite), l'expression s'en trouverait du même coup « stylisée ». Cette optique est notamment privilégiée dans la tradition chinoise, telle que le souligne Jullien:

La capacité allusive [du poème, dans ce cas-ci] (...) en se branchant sur ce fond commun (...) fait ressortir, et réactive, la dimension communautaire de son sujet.<sup>50</sup>

J'ai l'impression d'assister à une évidence dans son déploiement festif: et c'est bien là l'essence de toute théorie...<sup>51</sup> Là où on rit, là où on s'intime, il y a toujours à l'œuvre de l'implicite. Et dans la douceur dirigée d'un regard, et dans le charme subtil d'un artiste... Je ne cherche finalement qu'à rendre l'individu au « monde de la vie », selon l'expression consacrée de Husserl, à dégager la voie afin que joue au mieux la spontanéité des échanges en société, source éthopoïétique par excellence, source de *justesse*, reconnue tant du côté chinois (c'est le sens du fameux non-agir taoïste) que par l'herméneutique:

Ce qu'on appelle la conduite honnête de la vie repose sur *une intelligence que la vie a d'elle-même*, qui éclaire et qui dirige notre comportement, donc sur la rationalité du logos et de *la communauté partagée où s'articule une compréhension de la vie*.<sup>52</sup> (je souligne)

En passant de l'idéal d'expression de soi, tel qu'il se reflète entre autres dans le discours thérapeutique contemporain, à une tentative pour rester à même le processus de mise en consistance de notre existence (idéal de contenance), j'espère esquisser un cadre

<sup>50</sup> Jullien, François, *Le détour et l'accès*, Grasset, Paris, 1995, p. 166.

<sup>51</sup> Voir la *theoria* selon Gadamer: « La *theoria* est une véritable participation, non pas un agir mais un pâtir (*pathos*), saisissement et ravissement par le spectacle. (...) Le terme de *theoros* désigne, comme on sait, celui qui participe à une délégation envoyée à une fête.» *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, p. 142.

<sup>52</sup> *Les chemins de Heidegger*, p. 250.

d'analyse qui permette d'apprécier la pertinence d'une approche indirecte dans la formation du sujet éthique, et indiquer peut-être ainsi une voie de dépassement au psychologisme omniprésent et bon marché qui obstrue notre accès à la spiritualité.

## CHAPITRE 6

### EX-PRESSION DE SOI ET THÉRAPIE

*Il y a une différence entre l'expressivité, une sorte de besoin de s'exprimer, qui est aussi un aspect artistique profond, mais qui n'est pas le seul; et l'expression d'un processus réel, où nous sommes face à quelque chose qui a une expression naturelle, comme les mouvements de l'océan ou comme un arbre.*

Grotowski

*Si je ne suis que pour moi  
Qui suis-je?*

Talmud

#### ***Thérapeute: la fonction thérapeutique de la philosophie antique***

Dans ce premier chapitre, j'aimerais entrer plus en détails dans ce que j'ai nommé précédemment « la volonté d'explicitation de soi abusive corollaire de l'instrumentalisation de notre rapport au monde ». À l'ère du « triomphe du thérapeutique »<sup>1</sup>, il devient toujours plus difficile de distinguer le domaine de la spiritualité et de la formation du sujet éthique

---

<sup>1</sup> Voir l'ouvrage original de Philippe Reiff, *The Triumph of the Therapeutic*, New York, Norton, 1966. L'expression est notamment reprise par Charles Taylor dans *Les sources du moi*, Boréal, Montréal, 1998, p. 632. Taylor décrit ainsi la situation: « Un certain expressivisme subjectiviste s'est également imposé dans la culture contemporaine, et ses limites semblent assez évidentes. Aujourd'hui, dans le mouvement du "potentiel humain" aux Etats-Unis, (...) les objectifs sont l'expression de soi, la réalisation de soi, l'accomplissement de soi, la découverte de l'authenticité. (...) Un autre élément dont il a hérité est la confiance en la science et en la technique, qui a évidemment de très fortes racines aux Etats-Unis. Cela ressort de la haute considération dont jouissent les méthodes thérapeutiques et les sciences qui soi-disant les fondent: la psychanalyse, la psychologie, la sociologie. (...) La subordination de certaines exigences traditionnelles de la morale aux exigences de l'accomplissement personnel et l'espoir que celles-ci peuvent trouver un stimulant dans la thérapie a engendré une culture qu'on a appelée "le triomphe du thérapeutique" ».

de l'accompagnement thérapeutique. L'utilisation courante de l'expression « prendre soin de soi » nous permettrait-elle d'aborder cette ambiguïté? D'un côté, elle marque une insistance, un redoublement de l'attention que l'on doit se porter afin de se garder en « bonne forme », en santé; prendre soin de soi, c'est en quelque sorte la formule canonique d'une bonne hygiène de vie, jusqu'au chic d'être soigné et « très propre de sa personne »...!

Mais le souci de soi révèle certainement davantage qu'une simple coquetterie. Cette activité particulière reflète peut-être mieux qu'aucune autre la tentative d'élucidation de notre condition, le mouvement réflexif fondamental qui nous anime en tant qu'être humain. Prendre soin de soi est une activité proprement spirituelle, dont on ne peut jamais s'acquitter entièrement, puisque c'est par elle en définitive que l'être humain « devient ce qu'il est ». Dit autrement: prendre soin de soi constitue une dimension essentielle de la formation du sujet éthique.

Cette convergence apparente entre spiritualité et thérapeutique semble avoir été particulièrement évidente, voire activement recherchée, chez les Grecs de l'Antiquité. Selon Foucault,

Le souci de soi n'a pas cessé d'être un principe fondamental pour caractériser l'attitude philosophique presque tout au long de la culture grecque, hellénistique et romaine.<sup>2</sup>

Dans son cours intitulé « L'herméneutique du sujet », Foucault n'a aucun mal à montrer comment la célèbre phrase inscrite sur le fronton du temple de Delphes, « Connais-toi toi-même », est subordonnée au souci de soi et constitue un simple élément de cette préoccupation essentielle (parmi d'autres techniques du soi). L'écart entre la compréhension communément acceptée de cette maxime et cette interprétation davantage tournée vers la pratique montre bien comment la philosophie (moderne à tout le moins) s'est peu à peu confinée au domaine de la « connaissance » au détriment de la formation.

---

<sup>2</sup> Foucault, Michel, L'herméneutique du sujet, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 10.

Au Socrate célébré comme fondateur de la philosophie, Foucault ajoute une distinction peut-être plus remarquable encore:

Socrate, c'est l'homme du souci de soi (...) Socrate, c'est toujours, essentiellement, fondamentalement, celui qui interpellait dans la rue les jeunes gens et leur disait: « Il faut vous soucier de vous-mêmes ».<sup>3</sup>

Cette remarque d'Épictète (fondateur de l'école stoïque) au sujet de l'œuvre accomplie par Socrate indique bien à quel aune le monde hellénique évaluera l'héritage que le « taon de la cité » aura laissé:

Socrate réussissait-il à persuader tous ceux qui venaient à lui de s'occuper d'eux-mêmes?<sup>4</sup>

Chez les Grecs de l'Antiquité, l'application de métaphores issues du domaine de la santé à la question de la formation du sujet éthique sert de toute évidence à souligner le caractère indispensable du souci actif de soi, tel que reconnu par la philosophie antique. Le rapprochement de la philosophie à la médecine permet d'en concrétiser la pertinence et le champ d'action. Pour Épicure,

Il est vide, le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même en effet qu'une médecine qui ne soigne aucune affection n'est d'aucune utilité, de même aussi une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme. »<sup>5</sup>

Pour les épicuriens, les cyniques ou les stoïciens, le rôle de la philosophie est de guérir les maladies de l'âme. Un texte épicurien, la *Lettre à Ménécée*, commence ainsi: « Il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme. »<sup>6</sup> Profitant du fait qu'en grec la notion de *pathos* s'applique aussi bien aux maux du corps qu'à ceux de l'âme, Plutarque pourra dire un jour que la philosophie et la médecine constituent une seule région,

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>5</sup> Traduction de A.-J Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Editions du Cerf, Paris, 1993, p. 36.

<sup>6</sup> Cité dans Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 474.

un seul domaine (*mia chora*)<sup>7</sup>. Épictète pour sa part ne voulait pas que son école soit considérée comme un simple lieu de formation, mais bien comme un « cabinet médical » :

C'est un cabinet médical (*iatreion*), que l'école d'un philosophe; on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert.<sup>8</sup>

Il insiste beaucoup auprès de ses disciples: qu'ils prennent conscience de leur condition comme d'un état pathologique; qu'ils se présentent à titre de malades.<sup>9</sup> En liant la formation du sujet éthique à l'urgence de se « guérir », les métaphores issues du domaine médical, telles qu'elles semblent avoir été employées dans l'Antiquité grecque, ont participé à rendre le travail intérieur d'ordre éthique à peu près incontournable.

### **Si l'âme est un résidu, Dieu n'était-il donc qu'une poubelle?**

Qu'en est-il dès lors du « triomphe du thérapeutique » à notre époque? Ne pourrait-il pas être compris comme le prolongement direct d'une certaine manière de prendre soin de soi initiée à l'aube de la civilisation occidentale? Si tel était le cas, subsisterait-il quelque raison pour déplorer avec une légère nostalgie la « confusion » rapportée en début de chapitre entre le spirituel et le thérapeutique? Suivant ce procès, le cabinet du psychologue actuel serait l'heureux aboutissement d'un souhait formulé par Épictète il y a déjà plus de 2000 ans; ne serait-ce donc pas dans le sens de cet accomplissement qu'il y aurait tout lieu de parler d'un « triomphe » du thérapeutique?

Dans ce mouvement qui passe de la promotion du souci de soi par les différentes écoles philosophiques antiques jusqu'à l'avènement du thérapeute professionnel contemporain, on assiste à un retrait de la philosophie au profit de la constitution d'un domaine de savoir proprement « psychologique ». Quel sens donner à l'émergence de cette nouvelle

<sup>7</sup> Plutarque, *De tuenda sanitate praecepta*, 122<sup>e</sup>, cité par Foucault Michel, *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, p. 75.

<sup>8</sup> Épictète, *Entretiens*, III, 23, 30, cité par Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, p. 77.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 77.

science? L'interprétation qu'en donne J.L. Austin (1912-1960), philosophe britannique dont les travaux sur le langage ont eu une influence considérable dans le domaine de la philosophie analytique, me semble particulièrement révélatrice de l'état d'esprit dominant à notre époque:

Je crois que la seule façon de définir l'objet de la philosophie, c'est de dire qu'elle s'occupe de tous les résidus, de tous les problèmes qui restent encore insolubles, après que l'on a essayé toutes les méthodes éprouvées ailleurs [...] Dès que l'on trouve une méthode respectable et sûre pour traiter une partie de ces problèmes résiduels, aussitôt une science nouvelle se forme, qui tend à se détacher de la philosophie au fur et à mesure qu'elle définit mieux son objet et qu'elle affirme son autorité. Alors on la baptise: mathématiques – le divorce date de longtemps; ou physique – la séparation est plus récente; *ou psychologie (...) – la coupure est encore fraîche;* (...) Je crois qu'ainsi, la philosophie débordera de plus en plus loin de son lit initial.<sup>10</sup> (je souligne)

Ce qui charme dans la description de Austin, c'est la simplicité avec laquelle le savoir semble aller se précisant, selon une ligne évolutive toujours plus « tranchante ». Encore plus charmant peut-être (selon une tournure d'esprit particulière mise en lumière par M. Masoch) est le caractère résiduel attribué indirectement aux « maux de l'âme »: le tranchant de l'exposé laisse filtrer un soupir de soulagement qui traduit sans doute sa préférence pour les « objets » bien découpés, au détriment des méandres nébuleux de la subjectivité... Car ce qui importe avant tout de comprendre dans l'interprétation que donne Austin de l'évolution historique de la philosophie, c'est comment elle s'articule autour d'une conception absolument moderne de la connaissance qui vise une vérité *objective*, réservée à la connaissance seulement, qui met *méthodiquement* le sujet de connaissance en périphérie, jusqu'à ce qu'il puisse avancer en toute certitude dans le domaine du savoir.

La distinction que Foucault opère entre philosophie moderne et spiritualité antique permet de dégager un rapport entre sujet et vérité d'un tout autre ordre que celui qui anime la recherche de type scientifique:

---

<sup>10</sup> Austin, J.L., Quand dire, c'est faire, Seuil, Paris, 1970, p. 21.

Si on définit la philosophie comme étant la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité (...), on pourrait appeler spiritualité la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité.<sup>11</sup>

La question de la vérité chez les Anciens se posait donc non pas en termes de production de certitudes objectives, mais d'abord et avant tout en fonction de la réalisation d'un certain art de vivre: « *Comment est-ce que je dois transformer mon propre moi pour être capable d'accéder à la vérité?* »<sup>12</sup> Qu'advient-il d'une telle question dans une perspective positiviste telle que celle de Austin? Est-ce qu'elle est recouverte par le champ de recherche de la psychologie? Pour sa part, en regard du problème de savoir quel genre de vie vaut la peine d'être vécu, Austin

restait convaincu que le temps n'était pas encore venu d'aborder *directement* les problèmes dont la philosophie se préoccupe.

De toute façon, même si le temps n'était pas encore venu d'aborder les « grands problèmes » [c'est-à-dire humains], faute d'avoir toutes les données en main, Austin est néanmoins heureux des avantages « négatifs » des recherches « compilatrices » (...)<sup>13</sup>

Faute d'avoir toutes les données en main, Austin ne peut donc se prononcer. Cette prudence toute scientifique dans la compilation des données suffira-t-elle pour répondre avec certitude à des interrogations qui semblent vouloir se soustraire au dénombrement empirique? Ne faudrait-il pas admettre qu'il est des questions existentielles qui exigent un peu plus qu'une solide méthode de recherche? Peut-être y a-t-il des limites au temps que nous devrions consacrer à nous préparer à *vivre*...

Le rapport moderne entre sujet et vérité est aux antipodes de celui promu par la spiritualité antique. Cette rupture épistémologique nous interdit de comprendre l'avènement du cabinet du psychologue comme une évolution directe depuis l'*iatreion* projeté par

<sup>11</sup> Foucault, Michel, L'herméneutique du sujet, p. 16.

<sup>12</sup> Ibid., p. 172.

<sup>13</sup> Austin, J.L., Quand dire, c'est faire, dans l'introduction de Gilles Lane, p. 10, 17.

Épictète. Dans quel cadre faut-il alors interpréter le discours thérapeutique contemporain? Est-ce en lui qu'on retrouve l'exigence du travail intérieur d'ordre éthique telle qu'enseignée par les différentes écoles philosophiques de l'Antiquité? Quelle forme prend la question « comment dois-je transformer mon propre moi pour avoir accès à la vérité? » dans la psychologie contemporaine? Ou finalement: dans quelle mesure le discours thérapeutique contemporain relève-t-il de la spiritualité?

### Le moment cartésien

*L'espace à travers lequel se jettent les oiseaux n'est pas  
L'espace intime qui te rehausse la figure.*

Rilke

*Dans les maisons de thé et dans les rues des bourgs voisins de notre lycée et de l'université la plus proche, on pouvait constater la présence de jeunes communistes et d'autres jeunes nouvellement convertis à leur cause. Ils se remarquaient – c'est ainsi d'ailleurs que la police secrète les repérait – par leur maintien sobre et digne, par une conscience claire, sereine et déterminée qui émanait de leur regard. (...) Cette impression de net contraste, je m'en souviendrai lorsque après la guerre, j'aurai l'occasion de voir un film américain sur la vie du Christ, film au demeurant médiocre, où une scène tout de même me frappera: l'apparition des premiers chrétiens dont les visages épris de pureté contrastaient singulièrement avec ceux des autres Romains, repus de graisse et de luxure. Par la suite, l'occasion me sera fournie de voir des photographies anciennes qui montraient des chrétiens chinois de la fin du siècle dernier, dont le regard tranchait, de façon plus saisissante encore, avec le monde environnant.*

François Cheng, « Le dit de Tianyi »

On apprend de Platon que Protagoras fut le premier parmi les sophistes à exiger des honoraires pour la pratique de sa profession.<sup>14</sup> Ses talents oratoires étaient, selon le portrait que Platon nous en fait, absolument exceptionnels, de sorte qu'il était célèbre à travers tout le monde antique. Plusieurs jeunes gens de bonne famille étaient prêts à déboursier des

<sup>14</sup> Socrate: «... tu as une telle confiance en toi qu'au rebours des autres, qui déguisent leur profession, tu as ouvertement proclamé par toute la Grèce ce que tu es, que tu as revendiqué le nom de sophiste, que tu t'es donné pour un maître d'éducation et de vertu, et que, le premier, tu as cru devoir mettre un prix à tes leçons.» (Je souligne) Platon, Protagoras, traduction de Émile Chambry, GF-Flammarion, Paris, 1967, p. 79.

sommes considérables pour apprendre auprès du maître sa science de la parole (qu'il voulait science de la vertu). L'enjeu était de taille: qui avait quelques ambitions politiques devait maîtriser l'art de prendre la parole en public, et il va sans dire que quiconque possédant le pouvoir d'emporter les convictions grâce à son éloquence gagnait en influence au sein de la cité.

Je ne sais trop qui fut le premier à mettre sa capacité d'écoute en location; cela étant, il est difficile de saisir dans quelle mesure « l'écoute naturelle » à notre époque s'est dégradée au point qu'émerge le besoin de se confier dans le secret du cabinet d'un professionnel. Force est de supposer que les effets escomptés par le client qui « consulte » valent bien les avantages recherchés auprès de l'illustre sophiste... Le contraste issu de la juxtaposition de ces deux phénomènes sociaux nous permet peut-être d'isoler un aspect original et décisif de la constellation identitaire moderne: l'importance incomparable qu'on accorde de nos jours à la notion d'expression de soi. Ses vertus sont unanimement acclamées dans la psychologie populaire: s'exprimer ou se vider le cœur, « ça fait toujours du bien ». Mais si ses effets thérapeutiques sont indéniables, à quel point l'expression de soi participe-t-elle d'un processus de transformation réel de son propre moi? Ou pour le dire autrement: l'idéal d'expression de soi contribue-t-il nécessairement à la formation du sujet éthique?

Si je cherche à penser dans un même élan spiritualité antique et thérapeutique contemporaine, c'est qu'il me semble tout d'abord que la tentative de *dire la vérité sur soi* qui commande l'expression de soi, telle qu'elle s'articule de nos jours dans le cadre des thérapies traditionnelles, est motivée par un désir de transformation significative de soi-même qui s'apparente à l'effet visé par les différentes écoles philosophiques de l'Antiquité. Ce niveau d'intervention serait donc de l'ordre de la formation du sujet éthique, tel que nous l'avons jusqu'à présent défini. D'autre part, il me semble difficile de rendre compte de la nature du changement envisagé selon les termes et les exigences objectivantes de la pensée occidentale moderne. Dans l'optique de la spiritualité antique,

La vérité, c'est ce qui illumine le sujet. Il y a dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure.<sup>15</sup>

Tout simplement, j'associerais cette transfiguration avec ce que l'on cherche à exprimer lorsqu'on s'exclame: « Comme il a changé! ». Et bien que cette remarque soit fort courante et qu'intuitivement nous sachions tous à quoi elle réfère sur le plan éthopoïétique (je ne parle évidemment pas d'un changement de coiffure!), elle me semble pourtant exprimer quelque chose qui reste relativement impensé. Notre acceptation familière du mot vérité n'implique pas spontanément une transfiguration du sujet. Dans l'écart qui sépare notre acceptation courante du mot vérité (comme adéquation) et sa signification dans le cadre de la spiritualité antique (avec sa dimension de transfiguration), Foucault reconnaît une rupture qu'il nomme « le moment cartésien »:

L'accès à la vérité trouvera dans la connaissance, comme récompense et comme accomplissement, rien d'autre que le cheminement indéfini de la connaissance. Ce point d'illumination, ce moment de transfiguration du sujet par « l'effet de retour » de la vérité qu'il connaît sur lui-même et qui transite, transfigure son être, tout ceci ne peut plus exister. On ne peut plus penser que l'accès à la vérité va achever dans le sujet (...) la connaissance s'ouvre simplement sur la dimension indéfinie du progrès, dont on ne connaît pas le terme et dont le bénéfice ne sera jamais monnayé au cours de l'histoire que par le cumul institué des connaissances, ou les bénéfices psychologiques ou sociaux qu'il y a à avoir, après tout, trouvé de la vérité quand on s'est donné beaucoup de mal pour la trouver.<sup>16</sup>

La manière dont le discours thérapeutique contemporain nous amène à parler de nous-mêmes est peut-être beaucoup plus problématique qu'il nous est normalement tenu de croire. En effet, tout dépend du type de vérité qu'il instaure en visée: si dire la vérité sur soi sur un mode strictement psychologique a le mérite d'ouvrir un champ d'exploration tout à fait extraordinaire pour l'avancement du savoir (et en premier lieu, pour la *connaissance de soi*), cela risque pourtant de nous faire sombrer dans l'impuissance d'une vie privée en

---

<sup>15</sup> Foucault, Michel, L'herméneutique du sujet, p. 17.

<sup>16</sup> Ibid., p. 20.

perpétuelle analyse d'elle-même. Y aurait-il donc une limite au-delà de laquelle la connaissance de soi contreviendrait aux exigences du souci de soi éthopoïétique? Où la mise en récit de soi à prétention thérapeutique aurait un effet contre-productif sur la constitution du sujet éthique?

### La fosse identitaire ou le cas Zéno

*Le cercle, déroulé sur une droite rigoureusement prolongée, reforme un cercle éternellement privé de centre.*

Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*

*Caressez un cercle, il devient vicieux.*

Ionesco

*--Écrivez! Écrivez! Vous verrez comme vous arriverez à vous voir tout entier!*

Le psychanalyste de Zéno

La production par soi-même d'un discours où pourrait se donner à lire notre propre vérité, Foucault la pense comme une des formes majeures de notre assujettissement identitaire.<sup>17</sup> Cet assujettissement est particulièrement subtil: il se profile à même nos vocabulaires d'auto-description, dans la manière même que nous avons de rendre compte et de donner sens à notre vie. Le roman d'Italo Svevo, « La conscience de Zeno », peut être lu comme une radiographie de l'assujettissement commandé par l'idéal thérapeutique. Écrit au début du XXe siècle, il reste d'une étonnante actualité pour nous aider à comprendre comment la subjectivité moderne s'est approfondie, la raison instrumentale braquée sur l'intériorité. La conscience de Zéno s'étend comme une tranchée: la maladie se constitue comme objet par excellence du récit de soi, et Zéno apparaît bien vite comme un pionnier

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 492.

dans l'art de creuser sa propre tombe, selon un procédé que Blanchot a décrit de façon magnifique:

Écrire son autobiographie soit pour s'avouer, soit pour s'analyser, soit pour s'exposer aux yeux de tous, à la façon d'une œuvre d'art, c'est peut-être chercher à survivre, mais par un suicide perpétuel – mort totale en tant que fragmentaire.<sup>18</sup>

Avec une prose d'une remarquable régularité, Svevo arrive à dessiner le tracé plat d'une narration de soi monologique (parce qu') à but thérapeutique. Le récit entrepris par Zéno (adressé à son psychanalyste, et duquel, au terme du récit, il prendra ses distances) consiste en un long déroulement de soi dont l'unique horizon de transfiguration est la « rémission ». « Sincère comme dans une confession », Zéno reconnaît dès le début de son récit le rôle fondateur de la maladie pour son existence ainsi que le pouvoir étonnant de l'expression de soi:

La maladie est une conviction et je suis né avec cette conviction. Je ne me rappellerais pas grand-chose de celle de mes vingt ans si je ne l'avais à cette époque décrite à un médecin. Il est curieux qu'on se rappelle mieux les mots qu'on a dits que les sentiments qui n'ont pas franchi nos lèvres.<sup>19</sup>

Si la mise en intrigue de son existence s'articule autour de la maladie, celle-ci ne peut acquérir une telle importance que parce que Zéno, au contraire de son père qui « vivait en parfait accord avec lui-même », reconnaît en lui-même un désir que celui-ci n'avait pas:

... il est clair que j'ai toujours été possédé de l'impétueux désir de devenir meilleur. Mes rêves d'équilibre et de force, comment les définirais-je autrement? Mon père ignorait tout cela.<sup>20</sup>

Zéno se considère « fort » précisément parce qu'il cherche à « s'améliorer ». Mais cette volonté de se rendre maître de lui-même, qui aboutira dans la connaissance toujours plus pénétrante de ses « pathologies » (le roman débute sur un récit minutieux de son

<sup>18</sup> Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 105.

<sup>19</sup> Svevo, Italo, *La conscience de Zéno*, Gallimard, 1923 (1958 pour l'édition française), p. 23.

incapacité à cesser de fumer), le conduit à une impuissance dont il ne cesse de souffrir. À la promesse d'une « nouvelle victoire sur soi-même et d'un avenir prochain de force et de santé » (n'est-ce pas cette promesse qui donne une saveur toute spéciale à la « dernière » cigarette?), succèdent les affres de la réflexivité :

À présent que je suis là, en train de m'analyser, un doute m'assaille: peut-être n'ai-je tant aimé le tabac que pour pouvoir rejeter sur lui la faute de mon incapacité? Qui sait si, cessant de fumer, je serais devenu l'homme idéal et fort que j'espérais? Ce fut peut-être ce doute qui me cloua à mon vice: c'est une façon commode de vivre que de se croire grand d'une grandeur latente.<sup>21</sup>

Zéno est suffisamment lucide pour voir dans quelle impasse il se dirige, par exemple, lorsqu'il tente de percer le secret de la santé inébranlable de sa femme:

Mais je m'aperçois qu'en décrivant la santé d'Augusta, mon analyse la convertit, je ne sais comment, en maladie.<sup>22</sup>

Entre l'impuissance à s'élever à la hauteur de la santé pure et l'extrême lucidité avec laquelle il mesure la distance croissante qui l'en sépare, Zéno nous offre un regard particulièrement averti sur les périls de la connaissance de soi et son rapport à la santé:

... [Augusta] ignorait jusqu'à la nature de sa santé. La santé ne s'analyse pas elle-même; elle ne se regarde pas dans le miroir. Nous seuls, les malades, avons quelque idée de ce que nous sommes.<sup>23</sup>

Démuni du pouvoir « d'être » simplement lui-même par une insatiable volonté de savoir, incapable semble-t-il de résister à la séduction de se connaître en tant que *cas pathologique* infiniment singulier<sup>24</sup>, Zéno devient l'expression vivante d'un type de rapport

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>24</sup> À cet effet, le commentaire de présentation du roman apporte un éclairage contrastant: « La rigueur avec laquelle Zéno étudie les moindres intentions de son organisme entrave chez lui tout mouvement. Mais qu'importe? *Son intelligence est satisfaite*, et nous pouvons être certains que Zéno hésiterait à échanger ses faiblesses et ses maladresses contre la désinvolture et la santé qu'il fait semblant de tant admirer chez ceux qui

à soi-même qui s'est peu à peu imposé comme modèle de référence et dont l'actualité est incontournable. C'est justement peut-être le fait que Svevo ait assisté à la naissance de ce mode de subjectivation qui lui permet d'en faire un portrait aussi pénétrant, et d'en révéler aussi une orientation profonde, un obscur besoin d'être déchargé de soi-même:

... et là, je fus pris d'un frisson. Était-ce un accès de fièvre? Je l'espérai un moment. Non pas que je souhaitasse la mort; mais je souhaitais la maladie, une maladie qui fût ou bien un prétexte ou bien un obstacle à l'accomplissement de mon désir.<sup>25</sup>

Parce que derrière la monotonie d'une description de soi qui se veut aussi exhaustive et cliniquement neutre que possible, et dont le sérieux dépend précisément de cette prise de distance calquée sur le modèle d'une thérapie scientifique, *il y a une exigence de dramatisation inhérente à la mise en récit de soi à laquelle Zéno ne peut échapper*. Le roman débouche ainsi sur une troublante confession, d'une sincérité telle qu'elle défie toute moralité, qui semblerait presque invraisemblable s'il nous restait de quoi pouvoir entretenir un doute sur la redoutable efficacité rédemptrice qu'elle affirme avec sérénité:

Le diabète, je l'avoue, me fut d'une grande douceur. J'en parlai à Augusta qui eut aussitôt les larmes aux yeux: « Tu as tant parlé de maladie dans ta vie que tu devais finir par en avoir une, dit-elle. » (...)

Je chérissais ma maladie. Je me rappelais avec sympathie le pauvre Copley qui préférait la maladie réelle à l'imaginaire. Je tombai d'accord avec lui. La maladie réelle est si simple: il suffit de se laisser porter. De fait, quand je lus dans un livre de médecine la description du diabète, j'y découvris tout un programme de vie – je ne dis pas de mort, mais *de vie*. Adieu résolutions, adieu projets! Désormais je n'avais plus à intervenir: j'étais libre!<sup>26</sup>

Il lui est arrivé, il lui arrive quelque chose maintenant. Définitivement. La vraie vie peut enfin commencer.

---

l'entourent. » (Je souligne) S'il est effectivement difficile d'imaginer Zéno renoncer au privilège de sa perspicacité, la question de savoir si le bonheur d'avoir fait de sa vie un objet d'analyse sophistiqué suffit pour se *satisfaire* reste ouverte...

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 511.

**« Je suis heureux », dit-il**

*Ceux qui refusent le combat sont plus grièvement blessés que ceux qui y prennent part.*

Oscar Wilde

*« Nord, je m'emmerde. – Mais continue! »*

Extrait du film « Des nouvelles du bon Dieu »

Comment le mode de subjectivation issu du discours thérapeutique finit-il par faire obstacle à la formation du sujet éthique? Qu'est-ce qu'on perd lorsque les métaphores de la santé phagocytent celles de l'œuvre et de la création? Dans son « Plaidoyer pour une certaine anormalité », la psychanalyste américaine Joyce McDougall écrit: « L'être humain crée toujours quelque chose: une névrose, une perversion, une psychose, une oeuvre d'art, une production intellectuelle... »<sup>27</sup> Ce qu'il y a de spirituel dans la maladie, si la maladie est effectivement une voie royale pour l'appréhension de l'humain, c'est dans la mesure où elle devient pour certains le dernier refuge de leur créativité. L'espace de formation identitaire, s'il peut être effectivement nourri par les métaphores issues du discours thérapeutique tel que la Grèce antique nous l'a démontré, semble néanmoins relever intrinsèquement davantage du « faire œuvre de soi ». En effet, dans l'optique de la constitution du sujet éthique, prendre soin de soi devient une activité morbide et stagnante si elle ne représente plus qu'un mode de gestion et d'entretien de soi (selon un idéal de purification sanitaire par exemple) qui ne s'inscrit plus dans l'horizon d'une création de soi. Plus encore: si les métaphores issues du discours thérapeutique peuvent profiter et soutenir à la production éthopoïétique, elles ne permettent cependant pas de s'en tenir de manière satisfaisante à son aspect « en œuvre », *in progress*. D'une certaine façon, tout se passe comme si la mise en récit de soi commandée par l'idéal thérapeutique encourageait le développement d'une position de commentateur de soi-même, cela sachant pourtant qu'aucun commentaire

---

<sup>27</sup> Citée par Jaccard, Roland, *L'exil intérieur*, Seuil, Paris, 1978, p. 151.

n'arrivera jamais à rendre compte de l'envergure d'aucune « œuvre », dont la grandeur propre et son inaliénable singularité en constituent la seule et unique mesure.

Pour rendre compte de l'espace de formation du sujet éthique, il faut donc nous dégager de l'horizon psychologisant ou thérapeutique, lequel entrave la « restitution de la grandeur, *d'une possibilité* que seule confère la visée en œuvre. »<sup>28</sup> (je souligne) La possibilité dont Blanchot parle, je l'interpréteraï volontiers comme « la possibilité qu'il se passe quelque chose ». D'une certaine manière, ce n'est qu'à la condition qu'il se passe (qu'il se transmette) quelque chose dans notre vie que nous pouvons avoir accès à nous-mêmes dans notre intégralité. Rien de plus déstructurant que l'absence d'événement, rien de plus insupportable pour l'être humain que lorsqu'il ne se passe rien. L'inflation inédite du commentaire de soi à notre époque nous indique peut-être par la négative ce que cela signifie:

Il est donc deux manières d'insuffler du romanesque dans la vie quand il ne nous arrive rien: par l'écoute de son psychisme ou la narration de ses misères physiologiques.<sup>29</sup>

Bruckner suggère une corrélation directe entre le poids du banal quotidien et la propension à commenter sa vie. Avec la mise en prose du monde et la victoire du profane sur le sacré, notre liberté, incomparable, se trouve cernée par un ennemi redoutable, qui nous serre jusqu'à l'apathie: l'ennui. Notre société produit des individus éteints, englués dans leur misère psychologique, coupés d'autrui, dissociés. À l'ère du vide, on entend souvent dire que la première cause de consultation psychiatrique est liée à ce sentiment d'indifférence, d'inexistence, de monotonie. À « la tribu digitale des événementiellement démunis »<sup>30</sup> (à laquelle nous faisons tous plus ou moins partie), la connaissance de soi reste un expédient indispensable pour introduire de la dramaticité dans l'existence. La mise en intrigue psychologisante de soi (par la sacralisation de ses blessures psychiques, par

<sup>28</sup> Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 265.

<sup>29</sup> Bruckner, Pascal, *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Grasset, Paris, 2000, p. 122.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 97.

exemple) devient une source de divertissement intarissable, grâce à la richesse extraordinaire du bagage conceptuel psychologique. Plus sérieusement, sur le plan social, ce mode de subjectivation tend à s'imposer comme interface de rencontre, avec des conséquences particulièrement insidieuses du fait qu'elles sont le fruit de la meilleure « intention »:

« Ça va? » Cette formule lapidaire, standardisée (...) est parfois moins de routine que d'intimité: on veut contraindre la personne rencontrée de se situer, on veut la pétrifier, la soumettre d'un mot à un examen approfondi. (...) En quoi le « Ça va? » machinal qui ne demande pas de réponse est plus humain que le « Ça va? » plein de sollicitude de celui qui veut vous mettre à nu, *vous acculer à un bilan moral?*<sup>31</sup> (je souligne)

« Ça va? » suggère un seuil de bien-être minimal satisfaisant. La question fixe implicitement une zone de normalité dans le domaine du bonheur. Encore une fois, nous voyons comment une expression relevant du domaine de la santé nous amène à *dire la vérité sur soi* plutôt que d'en être part; à nous ex-primer sur (de) notre condition, plutôt qu'à en éprouver (et faire éprouver) le contour singulier. De manière encore approximative, on pressent peut-être déjà mieux comment l'auto-appropriation de l'expérience vitale accomplie par le sujet *se connaissant* contrevient subtilement à la mise en œuvre de soi. On ne peut nier que dans l'acte de mostration de sa différence singulière, dans l'effort investi afin de parler de soi-même aussi sincèrement que possible, il y ait une part authentique de mise en œuvre, de « performance »; dire la vérité sur soi a des conséquences éthopoïétiques indiscutables, l'acte de description de soi « produit » le sujet éthique, quand bien même devrait-il prendre modèle sur la neutralité scientifique. Mais la pauvreté et surtout la redondance de cette mise en scène indiquent clairement que le commentaire de soi relève en fait davantage de la déjection nécessaire du sujet socialement atomisé, qui ne ressent que trop rarement le « frisson du Nous »<sup>32</sup>. Toute l'ironie qu'on pourrait y déployer ne changerait rien au fait qu'en dernière analyse cette posture face à soi-même nous réduit à

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 33.

l'impuissance et témoigne avant tout de notre sujétion au déjà connu. Blanchot parle en ce sens d'une « déportation »:

Nous avons constamment *besoin* de dire (de penser): il m'est arrivé là quelque chose (de très important), ce qui veut dire en même temps, cela ne saurait être de l'ordre de ce qui arrive, ni de l'ordre de ce qui importe, mais plutôt exporte et déporte. La répétition.<sup>33</sup>

La remarque de Blanchot est sévère et extrêmement riche. Elle affirme impérieusement, silencieusement, la possibilité que quelque chose se produise véritablement, mais qui serait dès lors incommunicable, nécessairement en marge de la représentation par le langage. D'une certaine manière, Blanchot remet en question un mode d'auto-description de soi qui fonde l'individualisme contemporain. Pour Maurizio Catani, la mise en scène autobiographique de sa différence singulière est une « émergence, une nécessité de la configuration idéologique occidentale »<sup>34</sup>. Pour Blanchot, l'autobiographie pour s'analyser est une mise à mort à retardement, un mode d'auto-description qui tend à nous déporter et à nous exporter, c'est dire, à nous ex-centrer, à nous mettre en périphérie de nous-mêmes. La critique de Blanchot porte essentiellement au niveau du *style*, des normes (implicites) de l'incarnation littéraire (ne parle-t-on pas de roman familial?). Le style autobiographique, en encourageant une conception atomiste de l'individu, tend à négliger que

l'acte d'écrire des confessions [une autobiographie] implique des témoins sans lesquels « je » n'aurait littéralement plus de sens.<sup>35</sup>

Bien que l'autobiographie demeure étrangère à tout projet esthétique (sauf quelques publications), elle reste pénétrée d'un souci de la forme, qui est la plupart du temps occulté par la dimension « thérapeutique » de l'exercice. *Mais dès qu'il y a expression de soi se*

---

<sup>32</sup> Lopez Petit, Santiago, *El infinito y la nada*, Edicions Bellaterra, Barcelone, 2003, p. 191. « El nosotros aparece a la cadena del mutuo estremecerse. » (Le Nous apparaît à la suite d'un « se-faire-frissonner » mutuel)

<sup>33</sup> Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 20.

<sup>34</sup> Catani, Maurizio, *Individualisme et autobiographie en Occident*, Éditions de l'université de Bruxelles, 1983, p. 38.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 81.

*pose la question du style et de l'appartenance à un groupe humain donné.* C'est ce que la dimension thérapeutique du projet autobiographique nous fait oublier trop souvent, en nous soumettant à l'illusion de la subjectivité pure (ou en voie de purification). En décrivant l'enrobage narratif excessif auquel conduit la mise en scène autobiographique de soi-même, Blanchot arrive à laisser entrevoir un espace d'indétermination, un intervalle vital évoluant à même « ce qui arrive ». Là serait le lieu d'émergence authentique du sujet éthique, avant qu'il ne soit récupéré par le dispositif narratif thérapeutisant ou autobiographique, qui nous instaure en redondance par rapport à nous-mêmes. Là se trouverait le vide dans création de sens – le là constitutif de la contenance?

## CHAPITRE 7

### INTERLUDE MÉDIÉVAL

#### Le nuage d'inconnaissance

*Il est impossible de connaître un homme ou une femme autrement que comme être inconnaissable, il est impossible de se connaître soi-même autrement que comme être inconnaissable, et il n'est pas possible non plus de connaître l'univers autrement que sous le mode de l'inconnaissance. Cette ignorance est constitutive de l'univers lui-même.*

Jean Bédard, *Nicolas de Cues*

*Ne dites pas: Dieu est dans mon cœur, mais plutôt: je suis dans le cœur de Dieu.*

Kahil Gibran

Le mouvement qui anime cette réflexion sur la formation du sujet éthique nous conduit peu à peu à une remise en question radicale du sujet (se) connaissant. Il devient de plus en plus évident que notre défi consiste à donner forme à un mode d'auto-description de soi qui sache respecter l'indétermination fondamentale de notre être-au-monde, lieu d'émergence de notre style et source de notre vie éthique. Sur le fond, le thème n'est pas nouveau: la mystique médiévale par exemple problématise le sujet connaissant sur fond d'éveil à la vie spirituelle avec un vocabulaire qui reste, après plusieurs siècles, fort vivant, pour peu que l'on admette que le mot « amour », avec tout l'aura ou le flou qui lui revient, continue aujourd'hui de nous interpeller directement. Un texte d'un moine anglais du XIV<sup>ème</sup> siècle resté anonyme (cela n'est peut-être pas du reste sans signification ni valeur), « Le nuage d'inconnaissance », situe les rapports entre la connaissance et « l'amour » en ces termes:

...notre âme est faite pleinement et suffisante et capable de Le comprendre en entier, Lui qui est incompréhensible à toutes les facultés et pouvoirs de connaissance des créatures, autant angéliques qu'humaines: j'entends bien *par la science*, mais non par leur amour.<sup>1</sup>

Dans cet amour, par lequel il devient possible de participer à Son œuvre, convergent les deux volets constitutifs de la question de la mise en forme de soi ou les deux caractéristiques essentielles du sujet éthique: la singularité et l'unité. La singularité répondrait à la question: comment devient-on qui on est? Elle ne se révèle ici que dans sa relation à Dieu: « ... [à la faculté de] l'amour, Il [Dieu] est tout compréhensible, pleinement et entièrement, *quoique diversement pour chacun.* »<sup>2</sup> (Je souligne) Singularité qu'on pourrait dire d'autre part paradoxale, car ce n'est que par le passage par la totalité qu'elle peut émerger:

De sorte qu'une seule même âme peut, par la vertu de l'amour, comprendre en elle-même Celui qui est en Soi pleinement suffisant – et incomparablement plus encore — pour emplir et combler toutes les âmes et tous les anges jamais créés.<sup>3</sup>

Déjà chez St-Augustin, on trouve de nombreux passages qui renvoient à cette dimension au-delà de nous-mêmes qui constitue pourtant le cœur et la particularité de notre identité. « L'âme en quête d'elle-même trouve Dieu » dit-il; Dieu « illumine l'espace dans lequel je suis présent à moi-même »; Dieu, c'est encore celui qui « est plus près de moi que je ne le suis de moi-même, tout en étant infiniment au-dessus de moi. »<sup>4</sup> Bref, on rencontre Dieu chaque fois que l'on éprouve sa singularité propre. Il est à même l'intervalle vital au sein duquel nous évoluons, entre le particulier et l'universel.

Dans la perspective chrétienne, l'amour de Dieu constitue aussi un élément indispensable pour la mise en œuvre du sujet éthique dans la mesure où on ne peut y parvenir uniquement par soi-même. Est-il nécessaire d'insister sur l'abîme qui sépare une telle conception du

---

<sup>1</sup> Le nuage d'inconnaissance, traduit de l'anglais par Armel Guerne, Seuil, Paris, 1977, p. 25.

<sup>2</sup> Ibid., p. 26.

<sup>3</sup> Ibid., p. 26.

sujet éthique de cette tendance actuelle à une indépendance ingrate où chacun se croit le principe exclusif de sa définition de soi? Peut-être cette inclinaison est-elle en fait première en nous. St-Augustin en effet utilise des termes qui suggèrent un tel diagnostic: « Il faut que l'âme soit retournée », affirme-il au sujet de l'amour qu'il faut porter à Dieu. Taylor résume de façon admirable la perspective curative de St-Augustin:

Il y a mal quand cette réflexivité s'enferme en elle-même. La guérison survient lorsqu'elle s'ouvre toute grande, non pas pour être abandonnée, mais pour reconnaître sa dépendance envers Dieu.<sup>5</sup>

On reconnaît ici le moment crucial de la production éthique chrétienne, ce moment où la subjectivité, consciente enfin qu'elle ne saurait se suffire, plonge dans un profond désespoir et cherche irrésistiblement un point où jeter l'ancre; cet instant où elle ne voit que trop clairement son infinie impuissance à se donner par elle-même une forme soutenue et entrevoit simultanément la perfection divine... la salvation. Le thème est vaste, et il serait intéressant d'étudier la production éthique chrétienne d'un point de vue « stylistique », étant donné la prégnance de ce mode de production éthique dans le discours thérapeutique, encore aujourd'hui. Mais laissons cela pour une prochaine fois. Ce qui nous intéresse dans ce cas-ci, c'est la puissance « unificatrice » de cet amour: en quoi celui qui s'en remet à Dieu et le découvre comme nouvel interlocuteur privilégié de son existence s'en trouve-t-il unifié? En quel sens était-il auparavant brisé, divisé, « multiple »? Qu'arrive-t-il au juste à celui qui accède à cette nouvelle unité, à cet achèvement momentané de lui-même? « Toute chose n'a d'existence (forme) que dans la mesure où elles participent de Dieu »<sup>6</sup>, pourrait nous répondre St-Augustin, qui voudrait dire par là que celui qui se tourne vers Dieu trouve par le fait même sa place au sein de la globalité de l'existence. Mais cela demeure (pour l'instant du moins) trop abstrait. Cette phrase semble donner écho à notre hypothèse de départ selon laquelle il n'y a d'achèvement (de soi) que dans l'espace de création de sens. Quel sens cela prend-il dans un contexte de formation du sujet éthique? Revenons donc au

---

<sup>4</sup> Cité par Taylor, Charles, *Les sources du moi*, p. 183, 178, 184.

<sup>5</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi*, p. 174, 188.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 174.

désespoir de l'individu au seuil de la conversion, tel que nous le présente notre mystique anonyme:

— Comment ferai-je [pour devenir moi-même]? Pour l'amour de Jésus, aide-moi maintenant!

Très juste et fort exactement dit: pour l'amour de Jésus. Car dans l'amour de Jésus, là en effet sera ton aide et ton secours. *L'amour a ce pouvoir, que toutes choses alors sont mises en commun.*<sup>7</sup> (je souligne)

Cette dernière phrase, où l'amour est tout juste le mot qui parvient à suggérer un état tel qu'il faille se mettre en commun, se rassembler, se recueillir; comment en préserver le mouvement, entre l'impuissance et sa reconnaissance, entre le vide et la plénitude, entre l'obscur et la clarté? *L'amour est performatif*, et son œuvre ne peut se réaliser que dans l'horizon du divin, flottant au sein d'un nuage d'inconnaissance:

Car lorsque je dis obscurité, j'entends un manque et absence de connaissance, comme est obscure pour toi la chose que tu ne connais pas ou que tu as oubliée: puisque tu ne la vois avec l'œil de l'esprit Et pour cette raison il n'est point appelé un nuage de l'air, mais un nuage d'inconnaissance, lequel est entre toi et ton Dieu.<sup>8</sup>

En insistant sur le vide et l'indistinction à éprouver en soi afin de ressentir la présence de Dieu, ce texte s'inscrit dans la lignée de la « contemplation obscure » qui va de Denys l'Aréopagite à Thérèse de Lisieux et qui passe par la « docte ignorance » de Nicolas de Cues et la « nuit » de Jean de la Croix. Cette manière d'évoquer Dieu essentiellement comme absence et comme manque infini s'accorde somme toute avec notre effort pour lier dans leur intimité l'espace de création de sens et le domaine de la formation du sujet éthique. Elle offre entre autres un mode de description qui reste à même « l'événement de la compréhension » (Gadamer) et qui maintient ouvert l'espace d'indétermination en soi-même. Elle permet de reconnaître en elle-même la prise de conscience de notre contingence et de notre multiplicité comme moment par excellence de la formation éthique, et elle

<sup>7</sup> Le nuage d'inconnaissance, traduit de l'anglais par Armel Guerne, Seuil, Paris, 1977, p. 28.

<sup>8</sup> Ibid., p. 31.

sécurise les fondements d'une recherche d'un modèle de formation qui ne s'en remet pas à la conception d'une unité a priori du moi expressif ou du sujet connaissant. La référence à l'amour et à Dieu y joue un rôle indispensable: c'est par elle que s'opère le dépassement de la subjectivité et la participation effective à la globalité. Mais tout compte fait, le plus grand mérite de ce vocabulaire descriptif consiste peut-être dans sa capacité à parachever, de manière simple et efficace, l'impératif vital de mise en consistance et d'unité qui traverse chaque organisme, chaque être vivant. Grâce à Dieu pourrait-on dire, grâce à l'amour qui nous anime et nous « met en commun », l'unité du monde et notre appartenance à celui-ci ne font pas de doute. Mais quelle unité performative reste possible lorsque Dieu est « mort »?

## CHAPITRE 8

### NIETZSCHE PERFORMATIF

*Parce que vous, hommes très rares, vous dont c'est la destinée d'être plus malade que n'importe quel individu, parce que vous n'êtes pas seulement des individus...*

Nietzsche

*On est fini dans la vie si l'on s'interroge sur son identité; l'art de vivre, c'est détruire l'identité, détruire la psychologie.*

Michel Foucault

Aborder Nietzsche est en soi un exercice périlleux. Il l'est peut-être d'autant plus qu'il s'agit ici de le faire intervenir à un moment crucial d'une réflexion qui se veut essentiellement inscrite dans le domaine de la formation du sujet éthique, c'est dire, de la spiritualité. Inutile de s'encombrer de la somme considérable de ses détracteurs pour qui il ne saurait être beaucoup plus qu'un « dangereux nihiliste »; la remarque de Heidegger à propos de son impact éthopoïétique en Occident a déjà largement de quoi nous inquiéter:

Nietzsche, au défi de sa plus intime volonté, est devenu comme l'instigateur et le promoteur d'une intense auto-décomposition, morale, corporelle, spirituelle de l'homme, voire d'une mise en scène de l'être humain qui a eu finalement et indirectement pour conséquence une exhibition sans mesure de toute activité humaine.<sup>1</sup>

Si je choisis Nietzsche comme guide-interprète « personnalisé » pour nous aider à nous orienter parmi les nombreuses difficultés que la remise en question du rapport entre sujet et vérité soulève à ce point-ci de notre recherche, c'est parce qu'il fut le pionnier incontesté de la déconstruction de l'illusion de l'unité *a priori* du sujet connaissant, et que

sa vie autant que son œuvre nous permettent d'intuitionner de manière incomparable un profil identitaire lié à l'idée de contenance. Autant dire que ce n'est pas le penseur de la « volonté de puissance » qui nous intéresse en premier lieu (celui-là même qui inspira le commentaire précédent de Heidegger), mais bien davantage le psychologue des profondeurs, et plus encore peut-être celui qui, selon la magnifique formule de Merleau-Ponty, aura su mieux qu'aucun autre se déprendre du Cogito pour épouser en lui-même et faire ressentir cette « faiblesse interne qui empêche d'être absolument individu. »<sup>2</sup> D'une certaine manière, les paragraphes qui formeront ce troisième chapitre pourront être lus comme autant de variations sur le thème de cette « faiblesse » et de ses implications au niveau éthopoïétique.

### **La mort de Dieu et la pragmatique de la transformation humaine**

« Je » ne *sauve* un for intérieur qu'en le mettant en « moi », à *part moi*, dehors.

Derrida

*La vie ne peut être citée devant le tribunal de la raison.*

Dilthey

La proclamation nietzschéenne de la mort de Dieu pose directement le problème du caractère fragmentaire du moi contemporain et de la dissolution du sujet. On a vu comment l'amour de Dieu permettait l'inscription du sujet éthique dans le monde et le dépassement de la subjectivité (déssubjectivation). D'une manière par trop incomplète, on pourrait dire que Dieu, c'est l'indirect par excellence: il offre une distance impliquée dans le sujet lui-même, un détour vers lui-même qui passe par le grand cycle du monde. Dieu s'offre et évite ainsi que la réflexivité du sujet tourne à vide et s'effondre sur elle-même. C'est dans ce sens que St-Augustin dit qu'il faut que l'âme soit retournée afin de reconnaître sa dépendance envers Dieu. Dieu permet de s'inscrire dans la vraie vie si l'on peut dire, dans

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, Nietzsche, traduction de Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1972, p. 370.

la mesure où celle-ci n'est pas l'accomplissement de la volonté de puissance mais un lieu de communion avec la globalité du monde. Reconnaître sa dépendance envers Dieu ne serait peut-être dès lors qu'une manière particulièrement réussie de souligner l'interdépendance de toute chose, et par elle, la mise en forme de notre existence.

Nous sommes désormais en mesure de saisir avec plus de profondeur l'importance de Dieu dans la formation de l'identité et de sa mise en récit. Les « Confessions » de St-Augustin sont à ce chapitre exemplaires:

Augustin s'est pratiquement engagé à placer sous l'être crédible par excellence ce que personnellement il avance sur soi, quand il dit le Je dans les Confessions. L'invocation directe de Dieu à la deuxième personne y est le reflet symétrique de la présence d'un « moi » aussi longtemps privé de sens que la rencontre de Dieu est différée. (...) L'acte d'écrire des confessions implique des témoins sans lesquels « je » n'aurait littéralement plus de sens.<sup>3</sup>

L'analyse des « Confessions » qui nous est proposée ici souligne avec beaucoup de finesse le caractère productif de l'acte d'écriture de la confession augustinienne: l'authenticité du « je » qui émerge au contact de Dieu n'est pas tant le fruit de l'exactitude de la recherche archéologique de son moi véritable qu'une mise en disposition afin que quelque chose se produise, c'est-à-dire soi. C'est en ce sens seulement que cet acte autobiographique est performatif et qu'il unifie le sujet. Sans pouvoir retracer ici avec précision l'évolution de la forme autobiographique en Occident, il me semble raisonnable de postuler qu'à un certain moment de l'histoire, qui coïnciderait avec ce qu'on appelle la modernité, ce n'est plus la rencontre avec Dieu mais la réappropriation par le sujet lui-même de sa propre histoire qui devient le moment significatif de l'acte autobiographique, suivant ainsi vraisemblablement la ligne d'émergence du Cogito. Merleau-Ponty évoque de manière convaincante le pouvoir éthopoïétique de l'idée de souveraineté d'un Cogito certain d'être, au moins potentiellement, transparent à lui-même:

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. VII.

Le Cogito jusqu'à présent dévalorisait la perception d'autrui, *il m'enseignait que le Je n'est accessible qu'à lui-même*, puisqu'il me définissait par la pensée que j'ai de moi-même et que je suis évidemment seul à en avoir au moins dans ce sens ultime.<sup>4</sup> (je souligne)

Peu importe que ces idées soient toujours « vraies » ou qu'elles aient été depuis lors démenties; ce qui nous intéresse ici, c'est l'impact sociologique qu'elles ont eu, le mode de subjectivation particulier qui en a découlé, la force culturelle toujours vivante qui s'en inspire et qui fait encore aujourd'hui le triomphe du thérapeutique. Ce que Nietzsche a senti parmi les premiers, c'est l'épuisement de ce mode de subjectivation fondé sur l'auto-appropriation et la souveraineté du sujet. Comme s'il n'y avait plus « d'augmentation de l'être » possible sur cette voie, comme si progressivement le sentiment d'authenticité désertait cet espace de rencontre avec soi, comme si... le dieu qui l'illuminait avait cessé de s'y présenter? Tout se passe comme si la mutation moderne avait engendré une manière d'être dont le potentiel ne pouvait être reconnu dans toute sa plénitude à l'intérieur des mises en forme de soi traditionnelles; comme si la formation du sujet éthique exigeait désormais de s'exposer à un nouveau dehors, un dehors en plein cœur de soi, là où on n'arriverait encore qu'à décrire de manière toujours plus insuffisante de « l'intérieur », du moi, du vrai moi... Cette idée d'authenticité est difficile à fonder en raison, parce qu'il n'est pas nécessairement évident pour un individu de reconnaître que le champ de son existence tel qu'envisagé traditionnellement n'offre plus l'indispensable défi<sup>5</sup> à travers lequel il pourra se mettre au monde et conquérir ce statut de sujet auquel il n'a jamais encore accédé au cours de son existence. Il y aurait là un implicite nécessaire (les psychanalystes parleraient d'une indispensable possibilité de transgression) qui correspondrait à ce qu'on a nommé précédemment « la perplexité individualisante de l'impression esthétique », perplexité à l'œuvre chez tous ceux qui osent juger de l'intensité, de la vérité d'une œuvre

---

<sup>3</sup> Sous la direction de Catani, Maurizio, *Individualisme et autobiographie en Occident*, p. 77.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, p. VII.

<sup>5</sup> Le mot défi en allemand se dit *herausforderung*, « l'exigence (forderung) de sortir au dehors (heraus) ». Il ne faudrait pas oublier par ailleurs que, pour plusieurs, le défi reste celui d'apprendre à s'exprimer. Peut-être est-il nécessaire de souligner ici que jamais il n'a été question de remettre en cause l'utilité indéniable pour nombre d'individus du discours thérapeutique fondé sur l'idée d'expression de soi, mais de dégager un horizon spirituel qui ne s'y limite pas.

d'art, qui marquerait par exemple la frontière entre l'art qui nous interpelle « authentiquement » et tout ce qui nous laisse plus ou moins indifférent.<sup>6</sup>

Dans sa lecture des sources du moi moderne, Taylor interprète l'émergence de nouveaux modes de narration au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle en fonction de ce qu'il nomme « le recouvrement authentique de l'expérience vécue ». Il fait référence tout d'abord à une manière d'être qui serait particulière à notre époque, « un niveau d'expérience dans lequel les frontières de la personnalité deviennent fluides », lequel exige un renouvellement de nos modes d'auto-description:

En fait, nous pouvons comprendre pourquoi a pu prendre forme l'idée que sortir de la conception traditionnelle du moi unitaire était la condition du recouvrement authentique de l'expérience vécue. Les idéaux de la raison désengagée et de l'accomplissement romantique reposaient l'un et l'autre, bien que de façon différente, sur une notion du moi en tant qu'unité. (...) Le moi de la raison désengagée est et doit être un centre unique de calcul stratégique. Le point de vue expressiviste romantique renvoie à un idéal de parfaite intégration, dans lequel la raison et la sensualité, l'impulsion intérieure et la nature extérieure cohabitent harmonieusement.

La libération de l'expérience requiert que nous sortions du cercle de l'identité unique et unitaire, et que nous nous ouvrons au flux qui s'épanche hors de portée du contrôle ou de l'intégration. (...) La reconnaissance du fait que nous vivons à plusieurs niveaux doit se gagner contre les prétentions du moi unifié, contrôleur ou expressif.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Il me semble que ce soit ce type de jugement qui soit à l'œuvre lorsqu'on tente d'évaluer les individus qui nous entourent, fonction éthopoïétique essentielle s'il en est une (voir l'analyse de Confucius un peu plus loin). Le royaume du potin, de la médisance et du pronostic psychologique de salon (n'est-ce pas le sens premier des salons?) est sans contredit un lieu de formation, plus ou moins recommandable non selon le degré de méchanceté qui s'y glisse, mais en fonction de la capacité des individus à mettre en jeu la part d'inconnaissance et d'indéterminé en eux-mêmes et en autrui. D'une certaine façon par exemple, commenter la vie de nos vedettes pourrait stimuler notre formation éthopoïétique (encore faut-il cependant que cela ne sombre pas dans la vie par procuration). Peut-être est-ce là, tel que le suggère Rorty, que la culture littéraire trouve son sens premier: elle nous permettrait de renouveler notre perception des autres et de soi-même, et de nous enseigner de nouveaux vocabulaires de description qui parviendraient mieux que les précédents à saisir l'intervalle vital dans lequel nous évoluons.

<sup>7</sup> Taylor, Charles, Les sources du moi, Boréal, Montréal, 1998, p. 577, 599.

L'analyse de Taylor offre un contexte historique de compréhension qui répond de manière déterminante à ce que je voudrais évoquer par l'idée de contenance. En regard du moi expressif, dont la structure d'auto-appropriation est complétée naturellement par un processus d'épanchement vers le « dehors », l'idée de contenance change la perspective et met l'accent, dans un premier temps du moins, sur la multiplicité effective du sujet, ce qu'il y a à mettre en forme, à « contenir ». À cet effet, Nietzsche fait figure de pionnier. En proclamant la mort de Dieu, il nous libère du « cercle de l'identité unique et unitaire » :

Quand Nietzsche annonce que Dieu est mort, ceci revient à dire que Nietzsche doit nécessairement perdre sa propre identité (...) Dieu est mort ne signifie pas que la divinité cesse en tant qu'une explication de l'existence, mais bien que *le garant absolu de l'identité du moi responsable disparaît* à l'horizon de la conscience de Nietzsche lequel, à son tour, se confond avec cette disparition.<sup>8</sup> (je souligne)

Mais ne serait-il pas précisément irresponsable de faire participer la figure de Nietzsche à la constitution d'un nouveau modèle de formation du sujet éthique? Si, pour reprendre le vocabulaire de Taylor, Nietzsche est dans le juste lorsqu'il constate et authentifie l'épuisement de la source morale de *ce* Dieu, parvient-il néanmoins à nous indiquer un autre espace où nous recueillir et fonder notre identité? Si l'ouverture qu'il développe consiste effectivement en un gain épistémologique, en quoi vient-elle d'autre part enrichir notre vie éthique?

On connaît le destin tragique de Nietzsche. Sa vie témoigne de l'ouverture « au flux qui s'épanche hors de portée du contrôle ou de l'intégration » dont fait état Taylor, à la limite de la déraison. Au cœur de la création:

Ce qui relie essentiellement l'art à la déraison (à la pathologie mentale), est que l'un et l'autre nous rendent à la puissance de l'instant.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Klossowski, Pierre, *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris, 1963, p. 220.

<sup>9</sup> Bataille, Georges, *Œuvres complètes* vol. XI, Gallimard, Paris, 1988, p. 156 sq.

En faisant intervenir Nietzsche, on s'assurera à tout le moins de ne pas tomber dans une conception timorée de la formation qui aboutirait à la simple conservation de soi, où l'idée de « se contenir » correspondrait à une perte au niveau de la liberté d'expression. Au contraire, c'est de l'enfermement des moments d'une vie dans une structure explicative qui simplifie excessivement la vie intérieure du sujet, c'est de la rationalité téléologique démesurée trop souvent présente dans la mise en récit autobiographique traditionnelle dont nous voulons nous dégager. Pour Heidegger, cette manière de se décrire en faisant la synthèse *a posteriori* d'une multiplicité d'états dans le but de leur donner une certaine consistance identitaire caractérise précisément l'existence inauthentique:

La réalité humaine (Dasein) ne se perd pas de manière à devoir se recueillir en quelque sorte après coup, ni de manière à devoir inventer de toute pièce une unité qui cohère et qui recueille.<sup>10</sup>

Nietzsche nous rend à « la puissance de l'instant », ce que le commentaire de soi ne permet tout simplement pas. Ce qu'on pourrait voir comme « faiblesse », c'est-à-dire sa folie, nous garantit l'accès à la source première du renouvellement de toute chose, le moment présent. Dans une perspective thérapeutique au contraire, et au nom de la « santé », il devient difficile de concevoir la folie (même passagère) autrement que sous son aspect pathologique et désarticulant.

Ceci étant dit, n'en demeure pas moins que le problème éthique posé par la dissolution du moi responsable lié à la mort de Dieu demeure à vif. Encore davantage si l'on interprète sa folie non pas comme un manque de « contenance » ou de souci de soi, mais comme un accomplissement. Bataille poursuit ainsi sa réflexion sur la relation intime de l'art à la déraison:

(...) la déraison, étant le danger que court l'art, n'en est pas seulement une contrepartie manquée, elle est aussi le signe d'une rigueur et d'une nécessité qui

---

<sup>10</sup> Cité par Lyotard, Jean-François, La phénoménologie, PUF, Paris, 1967, p. 98.

tranchent. De là le sens intime, accablant, de victoire démesurée que figure la folie de Hölderlin, ou celle de Van Gogh ou de Nietzsche.<sup>11</sup>

Ce rapprochement entre l'art et la folie ajoute une dimension inédite à l'idée relativement paisible de « l'art de vivre », ou encore à celle plus volontaire du « faire œuvre de soi »... En somme, si l'expression de soi fait partie de toute bonne hygiène mentale, si on s'exprime pour ne pas « devenir fou », on notera ici que le danger se pose tout autrement dans l'horizon de la métaphore de l'œuvre de soi...! Au seuil de la folie, Nietzsche rédige une autobiographie sous bien des aspects délirante, qu'il signe à la toute fin: « Dionysos VS le Crucifié ». On pourrait dire qu'à ce moment la mise à mort de Dieu est consommée, intégrée, métabolisée par Nietzsche. Pour Jacques Le Rider,

Les derniers moments de quasi-lucidité de Nietzsche auront donc marqué l'accomplissement de son projet existentiel: l'abdication de l'identité du sujet, l'acceptation d'une pluralité nouvelle (...) L'identification ultime à Dionysos aurait donc le sens d'un retour à un ancien dieu du polythéisme.<sup>12</sup>

Sur fond de sa folie, Nietzsche nous permet d'envisager le terrain duquel se pose la question de la contenance. Elle en constitue, en quelque sorte, l'ultime défi: dissolution irrécupérable, multiplicité irréconciliable, contingence infinie. Je ne crois pas qu'il serait sage de se demander comment « contenir » la folie; elle demeurera nécessairement cet Autre de la formation du sujet éthique, altérité dans laquelle pourra se réfléchir son propre profil, ses intérêts, ses visées. La non-viabilité apparente de la posture identitaire nietzschéenne, qui s'oppose ouvertement à nos repères méthodologiques fondés sur la « viabilité dans les activités humaines que peut effectuer l'esprit humain dans son état harmonieux » (Huainan zi), n'est pas sans poser problème. De la mort de Dieu, il faut souligner qu'elle a participé de façon déterminante au « recouvrement de l'expérience vécue » en ouvrant sur la complexité et la multiplicité du sujet moderne. La portée

<sup>11</sup> Bataille, George, Œuvres complètes, p. 156 sq.

<sup>12</sup> Le Rider, Jacques, « Nietzsche en France », préface à Nietzsche, Friedrich, Œuvres complètes, Robert Laffont, Paris, 1993, p. XCIII.

éthopoïétique de cette avancée, corollaire de la remise en question du sujet connaissant, est reprise par Varela, qui en fait le point de départ de toute réflexion éthique significative:

Le savoir-faire éthique est la prise de conscience progressive et directe de la virtualité du moi. Ce petit savoir de notre nature fragmentée/virtuelle est habituellement évité, et pourtant la pragmatique de cet apprentissage constitue l'essence de l'apprentissage éthique. Autrement dit, *si on n'explore aucune pragmatique de la transformation humaine, aucun savoir-faire éthique ne peut se développer.*<sup>13</sup> (je souligne)

Le concept de pragmatique de la transformation humaine rejoint directement notre tentative pour rester à même la mise en œuvre, à même « ce qui arrive ». Le mot pragmatique évoque une attention soutenue, soucieuse d'épouser le mouvement propre du phénomène observé, tandis que la référence à la transformation humaine nous ramène implicitement au caractère fragmentaire (virtuel) du moi. La pragmatique de la transformation humaine fait écho à ce qu'on avait défini schématiquement dans l'introduction comme l'enjeu premier de la spiritualité chinoise, qui serait de faire voir ce qu'on a constamment sous les yeux, ce je-ne-sais-quoi en constante mutation qui, se dérochant en silence, ordonne le réel. Pas étonnant dès lors que Varela puise abondamment dans les traditions bouddhiques (le thème central du moi comme illusion) et plus spécifiquement chinoises (la naturalité morale chez Mencius, ou le non-agir taoïste où la spontanéité l'emporte sur la délibération, par exemple) pour fonder cette approche passablement révolutionnaire de la question éthique, dans un contexte occidental à tout le moins. Car le caractère fragmentaire du moi, s'il est théorisé depuis longtemps par le bouddhisme par exemple (et en ce sens, on pourrait faire remarquer que ce n'est pas qu'une spécificité de l'identité moderne), demeure pourtant relativement difficile à décrire à partir du bagage conceptuel occidental traditionnel.

---

<sup>13</sup> Varela, Francisco, Quel savoir pour l'éthique?, Éditions La découverte, Paris, 1996, p. 106.

### **Juridiction atomique (et froide comme un réacteur éteint)**

*Les sectes sont des communes brûlantes, des couveuses, des psychoréacteurs, elles sont plus organiques que les masses froides d'acheteurs nomades atomisés et déconnectées. Et la société bourgeoise a cessé de tolérer à ses côtés des sociétés plus organiques qu'elle-même, elle déclare la guerre aux communes chaudes.*

Peter Sloterdijk

*Au reste, on ne fait pas un monde avec de simples atomes.*

Jean-Luc Nancy

La pragmatique de la transformation humaine porte une remise en question radicale de l'unité du sujet ou de « l'in-dividu ». Elle en fait un enjeu éthique de premier ordre dont la portée demande à être explicitée. En arrière-fond, on pressent que la pragmatique de la transformation humaine menace d'ébranler les fondements de la dignité humaine tels que certains la conçoivent. L'atomisme philosophique libéral et l'individualisme méthodologique contemporain, qui dominant le champ conceptuel des sciences humaines en Occident et qui configurent le moi expressif souverain et auto-appropriant, plongent leurs racines à une profondeur insoupçonnée. Déjà, les mots « atome » et « individu » (dans leur sens approximatif de « ce qui ne se divise pas »), si essentiels tant au niveau de la science que dans le champs des relations humaines, et pour aussi indispensables et « pragmatiques » qu'ils puissent paraître pour la description du réel, participent d'une conception du monde déterminée qui projette elle aussi sa part d'ombre. Difficile d'en prendre conscience de l'intérieur: d'autant plus difficile que notre conception de l'individu est enchâssée dans des documents extrêmement prestigieux, tels « La déclaration des droits de l'homme » ou « La charte des droits et libertés du Canada », qui font autorité de par le monde ou, plus précisément, fondent la domination – légale – de la vision occidentale du monde. Comment ces expressions parmi les plus achevées de nos idéaux fondateurs (en particulier les idéaux de liberté et égalité) peuvent-ils en venir à limiter sérieusement la réflexion sur la formation du sujet éthique? À quelles conséquences cela nous mène-t-il?

Lorsque l'Occident fait la guerre au nom de la démocratie par exemple, il sous-entend une conception de l'individu particulière qui ne peut trouver sa pleine expression que dans un régime démocratique. La démocratie seule peut protéger adéquatement les droits des individus et limiter les abus du pouvoir étatique, est-il communément admis. Ce phénomène participe à ce qu'il convient d'appeler « l'aura émancipatoire de la culture des droits humains »<sup>14</sup>, qui fait généralement consensus au sein du monde occidental. Charles Taylor nous offre une définition plus serrée de l'atomisme politique qui souligne elle aussi la prédominance de l'individu dans cette conception du monde:

L'atomisme est un terme utilisé de façon large pour caractériser les doctrines du contrat social qui fleuriront au XVII<sup>ème</sup> siècle, ainsi que des doctrines postérieures qui, sans nécessairement faire usage de la notion de contrat social, en ont hérité l'idée que la société est constituée, en un sens, par des individus, en vue d'accomplir des fins qui sont d'abord individuelles.<sup>15</sup>

Dans une perspective éthopoïétique, ce qui nous intéresse, c'est comment cette conception de la société et l'idéal d'émancipation individuelle qui l'anime<sup>16</sup> contribuent à un certain mode de production du sujet éthique qui s'oppose (jusqu'à un certain point) à l'exploration d'une pragmatique de la transformation humaine telle que nous voudrions l'initier. À cet effet, il semble que le modèle juridico-moral occidental tend à *essentialiser* le sujet ou le groupe qu'il considère, c'est-à-dire il tend à ne pouvoir en tenir compte qu'en tant que tout unitaire et unifié. Un détour par l'anthropologie et une comparaison sommaire entre deux « experts éthiques », Kant et Confucius, vont nous permettre d'illustrer cette idée.

---

<sup>14</sup> C'est l'idée principale développée dans l'introduction à l'ouvrage collectif édité par Cowan, Jane K., Dembour, Marie-Bénédicte, Wilson, Richard A., Culture and Rights: anthropological perspectives, Cambridge University Press, 2001.

<sup>15</sup> Taylor, Charles, La liberté des modernes, PUF, Paris, 1997, p. 223.

<sup>16</sup> L'œuvre de Rousseau constitue à cet égard une référence incontournable. L'horizon d'émancipation qu'il dessine (complémentaire du reste à sa théorie du contrat social) ne séduit-il pas encore bon nombre de nos contemporains? Qu'on y voit de plus près: "J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai *moi*

Plusieurs recherches font état d'anthropologues qui interviennent auprès de certains groupes humains afin de les aider à formuler « correctement » leurs revendications culturelles. Un peu comme ces agences qui aident les organismes dans la rédaction de leurs demandes de subvention au gouvernement, certains anthropologues formulent les revendications de telle manière qu'elles puissent être entendues en cour. Le problème qui en résulte est que les systèmes légaux nationaux et internationaux dictent *de facto* le contour et le contenu des revendications et de ceux qui les font. L'étude célèbre de la bataille juridique des Indiens Mashpee réalisée par James Clifford le souligne clairement: la revendication territoriale des Indiens Mashpee ne pouvait être entendue que s'ils arrivaient à prouver qu'ils « étaient en ce moment et depuis toujours » une tribu.<sup>17</sup> Le système légal, en exigeant des catégories d'analyse « neutres et acontextuelles » qui n'arrivent pas à rendre compte des manières fondamentalement différentes qu'ont peut-être d'autres groupes humains de se définir eux-mêmes, contribue à imposer sa conception passablement monolithique de l'identité au reste du monde. Le modèle juridico-moral doit atomiser ce qu'il considère, et ce, au nom de la justice et de la liberté.

Difficile de résister à cette conception juridico-morale du sujet lorsqu'elle intervient pour lui accorder une dignité et une valeur inconditionnelles. Le formalisme juridique des impératifs catégoriques moraux kantien n'est en effet pas sans panache ni majesté:

L'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin*.<sup>18</sup>

Kant donne un relief inédit à la notion de loi morale, qu'il fonde exclusivement en raison. Sa conception de la morale est corollaire d'une définition particulière du sujet

---

sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux." (Je souligne). Émile, Garnier, Paris, 1964, p. 358.

<sup>17</sup> Culture and Rights: anthropological perspectives, p. 11.

<sup>18</sup> Kant, Immanuel, Fondements de la métaphysique des mœurs, Gallimard, Paris, 1985, p. 293.

éthique: il est essentiellement un agent moral-rationnel, un être dont la dignité dépend strictement de sa raison. En effet, pour l'être dont la nature essentielle est d'être rationnel, la dignité et la liberté découlent de la libre obéissance à la loi morale. Dit autrement: c'est parce qu'il possède ce statut qui est incomparablement supérieur à tout ce qui existe dans la nature (« Les autres choses ont un prix, seuls les êtres rationnels ont une dignité »<sup>19</sup> ajoutet-il) qu'il a l'obligation de vivre conformément à celui-ci. En un sens, son obéissance à la loi morale est simplement le respect que cette dignité fondée en raison exige de lui. Sa liberté, c'est celle de choisir selon les exigences de sa vraie nature, sa nature d'être rationnel.<sup>20</sup>

Cette définition radicale de l'obéissance morale et de la liberté, pour aussi contraignante qu'elle puisse paraître à première vue, a eu un impact déterminant sur la civilisation moderne dans le sens du respect de l'individu et de la promotion de son autonomie. Comme il l'écrivait dans son célèbre essai « Qu'est-ce que les Lumières? », Kant a donné les moyens à l'Occident de faire le plein usage de sa raison et de lui permettre d'atteindre sa « majorité ». En reconnaissant une dignité *a priori* à tout être humain en tant qu'être rationnel, Kant a aussi renforcé le principe d'une justice universelle, principe qui a conduit à la création d'institutions internationales et qui anime encore aujourd'hui des entreprises aussi nobles que l'action humanitaire. Mais en contrepartie, il me semble qu'il ait bien malgré lui également contribué à occulter la question de la formation concrète du sujet éthique. Deux extraits des « Entretiens » de Confucius vont nous permettre d'éclaircir notre propos:

Le maître dit: « Un honnête homme n'est pas un pot. » (II,12)

Zigong demanda: « Comment me jugez-vous? » Le maître dit: « Tu es un pot ». L'autre reprit: « Quel genre de pot? » Le maître répondit: « Un de ces précieux vases rituels dont on se sert pour les offrandes dans les temples. »<sup>21</sup> (V,4)

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>20</sup> Ce résumé de la position kantienne reprend directement celui de Taylor, Charles, *Les sources du moi*, p. 455 et sq.

<sup>21</sup> *Les entretiens de Confucius*, traduit et présenté par Pierre Ryckmans, Gallimard, Paris, 1987, p. 17, 29.

De toute évidence, le pot est un objet d'utilité, un « moyen » (quand bien même il serait sacré ou « précieux ») et non une fin. Le traducteur Ryckmans note en effet qu'on aurait pu traduire « pot » (*qi*) par « ustensile » ou « instrument ». En répondant de la sorte à Zigong, Confucius ne lui nierait-il pas toute dignité, la remarque sur le caractère noble et rituel du pot ne faisant en somme qu'ajouter l'insulte à l'injure? La première remarque distinguant « l'honnête homme » du « pot » permet de donner plus de profondeur à la discrimination apparemment sommaire et « immorale » effectuée par Confucius. Il faut d'abord voir en quoi consiste « l'honnête homme », le gentleman, « il cortigiano », le *junzi* tel que le conçoit Confucius:

Avant lui, on était *junzi* par droit de naissance; avec et après lui, « la naissance n'est rien où la vertu n'est pas ». Bien qu'il prétende avant tout « s'attacher aux anciens avec confiance et affection », il s'efforça de préparer un avenir où les qualités du cœur et de l'esprit l'emporteraient sur la naissance.<sup>22</sup>

À la noblesse de sang, Confucius oppose une noblesse du cœur et de l'esprit. Seul un constant effort sur soi peut permettre à l'individu, à *tout individu*, de s'élever au rang de *junzi*. Le statut de sujet éthique n'est pas déterminé *a priori* en fonction d'une faculté particulière à l'être humain préalablement reconnue, ou encore d'un statut qu'on recevrait en héritage de ses parents: l'universalisme de la morale confucéenne est corollaire d'un travail intérieur d'ordre éthique. Le développement du potentiel d'être pleinement humain, que chaque individu porte comme un germe en lui, dépend d'abord et avant tout d'une pratique assidue. La remarque de Confucius à l'égard de Zigong peut donc s'interpréter en ces termes:

Tu n'es encore qu'un outil, quelqu'un qui ne sert qu'à une fin; par conséquent, tu n'es pas (ou pas encore) un homme accompli.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Étiemble, préface aux *Entretiens de Confucius*, p. V.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. VIII.

Confucius prend position à même le processus de formation du sujet éthique. Le caractère à première vue abrupt de sa remarque témoigne implicitement du lieu d'où elle émerge: en tant qu'accompagnateur (actif) du changement, Confucius s'inscrit directement à même une pragmatique de la transformation humaine. Un autre passage impliquant Zigong souligne son engagement sans complaisance dans la voie de la formation:

Zigong dit: « Je ne veux pas faire à autrui ce que je ne voudrais pas qu'on me fit. »  
Le maître dit: « Allons donc! TU N'EN ES PAS ENCORE LÀ!<sup>24</sup> (V, 12) (je majuscule)

Le désaveu est brutal et porte à une interrogation fondamentale: pour *qui* Confucius se prend-il pour s'adresser à son disciple de la sorte? La question « pour qui se prend-il? » renvoie au problème de l'autorité. De quelle autorité Confucius se prévaut-il pour s'adresser à Zigong de la sorte? *De quel droit se réclame-t-il pour lui parler ainsi?* De toute évidence, Confucius a une certaine idée de ce qui manque à Zigong pour qu'il devienne un sujet éthique accompli. L'exemple montre bien que ce n'est pas une question de « contenu » moral: sur cette question (« ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse »), Zigong, Kant, Jésus et Confucius se rejoignent admirablement. Ce « là » en fonction duquel Confucius élabore son point de vue (« tu n'en es pas encore là »), on ne l'habite pas si facilement, il ne nous est pas dû d'emblée, souligne-t-il avec une certaine véhémence. Un autre dialogue entre Zigong et Confucius nous apporte un élément-clé pour compléter notre réflexion:

Zigong demanda à Confucius à quoi il reconnaît un honnête homme. Le maître dit: « Il ne prêche rien qu'il n'ait d'abord mis en pratique. »<sup>25</sup> (II, 13)

À la lumière de cet entretien, le jugement éthopoïétique formulé précédemment par Confucius à propos de Zigong s'interprète aisément: si Confucius affirme que Zigong « n'en est pas encore là », c'est tout simplement parce qu'il lui semble que sa conduite n'est pas tout à fait conforme aux idéaux moraux qu'il prêche. En se positionnant de la sorte

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 31.

dans le champ de la formation du sujet éthique, Confucius privilégie clairement le sujet de l'action droite au sujet de la connaissance vraie. Sa pratique de formateur s'accorde intimement avec celle qui s'est développée dans l'Antiquité gréco-romaine. D'abord, elle reconnaît implicitement la nécessité de l'autre pour que la pratique de soi soit féconde et véritablement épanouissante. Sénèque est catégorique:

Nul n'est par lui-même de force à émerger des flots. Il faut que quelqu'un lui tende la main, qui le tire à la rive.<sup>26</sup>

Mais surtout, la pratique de formation de Confucius se fonde sur une conception du statut de sujet éthique que l'individu doit s'efforcer de conquérir (contre ses mauvaises manières d'habiter le monde, ses mauvaises « habitudes »), un statut de sujet qui, de toute évidence, ne lui revient pas *de droit*. Peut-être est-ce là une sagesse que notre usage quotidien de la langue garde en vie, qui nous permet par exemple de dire d'un individu parmi d'autres: « lui, c'est (vraiment) quelqu'un ». Foucault à ce sujet est particulièrement éclairant:

Ce vers quoi le sujet doit tendre, ce n'est pas un savoir qui se substituerait à son ignorance, mais à un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence.<sup>27</sup>

L'opposition entre cette approche de la formation du statut de sujet éthique et la conception kantienne de l'agent-moral-rationnel ne saurait guère être mise en doute. Le fossé s'approfondit encore davantage si l'on considère l'importance accordée aux conditions sociales de la pratique du souci de soi. Au contraire de la conception kantienne, dont le « moment de vérité » c'est le choix, l'obéissance *choisie* du sujet à la loi morale, moment d'expression par excellence de la liberté individuelle, le mode de vie communautaire de Confucius et de ses disciples et l'importance fondamentale du dialogue dans le processus de formation, tel que la transmission de la tradition confucéenne le laisse

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>26</sup> Sénèque, *Lettre à Lucius*, t.II, livre V, lettre 52, cité par Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, p. 140.

<sup>27</sup> *L'herméneutique du sujet*, p.125.

supposer (ne nous est-il pas parvenu des « Entretiens » de Confucius?), nous renvoie à une autre dimension indispensable de la formation qui fut aussi reconnue comme telle par la spiritualité antique. Foucault:

Ce n'est pas en tant qu'être humain en tant que tel, ce n'est pas simplement comme appartenant à la communauté humaine, même si cette appartenance est très importante, que le souci de soi peut se manifester, et surtout qu'il peut se pratiquer. *Il ne peut se pratiquer qu'à l'intérieur d'un groupe, et du groupe dans sa distinction.*<sup>28</sup> (je souligne)

Nous sommes ici de toute évidence à l'extrême opposé du principe qui anime le processus d'atomisation sociale actuel. Il semblerait que tant pour la spiritualité antique qu'au sein de la tradition confucéenne, *un Je fort ne peut émerger qu'au sein d'un nous-autres qui se vit comme tel*. Cette condition fondamentale de la formation semble complètement laissée de côté dans l'optique kantienne, dont l'essentiel de sa réflexion consiste à vouloir fonder dans un principe formel d'universalisation le statut de sujet éthique. Kant semble davantage préoccupé par la définition du caractère transcendantal du sujet que par l'entretien de son humanité (*ren*, en chinois) effective. L'atomisme sera transcendantal ou ne sera pas.

Une question reste en suspens, qui a été partiellement éludée alors que nous mettions en évidence l'importance de la pratique de soi pour Confucius. Face à ses remarques directes et péremptoires, il est difficile de résister, pour un lecteur contemporain, à la question: mais pour *qui* se prend-il? Poser la question de son autorité – et donc, en dernière analyse, celle de son identité –, c'est nous renvoyer expressément à la nôtre. L'occasion est belle d'explorer la constitution intime du style de notre être-au-monde, à même notre réaction spontanée. Ce n'est de toute évidence pas simplement en tant que pur « autrui » que Confucius a pu être considéré comme un des plus grands pédagogues de tous les temps. Mais étant donné le style particulièrement rugueux de ses interventions, quelle autorité serions-nous prêts à lui accorder à notre époque? La question est essentielle: c'est en effet

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 114.

sa personnalité qui donne cohérence et unité à l'ensemble des « Entretiens ». L'insistance avec laquelle il renvoie ses disciples à la pratique de soi laisse vraisemblablement supposer que son autorité devait émaner d'une discipline personnelle irréprochable. Le maître dit:

À quinze ans, je m'appliquais à l'étude. À trente ans, mon opinion était faite. À quarante ans, j'ai surmonté mes incertitudes. À cinquante ans, j'ai découvert la volonté du Ciel. À soixante ans, nul propos ne pouvait plus me troubler. Maintenant, à soixante-dix ans, je peux suivre tous les élans de mon cœur sans jamais sortir du droit chemin.<sup>29</sup> (II, 4)

Les 2500 ans de la tradition confucéenne ou la sincérité supposée de ce témoignage ne pèsent pourtant pas lourd lorsqu'elles sont convoquées devant le tribunal de la raison.<sup>30</sup> Se laisser interpellé personnellement par la voix de Confucius, courir le risque de sa critique, n'est-ce pas aussi courir le risque de s'y soumettre, et de perdre (à terme) son autonomie? La communauté confucéenne originelle n'était-elle guère plus finalement qu'une « secte » menée par un Confucius aux remarques plus ou moins cinglantes, plus ou moins ajustées? L'obéissance à la loi morale telle que conçue par Kant, fondée sur une raison universelle (impersonnelle) d'un ordre tel que chacun est libre en soi-même d'y adhérer, semble éviter tout naturellement de tels soupçons; et c'est sans doute la présence vivante de cette conception, son efficacité historique qui continue d'être à l'œuvre en nous<sup>31</sup> et qui nous fait voir les choses de cette façon.

<sup>29</sup> Entretiens de Confucius, p. 16.

<sup>30</sup> L'expression est évidemment de Kant.

<sup>31</sup> Voir chez Gadamer le concept de *Wirkungsgeschichte* (histoire de l'action ou de l'influence). À travers une description historique extrêmement intéressante de l'émergence de cette vision atomiste du monde, Peter Sloterdijk nous offre un contexte d'interprétation indispensable pour juger de son « efficacité » jusqu'à aujourd'hui: « Au XVIème et XVIIème siècles, l'Europe n'était plus qu'un gigantesque champ de bataille pour les armées des différentes confessions – en termes psychanalytiques: des hystériques et des névrosés d'obsession armés se tapent dessus dans l'intention d'imprimer leurs propres symptômes à l'adversaire. Face à de telles évolutions, les Lumières modernes ont eu raison d'affaiblir ces communautés religieuses fanatisées jusqu'à ce que, au moins, les guerres civiles de confessions deviennent impossibles. Pour l'obtenir, les Lumières devaient proposer un concept alternatif, non religieux, de la liberté. (...) Les rédempteurs n'ont jamais fait que nous préparer de différentes manières à la liberté. Il s'agit de faire croire qu'on l'a atteinte. (...) Tout le champ délimité par la nécessité d'avoir une aide extérieure est ainsi plongé dans la pénombre, le sujet moderne fait tout lui-même (...) en raison de son autonomie innée et inaliénable. Les Lumières étaient forcées de reconnaître immédiatement la souveraineté aux individus, pour ne plus jamais faire surgir la dictature des rédempteurs. (...) Aujourd'hui, les gens sont *en soi* libres et souverains, et basta. En pratiquant

On observe aux États-Unis un phénomène fascinant: avec la dissolution des autorités traditionnelles (religion, famille, institutions scolaires par exemple), on assiste à un engorgement du système judiciaire, invoqué à tort et à travers pour régler les cas les plus anodins, comme s'il ne restait plus que cette seule instance pour assurer l'ordre dans la société. Aura d'impartialité « technologique » entourant le dispositif juridique qui contribue sans doute à la déshumanisation de la société américaine. Foucault trace l'origine historique de ce phénomène et le remet en perspective:

... ce processus historique (...) qui s'est déroulé au moyen-âge, et qui a été la juridification progressive de la culture occidentale, qui nous fait prendre la loi comme le principe général de toute règle dans l'ordre de la pratique humaine. (...) La loi n'est qu'un des aspects de cette longue histoire au cours de laquelle s'est constitué le sujet occidental tel que nous avons affaire à lui maintenant.<sup>32</sup>

Les métaphores juridiques s'imposent tout naturellement dans notre vocabulaire par la promesse d'ordre et de clarté définitive qu'elles suggèrent. Mais parce qu'elles obstruent, parce qu'elles n'arrivent vraisemblablement pas à rendre compte dans toute sa complexité de la prise en charge éthique de l'individu par lui-même, elles comportent une part d'ombre que nous ne reconnaissons que difficilement. L'essentialisation du sujet éthique fondé sur l'idée de sa nature rationnelle et la culture des droits qui en découle est encore jusqu'à ce jour un des fleurons les plus actifs du siècle des Lumières au cœur de l'identité occidentale. N'avons-nous pas souvent l'impression en tant qu'Occidentaux que les procès menés ailleurs dans le monde ne possèdent pas le même degré d'impartialité que les nôtres? Il y a peut-être à l'œuvre ici davantage qu'un simple préjugé ethnocentrique:

Le caractère éminemment abstrait du droit romain a été admiré pendant des siècles. Tandis que l'Occident a un penchant pour les *fictions légales*, l'Orient est moins déterminé par des sophismes professionnels. Il y a eu, à travers toute l'histoire de la

---

ainsi, on met un terme à toute l'histoire de la liberté, par un saut dans une souveraineté fictive. » Essai d'intoxication volontaire, Hachette Littératures, Paris, 2001, p. 135-137.

<sup>32</sup> L'herméneutique du sujet, p. 109.

Chine, une résistance à la codification, une volonté délibérée de juger chaque cas en soi, un goût profond du compromis et de l'harmonie.<sup>33</sup> (Je souligne)

N'y aurait-il pas lieu de voir dans l'évaluation éthopoïétique confucéenne une manière de « rendre justice » à chacun qui puisse être considérée avec le même sérieux que la conception kantienne d'un agent moral-rationnel fondé dans l'*a priori* d'une raison universelle? Un modèle de production éthique qui se distinguerait résolument du type idéal du héros kantien, agissant toujours « comme s'il était *par ses maximes*, un membre législateur dans le royaume universel des fins»? La pragmatique de la transformation humaine confucéenne n'apporte aucune garantie universelle pour le respect de la singularité individuelle, mais elle reconnaît d'autre part une place importante à la part des autres dans la mise en œuvre de soi. À l'inverse, l'agent moral-rationnel kantien entretient avant tout une relation avec la loi morale, et c'est cette relation qui le fonde en tant que sujet éthique. Dans quel sens ces deux modèles de production éthique configurent-ils le monde dans lequel on vit? Si je ne suis absolument pas en mesure de tracer des liens entre le confucianisme et la révolution culturelle ou les diverses exactions commises par le régime communiste chinois, il me semble en revanche que s'ouvre tout de même peut-être pour nous la possibilité de lire dans une nouvelle perspective la période la plus sombre à ce jour de notre modernité: l'Holocauste. Derrida affirme quelque part que la modernité est un impératif du totalitarisme. Ayant fraîchement à l'esprit la fiction juridico-morale kantienne, on entend volontiers la raillerie que Derrida glisse dans le mot « impératif », qui porte de fait une critique virulente contre l'humanisme éclairé des Lumières. Berel argumente en ce sens lorsqu'il affirme:

“Kant's formal principle of universalization” and the ahistorical and asocial definition of the self provides a conceptual framework which would figure ideationally in the phenomenon of genocide.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Needham, Joseph, *La tradition scientifique chinoise*, éditions Hermann, Paris, 1974, p. 19.

<sup>34</sup> Lang, Berel, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, University of Chicago Press, 1990. Traduction libre: « Le “principe formel d'universalisation” de Kant et sa définition anhistorique et asociale du *self* fournit un cadre conceptuel idéal pour le phénomène du génocide. »

La définition kantienne du sujet éthique s'établit sans jamais faire référence à aucune altérité, qu'elle soit sociale ou historique. Le héros législateur kantien est l'implacable opérateur d'une fiction légalo-morale à prétention universelle: il atomise au nom de la raison pure. De ce point de vue, le génocide trouve une explication productive qui s'oppose tout à fait aux considérations humanistes traditionnelles sur la « dysfonction » de la société allemande. Baumanns articule une analyse sociologique alternative sur ces bases:

The Holocaust was not an irrational outflow of the not-yet-fully-eradicated residues of pre-modern barbarity. It was a legitimate resident in the house of modernity; indeed, one who would not be at home in any other house.<sup>35</sup>

Si la modernité porte en elle les germes du totalitarisme tel que Derrida l'affirme, c'est dans la mesure où elle tend à tout ordonner rationnellement selon le principe d'universalisation, qui devient dès lors principe d'uniformisation. Il est difficile de soutenir la question de savoir si la conception actuelle des droits humains est suffisante pour éviter le déclenchement d'autres actes de destruction massive tels que l'Holocauste. Elle est en tous les cas absolument insuffisante pour freiner la destruction accélérée de notre planète. Mais est-ce qu'aucune pragmatique de la transformation humaine n'arrivera jamais à s'élever à la hauteur de cette tâche? Rien n'est moins sûr, sinon que lorsque nous n'exprimons pas notre mort au monde, nous répandons la mort dans le monde.

Lorsqu'on arrive à se dégager du charme de la promesse émancipatoire de la culture des droits et du prestige moral qui en découle, alors elle apparaît pour ce qu'elle est: une certaine vision du monde particulièrement prolifique. Dans plusieurs sociétés, le raisonnement légal devient une des manières les plus importantes de donner sens au monde.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Baumanns, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, 1989. Traduction libre: « L'Holocauste ne fut pas un débordement irrationnel d'une barbarie pré-moderne résiduelle qui n'aurait pas encore été complètement éradiquée. Il fut un habitant légitime de la maison de la modernité; en fait, il n'aurait été à sa place dans aucune autre maison. »

<sup>36</sup> La popularité d'une expression telle que « se donner le droit d'être » (soi-même par exemple) n'est-elle pas révélatrice d'une extension de la promesse d'émancipation de la culture des droits au niveau de l'autodescription de soi? Cette manière de s'exprimer relègue spontanément dans l'ombre notre appartenance sociale: la

Plusieurs analystes considèrent même la culture des droits humains comme un aspect essentiel d'une nouvelle culture globale et transnationale, un phénomène *sui generis* de la modernité.<sup>37</sup> Mais cette prédominance de la culture des droits humains est saturée de ce que Habermas nomme « conscience technocratique », laquelle amène « une répression de l'éthique en tant que catégorie de la vie. »<sup>38</sup> Le thème est particulièrement intéressant: le formalisme juridique, au moyen duquel l'Occident prétend instaurer « la paix dans le monde » en atomisant les individus qui le composent, contribuerait-il paradoxalement à le rendre littéralement moins éthique, moins « humain »? Ce serait semble-t-il la conséquence directe du triomphe de la conception juridico-morale du sujet. Pour Taylor,

L'atomisme contemporain (...) échoue à fonder la liberté individuelle car l'épanouissement d'une capacité de choix réel (...) suppose toute une civilisation.

La culture des droits n'arrive pas à rendre compte dans sa juste mesure de notre appartenance à une culture donnée en tant que condition indispensable pour le développement de nos capacités proprement humaines. Comme le montre l'exemple de Confucius, nous avons aussi besoin de la présence « active » d'autrui pour nous former. La question que Zigong pose à Confucius: « comment me jugez-vous? », chacun de nous la porte en soi-même. Elle est constitutive de notre appartenance à une communauté. Si notre fibre éthique ne se réduit pas à l'intériorisation du regard d'autrui (tel un surmoi), il n'en demeure pas moins que le style de notre être-au-monde se définit toujours en étroite dépendance de ceux avec qui nous habitons le monde. À la lumière de cette analyse, les luttes politiques ne seraient-elles pas essentiellement des luttes contre les assujettissements identitaires, tel que le dernier Foucault le suggère? À quel point sommes-nous nous aussi des instruments de la vision atomique du monde? En tentant de dégager un espace pour une

---

primauté de notre « droit d'être » tend à s'affirmer au détriment de la conscience qu'on ne devient humain qu'en relation avec autrui. Le concept d'humanité en chinois, *ren*, suggère une voie de dépassement de l'atomisme juridico-moral qui me semble particulièrement intéressante à explorer. Pour plus de détails à ce sujet, voir: «Défamiliariser le familier: l'expérience chinoise de la fadeur comme modèle d'expertise éthique», article à paraître dans la revue *Interactions*, Université de Sherbrooke.

<sup>37</sup> *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, p. 12.

<sup>38</sup> Habermas, Jürgen, *Toward a Rational Society*, traduit par J.J. Shapiro, Éditions Heinemann, Londres, 1971, p. 112-113.

pragmatique de la transformation humaine, qui chercherait avant tout à rendre le sujet à sa contingence multiple, on libère peut-être une zone potentielle de désobjectivation, un espace où chacun pourrait d'abord se glisser doucement dans sa propre intériorisation du modèle juridico-moral, pour peu à peu se déprendre de son prestige et se dessaisir d'un moi déjà trop étroit et – qui sait?— s'engendrer (un peu plus) à sa propre manière?

Éthique est la manière qui, sans nous échoir et sans nous fonder, nous engendre. Et ce fait d'être engendré par sa propre manière est l'unique bonheur vraiment possible pour les hommes.<sup>39</sup>

À l'assurance d'un droit inaliénable à l'existence, je préfère la grâce infinie d'une dignité sans cesse renouvelée. D'une certaine manière, l'univers dit « Je » en moi.

### La langue de l'être et le temps du devenir

*La pensée de l'être, c'est l'être qui se pense lui-même et par conséquent la « méthode » qu'emploie cette pensée, [c'est] la philosophie même.*

Hegel

*Autour du héros tout devient tragédie, autour du demi-dieu drame satirique; et autour de Dieu tout devient – quoi donc? Peut-être monde?*

Nietzsche

*C'est une subtilité de la part de Dieu d'avoir appris le grec quand il voulut se faire écrivain – et de ne pas l'avoir mieux appris.*

Nietzsche

L'altérité chinoise nous offre un miroir indispensable pour comprendre la particularité historique de notre mode de subjectivation et ainsi mieux saisir une contingence identitaire « que nous avons constamment sous les yeux ». Needham articule ainsi le contraste:

---

<sup>39</sup> Agamben, Giorgio, *La communauté qui vient*, Seuil, Paris, 1990, p. 35.

L'atomisme est une des caractéristiques les plus saillantes des théories européennes et indiennes (...) Chez les Chinois, il y avait vraisemblablement un désaccord trop grand entre cette idée et les hypothèses organiques sur lesquelles la pensée chinoise était édiflée pour qu'elles s'enracinent chez eux.<sup>40</sup>

En Chinois, le mot chose s'écrit « est-ouest ». Difficile à partir de là de se lancer à la poursuite de la *chose en soi*... Lorsque le bouddhisme pénétra en Chine, les Chinois eurent bien du mal à traduire les concepts atomiques. Needham revient sur trois termes qui ont des significations près de l'atome: *wei* (particule de faible dimension), *kuai* (un très petit morceau de matière) et *ji* (germe). Il poursuit:

Contrastant avec ces rares exemples de pensée atomique, nous nous trouvons devant l'unanimité en ce qui concerne la progression ondulatoire des forces du Yin et du Yang, croissant et décroissant réciproquement. (...) La conception du mouvement ondulatoire domine la pensée chinoise à un tel point qu'elle semble avoir agi en inhibant le développement de la connaissance scientifique. (...) En somme, l'univers tel que les Chinois se le représentaient dans l'Antiquité et au moyen-âge était un tout parfaitement continu. Le *qi*, (chi) condensé sous une forme palpable, n'était pas particulaire.<sup>41</sup>

Le concept de *qi* nous est familier grâce à la diffusion de pratiques corporelles d'origine chinoise telles que le *tai-chi* ou le *qi gong*, qui proposent la mise en mouvement du corps selon des séquences précises dans le but d'entretenir ou de restaurer la bonne circulation du *qi* (souffle vital) dans l'organisme. Avec sa conception d'un mouvement ondulatoire qui anime l'univers par ses flux et reflux, il semble que la pensée chinoise antique ait privilégié une approche de l'univers qui mette l'accent davantage sur son devenir que sur son « être ». Un fait fort étrange (pour un esprit occidental à tout le moins) vient à l'appui de cette thèse:

Au regard des langues indo-européennes, l'un des faits les plus frappants est l'absence, en chinois ancien, du verbe « être » comme prédicat, l'identité étant d'ailleurs indiquée par une simple juxtaposition.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Needham, Joseph, La tradition scientifique chinoise, p. 97.

<sup>41</sup> Ibid., p. 101-103.

Il est difficile de saisir la portée d'une telle affirmation. Peut-être arriverons-nous à la mettre un peu plus en lumière en étudiant de plus près l'idéogramme « you ». Il peut signifier « il y a », « avoir lieu », « survenir », « posséder », « avoir » et, finalement, « exister » et « être »...! À première vue, les Chinois sont condamnés à la confusion, et on tiendra pour notre compte que ce n'est pas par simple ignorance et préjugé mal fondé qu'en français on dit « c'est du chinois »! Mais en revenant à la graphie de l'idéogramme, une perspective d'analyse se découvre qui donne une toute autre dimension au manque inqualifiable du mot « être » en chinois<sup>43</sup> et nous suggère une « pragmatique de la transformation » tout à fait inédite. À gauche, on a le caractère « main »; à droite, un caractère qui désigne « viande » ou « lune ». La graphie de ce caractère est demeurée très près de sa forme ancienne, qui représente les omoplates divinatoires à l'origine de l'écriture chinoise. Pierre Faure et Cyrille Javary proposent l'interprétation qui suit:

L'action (représentée par la main) du tison sur les pièces divinatoires n'était pas vue comme créant les fissures, mais comme les faisant « venir à l'existence ». L'acte « réalisait », rendait réelle, c'est-à-dire lisible, une configuration momentanée, préexistante à sa manifestation. Le même type de raisonnement sera appliqué à l'action des aiguilles d'acupuncture, ce qui permet de comprendre comment les méridiens, circulation d'énergie, peuvent avoir un effet réel sans avoir de réalité physique: c'est l'application des aiguilles qui les fait « exister ». L'idéogramme (...) ne décrit pas l'avoir mais plutôt une capacité, celle de « faire advenir », de rendre réel, de matérialiser ce qui est latent, de réaliser un projet.<sup>44</sup>

Les aiguilles d'acupuncture, en « faisant advenir » le méridien, ne remplissent-elles pas une fonction « performative » (au niveau « physique »), au même titre que la parole juste qui reste à même l'espace de création de sens est indispensable à l'émergence et à la mise en forme du sujet éthique? Dans les deux cas, on assiste à une sorte de parachèvement

---

<sup>42</sup> Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 36.

<sup>43</sup> En essayant de s'immerger dans le vide laissé par l'absence du mot être, n'accédons-nous pas directement au manque fondamental qui nous constitue en tant qu'être de langage? La présence à l'altérité ne posséderait-elle pas l'étrange faculté de nous ramener au plus près de notre fragile humanité? L'occasion est belle d'expérimenter, par la négative, le lieu où se déploie « ces mots (...) qui sont eux-mêmes l'attestation de ce qu'ils communiquent, qui touchent pour ainsi dire de très près ce qui est, en sorte qu'ils ne sont pas remplaçables ou échangeables, puisqu'ils révèlent un « là » qui ne s'accomplit que dans le discours. » (Gadamer, voir dans l'introduction, la section: « Que taire? Pour être là »).

sans lequel resterait en suspens la « venue au monde »... Dans ce contexte, le dégagement d'une pragmatique de la transformation humaine constitue en quelque sorte le prélude indispensable dans la tentative de décrire de quelle manière se produit la mise en œuvre, l'unité du sujet.

Nous avons souligné précédemment la difficulté de décrire la virtualité du moi avec l'aide du bagage théorique occidental traditionnel. Le contraste offert par la Chine ne nous permet-il pas d'en saisir les raisons profondes? *La difficulté principale pour penser la pragmatique de la transformation humaine ne viendrait-elle pas en premier lieu de la structure même des langues indo-européennes, figées bien malgré elle dans « l'être » des choses?* Et la langue étant la voie d'expression indispensable de la pensée, et gardant à l'esprit comment la conception à la base de l'acupuncture est imprégnée dans le mot « you », ne faudrait-il pas dans un même temps voir dans cette situation, plutôt qu'une insuffisance structurelle de nos langues, le résultat de choix ontologiques fondamentaux? La question est vaste et exige que nous y entrons avec prudence. Needham souligne avec circonspection l'intimité du lien entre la langue et la conception de la réalité:

Il est curieux et peut-être même significatif de constater que toutes les langues et civilisations ayant développé des théories atomiques furent alphabétiques. Par ailleurs, chaque caractère de l'écriture chinoise forme un tout organique, un Gestalt, et les esprits habitués à un langage idéographique auraient peut-être difficilement accepté l'idée d'une constitution atomique de la matière. Mais on ne saurait pousser la comparaison trop loin.<sup>45</sup>

Par opposition, on ne peut absolument pas douter de l'importance décisive du verbe être pour l'élaboration de la pensée ontologique européenne. Jean Beaufret:

La source est partout, indéterminée, aussi bien chinoise, arabe qu'indienne ... Mais voilà il y a l'épisode grec, les Grecs eurent l'étrange privilège de nommer la source être.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Faure Pierre, Javary, Cyrille J-D., *Yi-Jing. Le livre des changements*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 260.

<sup>45</sup> Needham, Joseph, *La tradition scientifique chinoise*, p. 118.

Beaufret parle de privilège, ayant sûrement à l'esprit la grandeur, la puissance de la civilisation occidentale, éprouvée à même l'indescriptible « fragilité » de sa situation historique, l'incommensurable de sa spécificité. La philosophie permet d'accéder à la naissance des phénomènes, elle octroie l'immense privilège de ne rien pouvoir prendre pour acquis. La mesure de la grandeur. En développant la capacité d'étudier et de manipuler l'être avec toujours plus de précision, grâce au concept, les Occidentaux se sont rendus maîtres du monde. Étrange ironie de l'histoire que ceux qui ont apparemment le plus approfondi la question de l'être soient devenus les plus avides de possession et de domination... Projet qui, si on y regarde de plus près, ne serait pas accidentel mais plutôt fondateur de l'entreprise philosophique occidentale. En fait, y a-t-il quoi que ce soit d'équivalent à la philosophie ailleurs dans le monde?

[en Chine ou en Inde] La vérité n'y est pas comprise comme l'horizon d'une série indéfinie de recherches, ni comme *conquête et possession intellectuelle de l'être*.<sup>47</sup>

Chez Husserl, « le contrôle de soi et de toute chose reste la tâche de la philosophie »<sup>48</sup>, tandis que pour Hegel, la pensée abstraite indienne a pour contrepartie « le foisonnement des apparences non dominées. »<sup>49</sup> En somme,

La Chine et l'Inde ne sont pas en pleine possession de ce qu'elles disent. Il leur manque, pour avoir des philosophies, de chercher à se *saisir* elles-mêmes et tout le reste...<sup>50</sup>

La main qui « fait advenir » n'est manifestement pas celle qui « domine » et « saisit ». Sous le regard d'une tradition phénoménologique qui remonte à Hegel, « l'étrange privilège de nommer la source être » devient peu à peu ce « quelque chose d'irremplaçable dans la

---

<sup>46</sup> Cité par Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 36.

<sup>47</sup> Merleau-Ponty, Maurice, « Partout et nulle part », in *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1953 et 1960, p. 185-186. Les citations qui suivent n'expriment pas nécessairement la pensée de Merleau-Ponty. Elles consistent plutôt en des reformulations de positions développées par Hegel et Husserl qui ont pour but d'identifier le caractère propre de la philosophie occidentale face aux « pensées » de l'Orient. Pour un passage qui rend mieux compte son propre avis sur le sujet, voir dans l'introduction le passage sur la résonance.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 190.

philosophie occidentale »<sup>51</sup> qui fonde sa prédominance. La pensée occidentale de l'être fonde sa transparence, et de là, sa supériorité:

Une culture se juge au degré de sa transparence, à la conscience qu'elle a d'elle-même et des autres. À cet égard, l'Occident (au sens large) reste système de référence: c'est lui qui a inventé les moyens théoriques et pratiques d'une prise de conscience, qui a ouvert le chemin de la vérité.<sup>52</sup>

Avec une telle conception de la particularité occidentale, il est loin d'être évident que la Chine puisse intervenir comme miroir pour nous aider à prendre conscience de notre singularité « constamment sous les yeux ». Pour Husserl, la réflexivité supérieure de la philosophie occidentale serait plutôt la source d'une « miraculeuse » auto-suffisance:

Il y a eu ce retournement miraculeux d'une formation historique sur elle-même, par lequel la pensée occidentale a émergé de sa particularité et de sa « localité ».<sup>53</sup>

À partir de ce « là » occidental et universel, se développe face au reste du monde une responsabilité, un destin:

(...) l'Occident a inventé une idée de la vérité qui *l'oblige et l'autorise* à comprendre les autres cultures, et donc à les récupérer comme moments d'une vérité totale.<sup>54</sup> (je souligne)

L'aura émancipatoire de la culture des droits laisse ici deviner son revers missionnaire et expansionniste. De la transparence, de la prétendue neutralité conceptuelle occidentale découle un projet de civilisation qui se fonde, en dernière analyse, sur la pensée de l'être. La question de l'identité de l'Occident est intimement liée au développement de sa « raison ». Notre manière de nommer l'être est fondatrice de notre philosophie, la plus « rationnelle » et réflexive qui soit apparemment. Mais à la lumière de Hegel et de la phénoménologie, il semble plutôt qu'il y ait tout lieu de parler d'un préjugé occidental en

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 197.

<sup>52</sup> Ibid., p. 197.

<sup>53</sup> Ibid., p. 196.

<sup>54</sup> Ibid., p. 196.

faveur de la raison. Dans l'optique du développement d'une pragmatique de la transformation humaine, l'analyse de Nietzsche sur la « raison dans la philosophie » et le langage nous est indispensable. Elle semble parvenir, de l'intérieur de l'Occident, à identifier le parti pris en faveur de l'être et de la raison – jusqu'à l'atomisme – qui a dominé l'histoire de l'Occident et fondé son identité, pour rendre les choses à leur fluidité sensible, à leur « devenir » multiple. En identifiant la langue comme source première de nos « idiosyncraties philosophiques » et, de manière plus générale, en montrant le lien inextricable entre la pensée et le langage, Nietzsche ouvre une brèche dans notre superbe ethnocentrisme et initie un mouvement de pensée qui configurera tout le XX<sup>ème</sup> siècle:

L'étrange air de famille qu'ont entre elles les philosophies hindoues, grecques, allemandes, s'explique très simplement. Dès qu'il y a parenté linguistique, il est inévitable qu'en vertu de la communauté philosophique des grammaires – les mêmes fonctions grammaticales exerçant dans l'inconscient leur empire et leur direction – tout soit d'emblée préparé pour une évolution et une succession analogues des systèmes philosophiques, de même qu'inversement la voie semble coupée à certaines autres possibilités d'interprétation du monde. Selon toute vraisemblance, des philosophes du domaine linguistique ouralo-altaïque (où la notion de sujet semble particulièrement atrophiée) regarderont le monde autrement et fréquenteront d'autres sentiers que des indo-européens ou des musulmans (...) <sup>55</sup>

Nietzsche, en bon philologue qu'il est, parvient à renouveler sa vision de l'évolution historique de la philosophie occidentale en s'en tenant au langage. La haine du devenir et du changement qu'il reconnaît chez l'immense majorité des philosophes de la tradition occidentale (ils croient tous désespérément à l'être, dit-il) l'amène à identifier un préjugé en faveur de la raison qui animerait l'ensemble de notre philosophie et qui plongerait ses racines dans la structure même de notre langage:

Le préjugé de la raison nous force à supposer l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la réalité, l'être, nous nous sentons en quelque sorte empêtrés dans l'erreur (...) c'est notre langage qui plaide sans cesse pour elle. <sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Nietzsche Friedrich, « Par-delà le bien et le mal », in Œuvres II, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 576.

<sup>56</sup> Nietzsche Friedrich, « Le crépuscule des idoles », in Œuvres II, p. 964.

*Le premier obstacle pour une pragmatique de la transformation humaine se trouverait donc à même les langues indo-européennes. L'unité du sujet agissant est renforcée par la forme prédicative des langues indo-européennes. Pour Nietzsche, l'erreur commence là où nous présupposons l'unité d'une volonté:*

On croit à la volonté en tant que cause en général: on croit au « moi », au moi en tant qu'être, en tant que substance, et l'on projette la croyance en la substance du moi sur toutes les choses – par là on crée la notion de « chose »... (...) de la conception du « moi » suit seulement, comme dérivation, la notion de « l'être »...<sup>57</sup>

Dans le bouddhisme, nous sommes invités à lutter contre la conviction intellectuelle qu'il existe une chose appelée soi, âme ou substance. Pour Nietzsche également, nous faisons erreur lorsque nous nous concevons comme un seul et unique « moi », lorsque nous nous laissons abuser par l'unité grammaticale du « je » auquel correspond un verbe, jeu grammatical qui laisse miroiter une substance, une âme, l'unité d'un moi *a priori*:

Rien n'a eu jusqu'à présent une force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'être (...): car elle a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons!<sup>58</sup>

Les répercussions éthopoïétiques d'une telle analyse sont abyssales. Les notions complémentaires de choix et de liberté, clés de voûte de la formation traditionnelle du sujet éthique en Occident, semblent vouloir filer entre nos doigts alors que la notion même de volonté unique est mise en suspens. Si « l'être » dérive de la croyance au « moi », tel que Nietzsche le prétend, qu'en advient-il de Dieu, l'Être par excellence qui scelle notre identité? Qu'advient-il de ce « reflet symétrique » dont il nous sied si bien qu'il soit doté (lui aussi) d'une volonté? Gadamer a pu dire que le projet philosophique de Heidegger répondait à la question: « comment parler de Dieu? », question poétique qui s'inscrit d'emblée dans l'espace de création de sens. Dans une perspective nietzschéenne, il faudrait plutôt se demander: comment ne pas parler de Dieu – puisque nous avons le verbe être?

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 964.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 965.

Avec Nietzsche, la dimension linguistique de la question de l'existence de Dieu prend en effet une allure bien différente:

La « raison » dans le langage: ah! quelle vieille femme trompeuse! Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire...<sup>59</sup>

Pour Nietzsche maître du soupçon, c'est seulement quand Dieu est mort qu'on peut se demander *qui* il était, mais encore et surtout, ce que nous *devenons* – vraiment. C'est par le passage par le langage qu'il nous est permis de voir comment la « mort de Dieu » est en définitive un événement éthopoïétique d'où émerge de nouvelles possibilités d'authenticité pour les êtres humains. Dans les formes trompeuses de la grammaire, Nietzsche voit davantage que des abris potentiels d'un Dieu désormais pris en chasse. Il lit pour la première fois peut-être ses traits distinctifs, sa physionomie particulière, son « identité ». Un corps-à-corps terrible se profile, – *chez* Dieu – qui épouse les contours d'une pragmatique naissante de la transformation humaine et redéfinit les conditions de la formation du sujet éthique; un combat se dessine, à la mesure de notre époque, où ce qui est en jeu, c'est précisément notre âme, cette empreinte atomique:

Mais il faut aller plus loin et déclarer la guerre, une guerre impitoyable et au couteau, au « besoin d'atomisme » qui survit encore dangereusement (...) Il faut d'abord tordre le cou à cet atomisme plus funeste, que le christianisme a le mieux et le plus longtemps enseigné: l'atomisme de l'âme – qu'il me soit permis de désigner ainsi cette croyance selon laquelle l'âme serait quelque chose d'indestructible, d'éternel, d'indivisible, une monade, un *atomon*: cette croyance-là il faut l'expulser de la science.<sup>60</sup>

Lorsqu'il soutient que « l'hypothèse des atomes n'est qu'une conséquence du concept de sujet et de substance », ou encore lorsqu'il affirme que « l'atome est le dernier rejeton de l'âme » (écrits posthumes), Nietzsche nous offre un inestimable aperçu de la profondeur de la remise en question de l'unité a priori du sujet qui anime le projet d'exploration d'une

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 965.

<sup>60</sup> « Par-delà le bien et le mal », p. 570.

pragmatique de la transformation humaine. Il dégage un contexte de compréhension de notre être-au-monde qui démultiplie les possibilités de formation du sujet éthique. Mais surtout, il nous aide à comprendre comment le passage de l'unité a priori du moi expressif au là de la contenance constitue effectivement un désassujettissement identitaire.

## CHAPITRE 9

### POUR UNE ÉTHOPOÏÉTIQUE DE LA CONTENANCE

#### La manière qui nous engendre

*Pour devenir accompli, il faut être taillé d'une fibre droite, et aimer la justice; il faut savoir examiner les paroles des gens et observer leur contenance.*

Confucius

*Mme de Guermantes, au grand étonnement de beaucoup, trouvât Bergotte plus spirituel que M. de Bréauté. Ces jugements subversifs, isolés et malgré tout justes, sont ainsi portés dans le monde par de rares personnes supérieures aux autres. Et ils y dessinent les premiers linéaments de la hiérarchie des valeurs telle que l'établira la génération suivante au lieu de s'en tenir éternellement à l'ancienne.*

Proust, Le côté de Guermantes

À la fin de l'introduction, nous nous étions fixés comme objectif de rester à même le processus de mise en consistance de notre existence. Dans l'interlude médiéval, notre projet s'est précisé pour devenir une tentative de donner forme à un mode d'auto-description de soi qui sache respecter notre indétermination fondamentale, lieu d'émergence du style de notre être-au-monde et source de notre vie éthique. La critique de l'atomisme philosophique occidental et le passage par Confucius et la Chine nous ont permis de renouveler notre perspective sur la contingence identitaire occidentale et de souligner la nécessité d'une pragmatique de la transformation humaine qui remette en question le sujet connaissant pour pouvoir penser la formation du sujet éthique. Il est maintenant temps de présenter *une manière* de se décrire et de se rapporter à soi-même qui ne s'inscrive pas dans l'horizon de l'expression de soi et qui permette peut-être de dépasser le psychologisme omniprésent et bon marché qui obstrue notre accès à la spiritualité. Car l'essentiel de notre vie éthique ne reposerait-il pas dans notre *manière d'être*? Dans cette perspective, la question de la

contenance ne se résumerait-elle pas tout simplement à la question: *comment être, comment se tenir là?*

La question du « comment être? » renvoie directement à la manière de (nous) faire. Comme nous l'avons vu plus tôt, cette question est essentiellement éthique, dans la mesure où nous acceptons la définition d'Agamben selon laquelle « éthique est la manière qui nous engendre. » De prime abord, cette définition de l'éthique peut paraître passablement floue, voire laxiste, en ce qu'elle ne semble guère donner d'importance ou laisser place à des préceptes normatifs qui guideraient notre conduite. « La manière qui nous engendre » se situerait d'emblée dans une perspective de formation du sujet éthique qui serait « par-delà le bien et le mal », si l'on peut dire de façon provisoire. Et pourtant, il me semble qu'on ne puisse discuter du fait que

Mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position, où certaines possibilités de la vie pourraient être perçues comme bonnes ou significatives.<sup>1</sup>

La manière d'être est-elle spontanément dotée d'une dimension normative? Les modèles d'auto-description inspirés par l'exigence de dire la vérité sur soi semblent à l'abri de l'immanence potentiellement immorale de « la manière qui engendre ». En effet, pas de mise en récit de soi qui ne soit commandée par des idéaux qui définissent mon identité, aucune justification morale possible qui ne m'inscrive *de facto* dans des cadres de références inévitables qui me dépassent. « Il n'y a pas de récit éthiquement neutre »<sup>2</sup>, nous dit Ricoeur.

La façon de rendre compte de sa propre vie n'est pas accessoire, et le soin avec lequel nous tentons de nous faire comprendre par les autres chaque jour suffirait déjà à le confirmer. « Il est d'un grand poids, le témoignage que la conscience se rend du vice et de

<sup>1</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi*, p. 46.

<sup>2</sup> Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 167.

la vertu; supprimez-la, tout est par terre »<sup>3</sup>, soulignait gravement Cicéron. Dans nos sociétés pluralistes, il peut être utile de renoncer aux cadres de référence explicites afin de rester « fluide », sans attache morale déclarée. Comme le note Taylor, « le rejet du supérieur (qualitatif) est présenté comme une libération »<sup>4</sup> et, dans cette optique, « la manière qui engendre » pourrait être considérée comme une fuite relativiste ou esthétisante devant l'exigence supérieure de donner un sens à notre vie, sens qui ne viendrait justement « qu'en le formulant ». Mais trancher ainsi la question réduit substantiellement la portée du débat qui se présente à nous. Ce qui est réellement en jeu ici, me semble-t-il, ce sont deux styles de spiritualité, deux manières passablement distinctes (et sûrement complémentaires) d'envisager la formation du sujet éthique: une première, dont le moment de vérité repose essentiellement dans la justification de soi fondée sur une « source morale », et qu'on pourrait résumer de la sorte: « nous agissons tous en fonction d'une certaine conception du monde qui doit pouvoir être plus ou moins explicitée. »<sup>5</sup> Une seconde, où l'accent serait davantage porté sur la mise en consistance du sujet éthique et sa praxis vitale effective. Une éthopoïétique en somme où les mots pourraient parfois même venir à nous manquer... Mais même dans ce second cas, nous ne pourrions faire l'économie d'une description plus détaillée! Proust, Nietzsche, Rimbaud, Agamben et Heidegger interviendront sous peu afin de donner forme et consistance à cette éthopoïétique de la contenance. Mais dans un premier temps, c'est à Confucius que nous nous en remettrons afin de donner un premier aperçu du « contenu » de la contenance.

« Tout est dans la manière »: cette réponse de Confucius à Zixia cherchant à savoir en quoi consiste la piété filiale, elle voudrait en fait littéralement dire, selon le traducteur Ryckmans: « c'est la contenance qui est difficile » (*se nan*).<sup>6</sup> Cette indication de Confucius exprime avec une concision admirable le défi majeur que pose la formation du sujet éthique: comment être, comment devenir un humain à part entière? La question de la

<sup>3</sup> Cicéron, « De natura deorum », III, 35, cité par Montaigne, Essais III, Gallimard, Paris, 1979, p. 23.

<sup>4</sup> Taylor, Charles, Les sources du moi, p. 115.

<sup>5</sup> De toute évidence, ce style de spiritualité est en soi tout à fait légitime et ne devrait pas être assimilé *manu militari* avec ce que nous avons défini comme « ex-pression » ou explicitation abusive de soi.

contenance ouvre une perspective qui permet de concentrer davantage notre attention sur la manière et le comment de la formation du sujet éthique et de sa pratique plutôt que de s'étendre sur sa justification ou sa fondation strictement théorique. Un autre passage des « Entretiens » reflète cette perspective:

Avec qui ne sait dire « comment faire, comment faire? », je ne sais vraiment comment faire. (XV, 16)

La contenance du *junzi* confucéen, ce sont les rites qui lui enseignent. Confucius accorde une importance de tout premier plan à cette notion, et on la retrouve dans plusieurs passages-clés des « Entretiens », souvent directement liée à la question de contenance:

Qui ne connaît les rites ne sait comment se tenir. (XX 3)  
Si tu n'étudies pas le rituel, tu ne sauras jamais te tenir. (XVI, 13)

Par le mot rite (*li*), il faut entendre l'ensemble des usages civilisés. L'enseignement de Confucius lui donne une dimension qui dépasse largement son aspect formaliste: en fait, pour Confucius, tant que l'on n'a pas appris à se comporter rituellement, on ne peut prétendre être humain à part entière. Pourrait-on y voir là un rapprochement avec la définition de l'expert en éthique de Varela, selon laquelle il « n'est ni plus ni moins que celui qui participe pleinement à la société, à une tradition bien structurée? » *Ren*, la vertu d'humanité en chinois, et *li*, les rites, forment pour Confucius les deux versants de sa conception de l'être humain. Les rites ont une fonction éminemment directrice:

Le maître dit: « Vaincre son ego pour se replacer dans le sens des rites, c'est là le *ren* ». <sup>7</sup> (XII, 1)

Les rites inscrivent l'individu dans la communauté. La participation à la société qu'ils commandent est présentée comme voie de perfectionnement éthique. Pour Confucius, ce n'est évidemment pas le rite en tant que tel qui importe, mais la manière de se les

---

<sup>6</sup> Les entretiens de Confucius, p. 17. (Voir la note en fin de volume pour la précision concernant la traduction.)

<sup>7</sup> Les entretiens de Confucius, traduction de Anne Cheng, Seuil, Paris, 1981.

approprié, de les intérioriser. La justesse de l'accomplissement de la forme rituelle repose essentiellement dans la sincérité de la manière:

Qui dit sacrifice dit « présence ». On doit sacrifier aux dieux comme si les dieux étaient présents. Le maître dit: « Si on sacrifie sans y mettre son cœur, autant ne pas sacrifier du tout. »<sup>8</sup> (III, 12)

Lin Fang: « Quelle est la première chose à observer dans les cérémonies rituelles? »

Le maître: « Une bien grande question! Dans toute cérémonie, mieux vaut l'austérité que l'apparat. Dans celle du deuil, mieux vaut la sincérité dans la douleur que le scrupule dans l'étiquette. »<sup>9</sup> (III, 4)

Ziyou dit: « Le deuil doit exprimer la douleur, et rien de plus. »<sup>10</sup> (XIX, 14)

La qualité de la disposition intérieure détermine prioritairement la valeur de l'acte rituel. C'est strictement dans cette mesure que pour Confucius le souci de la forme rituelle contribue directement à la formation du style de l'être-au-monde. À la lumière de ces observations, on peut avancer que son enseignement parvient à un effet d'individualisation du sujet auquel il s'adresse tout en maintenant vivant le lien qui l'unit à la communauté, reprenant ici l'exigence que nous avons formulée dans la première partie. La dimension indirecte de son approche (le passage par les rites pour la formation de l'individu) est, par ailleurs, étroitement liée à la sphère esthétique. La résonance esthétique du mot « style » en tant que détermination du processus d'individuation semble donc d'autant plus appropriée au contexte de formation confucéen que selon Anne Cheng,

La dimension rituelle de l'humanisme confucéen lui confère une qualité esthétique, non seulement dans la beauté formelle du geste et le raffinement subtil du comportement, mais du fait qu'il y a là une éthique qui trouve sa justification en elle-même, dans sa propre harmonie.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Les entretiens de Confucius, traduction de Pierre Ryckmans, p. 22.

<sup>9</sup> Les entretiens de Confucius, traduction de Anne Cheng.

<sup>10</sup> Les entretiens de Confucius, traduction de Pierre Ryckmans, p. 106.

<sup>11</sup> Cheng, Anne, Histoire de la pensée chinoise, p. 74.

On ne s'étonnera pas du rôle prédominant accordé aux arts, et en particulier la musique, pour l'accomplissement harmonieux du *junzi*: « Les *Poèmes* inspirent, les rites affermissent, la musique parachève. »<sup>12</sup> Gadamer semble unir sa voix à celle de Confucius lorsqu'il soutient que « nous devons assurément l'affinement de nos sens et de notre réceptivité spirituelle » à la culture esthétique.<sup>13</sup> On sait que pour l'artiste chinois, exécuter une œuvre est un exercice spirituel. Il peut être intéressant dès lors de remarquer qu'au départ, les rites appartenaient spécifiquement à l'ordre du religieux. Ce n'est qu'avec Confucius qu'un « glissement sémantique » s'opère:

Le champ d'action des rites se déplace des relations entre l'humain et le surnaturel vers celles qui existent entre les humains eux-mêmes. Mais malgré ce glissement, le caractère sacré du *li* est préservé dans toute sa puissance et son efficace: il y a en fait déplacement du sacré du domaine proprement religieux vers la sphère de l'humain.<sup>14</sup>

À la lumière de l'importance accordée aux rites pour la formation du sujet éthique confucéen, *la dimension esthétique de la manière, plutôt que d'être le gage d'une amoralité potentielle, représente au contraire un élément indispensable de la formation du sujet éthique chez Confucius*. Sans contredit, c'est la manière qui engendre le *junzi*. Le décentrement de soi (« vaincre l'ego ») auquel elle convie par l'entremise du rite est nécessaire afin de devenir pleinement humain. Les rites influencent profondément la manière que l'individu a d'entrer en rapport avec lui-même: ils sont « civilisateurs », ils humanisent les individus qui y participent. Cette idée de décentrement de soi liée au souci de la manière de faire laisse déjà supposer qu'on ne devient humain à part entière que lorsqu'on participe à quelque chose qui dépasse la sphère strictement individuelle, ou en d'autres mots: lorsque s'effectue un mouvement de dépassement de la subjectivité.

L'origine religieuse des rites semble vouloir corroborer cette affirmation. Dans quelle mesure la puissance civilisatrice des rites repose-t-elle sur leur impersonnalité? Que ce soit

<sup>12</sup> *Les entretiens de Confucius*, traduction de Pierre Ryckmans, p. 46.

<sup>13</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Les chemins de Heidegger*, p. 215.

<sup>14</sup> Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 75.



pour régler les relations des humains au surnaturel ou pour codifier les relations entre eux-mêmes, il semble que si l'efficace des rites ait pu se préserver, c'est dans la mesure où ils ne se sont pas départis de leur « aura d'impersonnalité ». L'impersonnalité du rite et « l'indirect esthétique » par lequel doit passer celui qui veut s'y conformer ne seraient-ils pas nécessaires à la réalisation d'une « claustrophobie éthique » formatrice? La manière de chacun de participer aux rites qui gouvernent la société ne serait-elle pas récipiendaire d'une puissance, non pas seulement celle propre à l'individu, mais celle d'un monde?

Tant que tu ne poursuis et ne saisis que ce que tu as toi-même  
lancé, tout n'est qu'habileté et gain futile;  
c'est seulement si tu deviens soudain celui qui saisit la balle  
qu'une éternelle compagne de jeu t'a lancée,  
à toi seul, au cœur de ton être, en un juste élan,  
en l'une de ces arches des grands ponts de Dieu,  
*c'est alors seulement que pouvoir-saisir est puissance,*  
*non pas la tienne mais celle d'un monde.* (Rainer Maria Rilke) (je souligne)

### **Proust dans le vif de l'anonymat**

*Qui donc a constamment à l'esprit de paraître sage ne fait que brider sa nature, et  
qui ne fait pas cent pas sans songer à sa contenance ne fait qu'accabler son corps!*

Huainan zi

*Si une femme est mal habillée, on remarque sa robe, mais si elle est impeccablement  
vêtue, on ne remarque qu'elle.*

Coco Chanel

Confucius nous permet de confirmer le fondement éthopoïétique de « la manière qui engendre », et de mettre en lumière le style inhérent à toute production éthique. Cependant, en vertu de l'évolution de l'individualisme moderne, il est passablement difficile pour nous de ne pas voir en lui un conservateur soucieux de l'étiquette<sup>15</sup>, incapable de dépasser le stade du « conventionnalisme moral ». Le « contenu » de la contenance se réduirait-il

---

<sup>15</sup> Voir par exemple l'interprétation du Confucianisme proposée par Max Weber.

finalement à la puissance des « bonnes manières », transmises de générations en générations depuis quelque ancêtre ou époque mythiques? Nous avons déjà souligné l'importance pour Confucius de la réappropriation individuelle du geste rituel pour qu'il acquière sens et justesse. Un autre élément, relevant cette fois de la langue chinoise, vient lui aussi discréditer un hypothétique « maniérisme » confucéen. La pensée chinoise antique, caractérisée par son goût prononcé pour l'ordre, s'est trouvée fort bien servie par la correspondance de LI, l'ordre naturel, et *li*, l'esprit rituel. À l'origine, la notion de LI aurait désigné les veines naturelles de jade; on peut dès lors légitimement penser que pour Confucius, s'appliquer au rituel ne signifiait pas imposer une forme « civilisée » au chaos du monde des instincts non dominés, mais révéler « la nervure même de l'univers » que l'on porte en soi. L'art de tailler le jade offre en effet un parallèle fort suggestif afin de comprendre dans quelle perspective la spiritualité chinoise antique a pu concevoir le travail intérieur d'ordre éthique:

Si la pensée grecque est empreinte de l'esprit du potier, lequel travaille la masse amorphe de l'argile (...) nous avons vu que la pensée chinoise est davantage marquée par l'esprit du lapidaire, lequel fait l'expérience de la résistance du jade et emploie tout son art seulement à tirer parti du sens des strates de la matière brute pour dégager de celle-ci la forme qui y préexistait et dont nul ne pouvait avoir l'idée avant de la découvrir.<sup>16</sup>

Ainsi donc, les rites constituent vraisemblablement pour Confucius une voie de passage obligée pour faire advenir la « forme maîtresse » de chaque individu, pour reprendre l'expression de Montaigne. On peut également supposer en suivant Confucius que le raffinement rituel devait culminer dans un idéal de naturel et de simplicité dépourvu de tout maniérisme, tel qu'on le retrouve également, par exemple, dans les descriptions proustiennes de l'aristocratie française. Là encore pourrait-on dire, et au plus loin de tout projet totalitaire de réforme de « l'homme nouveau », la nature et la culture s'enfantent avec justesse en une impersonnelle harmonie:

---

<sup>16</sup> Vandermeersch, Léon, Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque, t. II, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1980, p. 285.

La pureté d'un sang où depuis plusieurs générations ne se rencontrait que ce qu'il y a de plus grand dans l'histoire de France avait ôté à sa manière d'être tout ce que les gens du peuple appellent « des manières », et lui avait donné la plus parfaite simplicité.

Par-delà tout « racisme » (bien que ce soit effectivement de « race » dont il s'agit ici, ou plutôt: du « génie » d'une entité culturelle définie), Proust évoque la participation des corps à la puissance d'un monde qui les dépasse et les englobe jusque dans leur moindre manifestation. On retrouve chez lui des observations éthopoïétiques fines et audacieuses qui sont autant d'approximations de la porosité des frontières entre le corps et l'esprit, ordonnées dans son roman par une fidélité phénoménologique d'une justesse prodigieuse. Chef-d'œuvre de nervosité, la *Recherche* fait de l'analyse du naturel, de la « nervure » française et aristocratique un thème de prédilection. Proust mieux que quiconque parvient à se glisser à même le processus par lequel les rites d'une société deviennent progressivement l'expression d'une manière d'être propre, d'une identité culturelle singulière de laquelle émerge un certain modèle de formation du sujet éthique. Le regard que le narrateur porte sur Saint-Loup vers la fin du quatrième tome de la *Recherche*, « Le côté des Guermantes », est riche d'un enseignement subtil sur la dynamique inhérente à la constitution identitaire, entre l'émergence d'une singularité propre et « la participation à une tradition bien structurée », que nous allons à présent explorer.

Rares sont les auteurs qui seront parvenus à rendre avec autant de vraisemblance et de finesse les subtilités et la sensibilité d'un milieu social ou d'une époque. Dans la méthode même que Proust adopte pour plonger dans ce qu'il conviendrait peut-être ici d'appeler « le domaine de l'incarnation », prédomine une dimension phénoménologique qui participe d'un dépassement de la subjectivité; à cet effet, il serait sans doute intéressant d'interpréter la *Recherche* dans l'optique d'une préfiguration d'un art de vivre particulièrement soucieux d'entretenir un rapport aussi authentique que possible avec cette puissance impersonnelle qui anime le héros proustien et qui se révèle par la voie de ses célèbres réminiscences. À même la narration proustienne se dégage en effet une correspondance intime entre la manière de laisser émerger des impressions significatives (aux yeux de l'auteur) et le degré

d'impersonnalité que chacune décompose comme un prisme le rayon de lumière, qui laisse ainsi entrevoir la singularité d'un style particulier de production éthique. Le regard que porte le narrateur sur Saint-Loup en un moment « qui fait époque depuis dans [sa] mémoire » naît d'une appartenance commune, d'une *amitié* qui les lie et de laquelle se dégage l'esquisse d'une théorie extraordinairement nuancée de l'indirect éthopoïétique. À la racine de cette description particulièrement pénétrante de leur relation, on trouve un authentique doute *éthique*, qui tenaille secrètement le narrateur:

Pour lui comme pour moi, ce fut le soir de l'amitié. Pourtant celle que je ressentais en ce moment (et à cause de cela non sans remords) n'était guère, je le craignais, celle qu'il lui eût plus d'inspirer. Tout rempli encore du plaisir que j'avais eu à le voir s'avancer au petit galop et toucher gracieusement au but, je sentais que ce plaisir tenait à ce que chacun des mouvements développés le long du mur, sur la banquette, avait sa signification, sa cause, *dans la nature individuelle de Saint-Loup peut-être, mais plus encore dans celle que par la naissance et l'éducation, il avait héritée de sa race.*<sup>17</sup> (je souligne)

Dans un premier temps, il y aurait tout lieu de parler d'un indirect sociologique: le narrateur révèle à contre-cœur qu'il entrait ce soir-là principalement en relation avec la manière dont les « rites », les manières d'être et de faire d'une classe sociale, d'une certaine famille de l'aristocratie, s'étaient inscrites dans le corps, avaient pétri le style de l'être-au-monde de son ami. De même que « c'est une culture tout entière qui ressortit à un jeu de langage » pour Wittgenstein, il semblerait que le narrateur ne puisse s'épargner de passer par la splendeur de la France en œuvre pour pouvoir rendre compte de la contenance propre de Saint-Loup telle qu'elle trouve résonance en lui-même:

Et alors, il faut bien le dire à la gloire immortelle de la France, quand ces qualités-là se trouvent chez un Français, qu'il soit de l'aristocratie ou du peuple, elles fleurissent – s'épanouissent serait trop dire, car la mesure y persiste et la restriction – avec une grâce que l'étranger, si estimable soit-il, ne nous offre pas. (...) C'est tout de même une jolie chose et qui est peut-être exclusivement française, que ce qui est beau au jugement de l'équité, ce qui vaut d'abord selon l'esprit et le cœur, soit d'abord charmant aux yeux, coloré avec grâce, ciselé avec justesse, réalise aussi dans sa matière et dans sa forme la perfection intérieure. Je regardais St-

<sup>17</sup> Proust, Marcel, *Du côté des Guermantes*, Gallimard, Paris, 1954, p. 159.

Loup, et me disais que c'est une jolie chose quand il n'y a pas de disgrâce physique pour servir de vestibule aux grâces intérieures, (...) et que **le véritable *opus francigenum***, dont le secret n'a pas été perdu depuis le XIII<sup>ème</sup> siècle, et qui ne périrait pas avec nos églises, **ce ne sont pas tant les anges de pierre de Saint-André-des-Champs que les petits français, nobles, bourgeois ou paysans, au visage sculpté avec cette délicatesse et cette franchise** restées aussi traditionnelles qu'au porche fameux mais encore créatrices.<sup>18</sup> (je souligne)

À l'indirect proprement sociologique, s'ajoute donc une dimension plus spécifiquement esthétique. La nature du plaisir éprouvé par le narrateur se précise, de même que la source de son malaise moral. Par l'entremise de son ami Robert de Saint-Loup, le narrateur accède à « la puissance industrielle, efficiente » qui l'engendre, laquelle puissance, nous révèle le narrateur, transparaît à travers lui « comme à travers une œuvre d'art ». Robert de Saint-Loup incarne la quintessence de l'aristocratie, laquelle par ailleurs ne trouve son sens premier que considérée en tant que modèle de justesse, d'expertise éthique:

Une certitude du goût dans l'ordre non du beau *mais des manières*, et qui en présence d'une circonstance nouvelle faisait saisir tout de suite à l'homme élégant – comme à un musicien à qui on demande de jouer un morceau inconnu – le sentiment, le mouvement qu'elle réclame et y adapter le mécanisme, la technique qui convienne le mieux; puis permettait à ce goût de s'exercer sans la contrainte d'aucune autre considération dont tant de jeunes bourgeois eussent été paralysés, aussi bien par peur d'être ridicules aux yeux des autres en manquant aux convenances que de paraître trop empressés à ceux de leur ami (...) enfin une noble libéralité (...) *telles étaient les qualités, toutes essentielles à l'aristocratie, qui, derrière ce corps, non pas opaque et obscur, comme eût été le mien, mais significatif et limpide, transparaisaient comme à travers une œuvre d'art la puissance industrielle, efficiente qui l'a créée*, et rendaient les mouvements de cette course légère que Robert avait déroulé le long du mur, aussi intelligibles et charmants que ceux de cavaliers sculptés sur une frise.<sup>19</sup> (je souligne)

Le regard du narrateur fait de Saint-Loup une vitrine privilégiée par laquelle contempler l'accomplissement harmonieux de la vertu et de l'aisance aristocratiques. Le regard esthétisant du narrateur ne nous amènerait-il pas aux limites du bien-fondé de la métaphore de l'œuvre d'art appliquée dans un contexte de formation? Ne démontre-t-il pas

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 152.

tout le danger qu'il y a à vouloir s'en tenir à l'affinement spirituel lié à « l'effet de l'œuvre », tel que nous l'avons postulé au début de notre travail? « L'œuvre d'art est toujours plus ou moins didactique (elle nous apprend que nous n'avons pas vu ce que nous voyons) »: la remarque de Valéry s'applique parfaitement à la situation: le corps de Saint-Loup, rendu transparent « comme à travers une œuvre d'art », produit des mouvements « aussi intelligibles et charmants que ceux de cavaliers sculptés sur une frise. » Peut-on vraiment en dégager une effectivité éthopoïétique, extraire de cet étalage de grâce « une impression délicate, évanescence, mais sûre, avec laquelle on fabrique, pour soi, des points d'ancrage pour structurer sa propre identité, par sympathie », comme l'affirme Onfray? Mais encore: est-ce que cela suffit pour la formation d'une relation éthiquement justifiable, ou dit autrement: est-ce que l'on peut encore parler dans ce cas-là d'une véritable rencontre, *entre amis*?

En début de travail, nous nous étions demandé: jusqu'où peut-on pousser la métaphore du « faire œuvre de soi » dans le sens d'une expérience du vide constitutive de la formation du sujet éthique? Jusqu'à présent, le narrateur ne regarde jamais du côté du vide constitutif à la formation du sujet éthique: il reste solidement ancré dans le *plein* de la tradition. Si le narrateur s'intéresse effectivement au style de l'être-au-monde de son ami Saint-Loup, cela ne semble être que dans ce qu'il a de plus impersonnel, par l'entremise des actes de signification inscrits dans sa chair, transmis jusqu'à et à travers lui, mais jamais dans ce qui relève de Saint-Loup en propre. Il y a grandeur, certes, mais jamais ne semble entrer en ligne de compte *la manière que Saint-Loup a de s'y mesurer...* Telle est la source du remords du narrateur, qu'il transpose dans un monologue imaginaire dans la conscience de son ami:

Hélas, eût pensé Robert, est-ce la peine que j'aie passé ma jeunesse à mépriser la naissance, à honorer seulement la justice et l'esprit, à choisir, en dehors des amis qui m'étaient imposés, des compagnons gauches et mal vêtus s'ils avaient de l'éloquence, pour que le seul être qui apparaisse en moi, dont on garde un précieux souvenir, soit non celui *que ma volonté, en s'efforçant et en méritant, a modelé à*

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 159-160.

*ma ressemblance, mais un être qui n'est pas mon œuvre, qui n'est même pas moi, que j'ai toujours méprisé et cherché à vaincre? Est-ce la peine que j'aie aimé mon ami préféré comme je l'ai fait, pour que le plus grand plaisir qu'il trouve en moi soit celui d'y découvrir quelque chose de bien plus général que moi-même, un plaisir qui n'est pas du tout, comme il le dit et comme il peut sincèrement le croire, un plaisir d'amitié, mais un plaisir intellectuel et désintéressé, une sorte de plaisir d'art?*<sup>20</sup> (je souligne)

Élucidant sa situation dans la relation qui le lie à Saint-Loup, le narrateur se trouve devant le défi de rendre compte du plaisir que lui procure la présence de son ami, et cela, bien que l'interprétation qui le réduirait à un plaisir d'art ne convienne pas tout à fait au sentiment qu'il éprouve. En effet, même s'il craint que l'interprétation qu'il déploie dans le monologue puisse avoir correspondu avec ce « que Saint-Loup ait quelquefois pensé », le narrateur affirme sans détour: « il s'est trompé, dans ce cas. »<sup>21</sup> Pour exprimer la profonde sympathie qui l'unit à Saint-Loup et qui ne saurait se réduire à un sentiment purement esthétique, le narrateur pousse la métaphore de l'œuvre de soi dans la direction d'un indirect à dimension proprement éthopoïétique, qui culmine dans un sublime anonymat:

Un artiste n'a pas besoin d'exprimer directement sa pensée dans son ouvrage pour que celui-ci en reflète la qualité; on a même pu dire que la louange la plus haute de Dieu est dans la négation de l'athée qui trouve la Création assez parfaite pour se passer d'un créateur. Et je savais bien que ce n'était pas qu'une œuvre d'art que j'admirais en ce jeune cavalier déroulant le long du mur la frise de sa course (...) <sup>22</sup>

Au fil de la *Recherche*, Proust développe une réflexion extrêmement poussée sur la question de la création, où il oppose souvent le plaisir d'esthète, qui n'aboutit à aucune œuvre, aux illuminations fécondes du héros. L'idéal de l'œuvre d'art qui se profile à travers le roman comporte essentiellement une dimension éthopoïétique: à travers sa réalisation, et particulièrement dans le cas de la *Recherche*, se conquiert l'unité d'un moi sur l'émiettement de sa vie passée. Par ses réminiscences mises en œuvre,

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 160-161.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 161-162.

...une minute affranchie à l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps.<sup>23</sup>

De sorte que ce que l'être par trois ou quatre fois ressuscité en moi venait de goûter, c'était peut-être bien des fragments d'existence soustraits au temps, mais cette contemplation, quoique d'éternité, était fugitive.<sup>24</sup>

Cette unité pour Proust est donc éminemment événementielle et « performative », qui s'exprime dans son plus grand éclat dans l'anonymat relatif de sa mise en œuvre effective. C'est dans le vif de l'anonymat que le narrateur saisit, avec tout son amour, la singularité de Saint-Loup, qui s'exprime essentiellement ici dans la noblesse de ce qu'il ne peut que taire:

Ces déclarations, Saint-Loup eût été incapable de les faire; d'abord par une espèce de délicatesse morale qui empêche d'exprimer les sentiments trop profonds et qu'on trouve tout naturels. Ma mère autrefois non seulement n'eût pas hésité une seconde à mourir pour ma grand-mère mais aurait horriblement souffert si on l'avait empêchée de le faire. Néanmoins, il m'est impossible d'imaginer rétrospectivement dans sa bouche une phrase telle que: « Je donnerais ma vie pour ma mère. » *Aussi tacite était dans son amour de la France Robert qu'en ce moment je trouvais beaucoup plus Saint-Loup (autant que je pouvais me représenter son père) que Guermantes.*<sup>25</sup> (je souligne)

L'amour sincère que le narrateur éprouve pour Saint-Loup épouse le mouvement presque imperceptible du style de son être-au-monde et la puissance d'action silencieuse qu'il comporte, style d'autant plus propre qu'il est parvenu à s'exprimer en parfaite harmonie avec la tradition aristocratique, laquelle est traversée d'une exigence particulière, – normative:

S'il n'avait pas, comme il avait fait, aimé quelque chose de plus élevé que la souplesse innée de son corps, s'il n'avait pas été si longtemps détaché de l'orgueil nobiliaire, il y eût eu plus d'application et de lourdeur dans son agilité même, *une vulgarité importante dans ses manières.*<sup>26</sup> (je souligne)

<sup>23</sup> Proust, Marcel, Le temps retrouvé, Gallimard, Paris, 1990, p. 179

<sup>24</sup> Ibid., p.182.

<sup>25</sup> Ibid., p. 48.

<sup>26</sup> Le côté de Guermantes, p. 161.

Cette application excessive dans le souci de sa contenance et qui aurait été par le fait même la marque de sa vulgarité, Saint-Loup aurait pu, vu son milieu social, facilement y succomber. Pour que le narrateur puisse apprécier dans sa juste valeur l'espace à travers lequel Saint-Loup effectue la traversée de son existence, pour qu'il puisse goûter jusque dans sa signification existentielle la délicatesse avec laquelle Saint-Loup habite son intervalle vital et qui lui procure une si belle aisance, il faut qu'il parvienne à reconnaître la marque de la volonté de Saint-Loup de faire œuvre de soi *là même où elle n'est plus que pur effet*. Comme « une œuvre où il y a des théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque du prix »<sup>27</sup>, il est des efforts éthopoïétiques qui restent en superficie, malgré toute leur bonne volonté, parce qu'ils se produisent ailleurs que devant le regard exclusif d'une conscience globale et incarnée, parce qu'ils n'arrivent pas à s'en tenir au lieu ineffable de l'intégration corporelle et de la mise sous tension organicisante. Là réside tout l'intérêt d'une approche indirecte, qui dirige imperceptiblement l'effort d'être soi vers les lieux de sa fécondité propre:

... pour que le corps de Saint-Loup fût habité par tant d'aristocratie, il fallait que celle-ci eût déserté sa pensée, tendue vers de plus hauts objets, et, résorbée dans son corps, s'y fût fixée en lignes inconscientes et nobles. *Par là sa distinction d'esprit n'était pas absente d'une distinction physique qui, la première faisant défaut, n'eût pas été complète.*<sup>28</sup> (je souligne)

Pour que l'élégance des vertus aristocratiques prenne corps en Saint-Loup, il a fallu qu'il s'abandonne « corps et âme » aux idéaux qui les animent. Pour que le corps de Saint-Loup et sa manière d'être deviennent le lieu d'émergence d'une vérité éthopoïétique particulièrement manifeste, il aura fallu un entretien extrêmement subtil, qu'on ne peut jamais que rendre approximativement par la notion d'indirect, voie par laquelle se réalise la métabolisation de l'expertise éthique, si l'on peut dire. Si l'on peut effectivement parler d'expertise éthique, c'est bien parce que l'aristocratie n'est pas (n'était pas du moins en cette époque) un vain mot, mais un milieu auquel on peut « participer », « une tradition bien

---

<sup>27</sup> *Le temps retrouvé*, p. 189.

<sup>28</sup> *Le côté de Guermantes*, p. 161.

structurée », c'est dire, une tradition animée par certains idéaux normatifs qui définissent un style particulier de production éthique, qui dans ce cas-ci s'est longtemps confondu avec le destin d'un pays. Pour prendre vie, l'essentiel de cette transmission culturelle demande chaque fois de s'incarner pour la formation de nouveaux sujets éthiques, lesquels ne seront les récipiendaires d'un monde que dans la mesure où ils parviendront eux aussi à en accomplir la puissance, chaque fois unique, chaque fois renouvelée, dans leur propre vie:

Et je savais bien aussi que ce n'était pas qu'une œuvre d'art que j'admirais en ce jeune cavalier déroulant le long du mur la frise de sa course; le jeune prince (...) qu'il venait de quitter à mon profit, la situation de naissance et de fortune qu'il inclinait devant moi, les ancêtres dédaigneux et souples qui survivaient dans l'assurance, l'agilité et la courtoisie avec lesquelles il venait de disposer autour de mon corps le frileux manteau de vigogne, tout cela n'était-ce pas comme des amis plus anciens que moi dans sa vie, par lesquels j'eusse cru que nous dussions toujours être séparés, et qu'il me sacrifiait au contraire *par un choix que l'on ne peut faire que dans les hauteurs de l'intelligence, avec cette liberté souveraine dont les mouvements de Robert étaient l'image, et dans lesquels se réalise la parfaite amitié.*<sup>29</sup>

Au cœur de la communauté, Proust retrouve « le mot le plus silencieux » sous la forme de l'amitié, une amitié qui fluidifie les corps jusqu'à les rendre anonymes – un nous-autres renouvelé à portée, brèche où inscrire de nouveaux sujets éthiques dans la chair du monde... Merveilleuse puissance que celle qui empêche d'être absolument individu!

### **Faire œuvre de soi: la part de l'Autre**

*Celui qui ne veut pas voir ce qu'il y a de grand dans un homme, épie d'autant plus ce qui en lui est bas et superficiel – et se trahit du même coup.*

Nietzsche

*Je ne puis écrire que si la mort écrit en moi, fait de moi le point vide où l'impersonnel s'affirme.*

Kafka

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 162

Dans le mouvement qui nous a conduit de Confucius à Proust, l'indirect éthopoïétique qui donne forme à la contenance d'un individu a été illustré principalement en partance de son inscription dans « une tradition bien structurée ». La manière qui engendre et la puissance dont elle est récipiendaire ne peuvent être évoquées sans s'en remettre au jeu d'une culture dans son ensemble. Nous allons maintenant compléter cet aperçu du « contenu » de l'éthopoïétique de la contenance en décrivant de manière indicative le rapport que le sujet entretient avec lui-même et la manière qu'il a d'entretenir cet indirect éthopoïétique qui caractérise ce style de spiritualité, tel qu'il s'est dévoilé entre autres chez Proust dans le vif de l'anonymat. Cela va nous amener à explorer plus en profondeur la dimension impersonnelle de la vie humaine, telle que soulignée par Agamben dans sa définition de l'art de vivre.

Incidentement, pour Nietzsche, la manière qu'on a de se rapporter à soi-même est une question de « noblesse ». À la question « qu'est-ce qui est noble? », il répond:

Ce qui décide ici, ce qui fixe le rang, ce ne sont pas les œuvres, c'est *la foi*, pour reprendre une vieille formule religieuse dans un sens nouveau et plus profond: je ne sais quelle certitude fondamentale qu'une âme noble possède au sujet d'elle-même, quelque chose qu'il est impossible de chercher, de trouver, peut-être même de perdre. – *L'âme noble a le respect de soi* –.<sup>30</sup>

Dans son rapport à soi-même, Nietzsche adopte une attitude dominée par « une méfiance insurmontable envers la possibilité de se connaître soi-même »:

Il faut qu'il y ait en moi une sorte de répugnance à *croire* quelque chose de précis à mon sujet. – Cela cache peut-être une énigme? Probable; mais heureusement elle n'est pas destinée à mes propres dents. Cela trahit peut-être à vos yeux l'espèce à laquelle j'appartiens? Pas aux miens, et je m'en félicite.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> « Par-delà le bien et le mal », p. 728.

<sup>31</sup> Ibid., p. 725.

Ce que Nietzsche entend par noblesse semble ne jamais pouvoir se réduire en objet de connaissance pour soi-même. Le respect de soi auquel il associe la noblesse est étroitement lié à une juste distance à établir par rapport à soi-même. Dans son refus explicite de se prendre comme propre objet d'analyse, Nietzsche décrit un intervalle vital volontairement indéterminé, une approche indirecte de lui-même qui l'inscrit implicitement dans une appartenance culturelle, qu'il se félicite même de ne pas trop chercher à élucider. Compte tenu de l'importance que Nietzsche accorde à la « propreté » – penchant noble, penchant qui distingue, dit-il –, et compte tenu du mépris qu'il affiche pour les « miettes biographiques », il n'est sans doute pas exagéré ici d'interpréter sa manière de se rapporter à lui-même sous l'angle d'une « hygiène du créateur ». Hygiène qui consiste essentiellement à se maintenir dans un espace dont on écartera soigneusement la tentation de le transformer en « champ de connaissance », un espace où l'on préférera d'ailleurs, comme l'histoire de Mencius le suggère, se retirer et se taire plutôt que d'en troubler la fertilité. Lorsque vient le temps d'accompagner l'œuvre en croissance, la psychologie est de toute façon toujours dépassée:

L'œuvre est décentrement. La psychologie, on le voit, n'éclairera pas directement l'œuvre elle-même: elle rendra compréhensible le passage à l'œuvre. (...) Devant le DÉCENTREMENT CRÉATEUR, elle est capable de nous parler du premier centre, du centre abandonné.<sup>32</sup>

Qui est en œuvre ne peut que craindre ces commentateurs psychologisants qui ramènent tout à la perspective d'une structure psychologique préexistante qui expliquerait tout. On conçoit sans peine le pouvoir qu'une telle perspective laisse miroiter: difficile en effet de résister à cette prétention de tout ramener à un contexte d'interprétation unique, qui définirait les conditions de la vraie vie, de la vie « véritablement incarnée » (dans un traumatisme fondateur, idéalement). Dans notre réflexion initiale sur la relation entre thérapie et spiritualité, nous nous étions demandé: dans quelle mesure le discours thérapeutique contemporain relève-t-il de la spiritualité? Un nouvel élément de réponse se

---

<sup>32</sup> Jean Starobinski, « Leo Spitzer et la lecture stylistique », in Spitzer, Leo, *Études de style*, Éditions Gallimard, Paris, 1970, p. 28.

profile à présent, qui dépasse la critique de la posture commentante, dans la mesure où l'on arrive à percevoir la volonté de puissance qui se révèle dans ce besoin d'imposer à la réalité humaine un cadre d'analyse unifiant, définitif, *rédempteur*:

La vérité rédemptrice (...) ce besoin de tout faire entrer – chose, personne, événement, idée et poème – dans un unique contexte, un contexte qui se révélerait être naturel, destiné et unique. Il serait le seul contexte à compter pour la question du comment donner forme à nos vies, parce qu'il serait le seul et unique contexte dans lequel les vies apparaîtraient telles qu'elles sont réellement. Croire en la vérité rédemptrice, c'est croire qu'il y ait quelque chose (...) comme la réalité derrière les apparences, la vraie description de ce qui se passe, le secret final.<sup>33</sup>

La vérité rédemptrice comporte une dimension éminemment performative: avec elle, on ne se limite pas à commenter la structure psychologique de l'individu, on la dramatiser lourdement, on la met en scène de telle manière qu'elle acquiert un surplus de réalité. En ce sens, on peut y voir une authentique voie de « mise en œuvre », une plongée dans la biographie individuelle qui lui insuffle du romanesque et qui l'inscrit sans doute ainsi dans l'espace de création de sens. Mais plutôt que de préserver un espace d'indétermination, plutôt que de se maintenir indirecte au seuil de l'expérience du vide, la vérité rédemptrice achève de remplir l'intervalle vital avec un élément biographique fondateur qui devra suffire à fournir le fil de la trame d'une vie. De là la nécessité d'une réinterprétation constante de ce thème essentiel, d'une explicitation dramatisante sans cesse renouvelée, immanquablement destinée à s'épuiser... Grandeur et misère des quêteurs du Graal de la *connaissance de soi*. Face à la sollicitude prédatrice des analystes rédempteurs, pour qui en somme nous ne faisons jamais que « fuir » le drame de notre (vraie) vie, Nietzsche suggère qu'il faudra rivaliser de subtilité. Vitalité oblige:

La nature foncière de l'existence pourrait même impliquer qu'on pérît de la connaître tout entière.

Tout esprit profond a besoin d'un masque; bien plus: un masque se forme sans cesse autour de tout esprit profond, grâce à l'interprétation continuellement fausse,

---

<sup>33</sup> Rorty, Richard, *The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture*, <http://www.stanford.edu/~rrorty/> page personnelle de l'auteur).

c'est-à-dire plate, donnée à chacun de ses mots, de ses pas, des moindres manifestation de sa vie.<sup>34</sup>

*En tant qu'accompagnateur du changement, nous nous devons d'être davantage que de simples commentateurs psychologisants ou de grandiloquents metteurs en scène de la rédemption personnelle. C'est seulement à cette condition qu'on peut offrir des contextes de compréhension satisfaisants et non réducteurs, participant à l'infinie complexité du monde en gestation. Et ce n'est qu'ainsi qu'on pourra honorer la possibilité d'une grandeur, d'une authenticité sans cesse renouvelée, en soi-même et chez autrui. En somme, ce n'est que par-delà le psychologisme qu'on accède à l'occasion de faire véritablement œuvre de soi.*

La voie que Nietzsche emprunte pour se rapporter à lui-même demande à être approfondie. On pressent à travers ses différentes remarques que son souci d'aménager des zones de non-connaissance de lui-même est directement lié à la préservation de son noyau créateur, la source indéfinie de son authenticité. La distance qu'il maintient avec lui-même, ce « respect de soi » dont la règle première semble être de ne pas chercher à se connaître ou à se « chercher », tout simplement, en quoi constituent-ils autant de prescriptions pour une éthopoïétique qui se distinguerait de la dynamique d'appropriation de soi du cogito souverain? Ce que nous avons provisoirement défini comme « hygiène du créateur », ne serait-il pas en fait plus approprié d'y reconnaître un authentique « art de vivre », une « mise en œuvre de soi » fondée en premier lieu sur le dépassement de la subjectivité? Il y a sans aucun doute chez Nietzsche un place très importante accordée aux divers processus impersonnels qui se déploient à même le sujet, que ce soit « l'instinct », les « habitudes » ou la « volonté de puissance ». La foi de l'âme noble en elle-même, par exemple, me semble devoir être interprétée en ce sens, comme quelque chose d'inconditionnel, une certitude animale comme dirait Wittgenstein, une certaine forme de déterminisme qui traverserait le sujet sans qu'il ait vraiment quelque chose à y voir. Mais l'exemple le plus

---

<sup>34</sup> « Par-delà le bien et le mal », p. 593-594.

significatif fourni par Nietzsche réside peut-être encore une fois dans le pouvoir imperceptible des formes grammaticales:

...une pensée vient quand *elle* veut, et non quand « je » veux; c'est donc falsifier les faits que de dire: le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». <sup>35</sup>

Dans sa critique de l'atomisme logique inscrit dans la langue, Nietzsche dégage clairement un lieu de dépassement de la subjectivité, qui n'est autre que la pensée qui vient. Rimbaud virtuose complète à merveille l'élan:

Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident. **J'assiste à l'éclosion de ma pensée:** je la regarde, je l'écoute: je lance un coup d'archet: la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène.

Si les vieux imbéciles n'avaient pas trouvé du moi que la signification fausse, nous n'aurions pas à balayer ces millions de squelettes qui, depuis un temps infini, ont accumulé les produits de leur intelligence borgnesse, en s'en clamant les auteurs! <sup>36</sup>

Les métaphores musicales utilisées par Rimbaud rejoignent harmonieusement la « visée en œuvre » comme unique possibilité de restitution de la grandeur dont fait état Blanchot. La mise en œuvre, la mise en mouvement de soi vers le dépassement de la subjectivité serait la condition nécessaire pour entrer en résonance avec la globalité du monde et ainsi éprouver notre authenticité. *Le dépassement de la subjectivité est décentrement créateur, suite auquel quelque chose « d'intransmissible » peut « se passer », en nous.* Si un *art* de vivre peut se dégager de ce processus, c'est dans la mesure où nous y avons tout de même, malgré le rôle à première vue passif que nous y jouons, partie prenante. La manière de Gadamer de parler de « l'art méconnu de la pensée » semble correspondre en tout point au mouvement que nous essayons de définir:

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>36</sup> Rimbaud, Arthur, « Lettres du voyant », in *Rimbaud*, Gallimard, Paris, 1999, p. 88.

L'art méconnu de la pensée repose sur une telle impersonnalité, qui s'ignore et qui n'est pas aux prises avec la dialectique d'une connaissance de soi qui se maîtriserait toujours mieux elle-même.<sup>37</sup>

Pour que l'art de la pensée prospère nous dit Gadamer, il ne faut pas chercher à se maîtriser grâce à une implacable dialectique de la connaissance de soi, mais plutôt apprendre à se reposer à même l'impersonnel qui l'anime. N'en irait-il pas de même pour l'art de vivre inhérent au faire œuvre de soi, tel qu'il se serait peu à peu esquissé tout au long de ce travail, et principalement au fil de la figure de Nietzsche? Agamben offre une merveilleuse synthèse de la question:

Une vie est toujours faite de deux phases en même temps, personnelle et impersonnelle. Elles sont toujours en rapport, même si elles sont nettement séparées. Je crois qu'on pourrait appeler l'impersonnel l'ordre de la puissance impersonnelle avec laquelle toute vie est en rapport. Et on pourrait appeler désubjectivation cette expérience qu'on fait tous les jours de côtoyer une puissance impersonnelle, quelque chose qui en même temps nous dépasse et nous fait vivre. *Il me semble que la question de l'art de vivre, ce serait: comment être en rapport avec cette puissance impersonnelle? Comment le sujet saura être en rapport avec sa puissance, qui ne lui appartient pas, qui le dépasse? C'est un problème poétique, pour ainsi dire.*<sup>38</sup> (je souligne).

On sera sans doute tenté d'associer cette « puissance impersonnelle » avec une forme quelconque de divinité, et pourtant, tout comme chez Nietzsche, il semble que Agamben fasse référence à quelque chose de parfaitement immanent à la vie humaine, avec lequel nous sommes constamment en contact. Aux limites de l'identité et de la non-identité, de la subjectivation et de la désubjectivation, on trouve par exemple « toute pratique de soi, même cette mystique quotidienne qu'est l'intimité », ou encore « la vie sexuelle, ou n'importe quel aspect de la vie corporelle. »<sup>39</sup> C'est dire que la question de l'art de vivre, telle que la conçoit Agamben, recoupe de très près l'exploration d'une pragmatique de la transformation humaine et son focus sur la multiplicité du sujet. Mais une dimension

<sup>37</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Les chemins de Heidegger*, p. 85.

<sup>38</sup> Agamben, Giorgio, « Pour une biopolitique mineure », in *Vacarme*, Décembre 1999, entrevue réalisée par Stanley Grelet et Mathieu Potte-Bonneville.

<sup>39</sup> *Ibid.*

supplémentaire se déprend du mot « art », qui suggère un rassemblement de soi, un recueillement, une manière de structurer le rapport à soi-même de telle manière qu'il s'y décrive une unité, une contenance. Tel est le sens de la « mise en œuvre de soi »: elle implique nécessairement un effort soutenu, un travail intérieur d'ordre éthique, mais simultanément, on pourrait dire que la bonne volonté n'y suffit pas, qu'il faut aussi et surtout apprendre à se déprendre de soi, à emprunter des voies d'évitement pour que le style particulier, la différence qualitative de notre être-au-monde puisse émerger dans sa plénitude. Apprendre à jouer d'un instrument de musique nous en offre une illustration exemplaire: suite à l'effort de la pratique, il faut laisser reposer la leçon, pour qu'elle « s'installe » d'elle-même et s'intègre à l'organisme. Il y a des moments où la volonté de pénétration intellectuelle ne fait qu'entraver l'harmonie subtile qui parcourt la marche du monde en santé; où à la transparence à soi-même par voie de la connaissance il faut savoir préférer les voies porteuses de la vie. Tel serait en définitive l'enjeu premier du faire œuvre de soi, et plus généralement, de l'art de vivre. Mais pourquoi cette question serait-elle, selon Agamben, de l'ordre du poétique? *Qu'y a-t-il de spécifiquement poétique dans « l'art » de vivre?*

### **La forme cachée du quotidien**

*Comment quelqu'un peut-il se cacher devant ce qui ne sombre jamais?*

Héraclite

La question du poétique dans l'art de vivre est immense, qui pointe semble-t-il en direction du rôle spécifique du langage dans la formation du sujet éthique. Elle nous ramène ainsi une fois de plus à la manière qu'on a de se décrire. Quelle est la dimension proprement poétique de la description de soi? Et quelle poésie dans la production d'*ethos*, dans l'*éthopoïétique*? En tentant de répondre à ces questions, nous allons achever l'esquisse une manière de se décrire qui ne s'abîme pas dans l'horizon de l'ex-pression de soi et qui propose une manière alternative d'être, de se tenir là.

À première vue, pour Agamben, la question de l'art de vivre semble être intimement liée à la question des assujettissements identitaires. Dans cette perspective, ce serait donc une question davantage politique que poétique. Un passage du même article déjà cité va dans cette direction:

Il s'agit vraiment d'identifier cette zone, ce no man's land qui serait entre un processus de subjectivation et un processus contraire de désobjectivation, entre l'identité et la non-identité. Il faudrait identifier ce terrain, parce que c'est ce terrain qui serait celui d'une nouvelle biopolitique. (...)

Là on a toujours des figures où un sujet assiste à sa débâcle, côtoie sa désobjectivation, tout cela, ce sont des zones quotidiennes, une mystique quotidienne très banale. Il faut être attentif à tout ce qui nous donnerait une zone de ce genre. C'est encore très vague, mais c'est cela qui donnerait le paradigme d'une biopolitique mineure.<sup>40</sup>

Pour Agamben, on trouve à même le quotidien et le banal de quoi régénérer une existence, ou plus précisément, des espaces à partir desquels opérer des mouvements de désobjectivation menant à des désassujettissements identitaires, pour peu qu'on y soit attentif<sup>41</sup>. Il faudrait dès lors supposer que le terrain d'une nouvelle biopolitique correspondrait également, pour Agamben, au lieu propre de l'art de vivre et du poétique. Mettre de la poésie dans son existence n'aura jamais été aussi subversif! Mais déjà dans l'acceptation commune de cette dernière phrase, la poésie apparaît comme un embellissement, une enluminure, un « petit extra » pour déjouer la grisaille du quotidien. Entendue ainsi, la poésie ne saurait participer d'un procès de désassujettissement identitaire, ni d'une éthopoïétique. Elle est tout au plus une distraction, qui laisse parfaitement intacte la structure de ce dont il faudrait se distraire. Heidegger nous permet peut-être d'envisager une première fois le poétique dans sa pleine portée lorsqu'il affirme:

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Une remarque de Valéry à propos de Léonard de Vinci illustre bien cette orientation de pensée: « Son goût de n'en pas finir avec ce qui contient le moindre éclat du monde lui renouvelle sa force et la cohésion de son être. » Valéry Paul, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Gallimard, Paris, p. 42.

La poésie paraît être un jeu et, cependant, elle n'en est pas un. Le jeu réunit les hommes, mais chacun s'oubliant soi-même. Au contraire, *dans la poésie les hommes se réunissent sur la base de leur existence.*<sup>42</sup> (je souligne)

Heidegger reconnaît dans la poésie un lieu de rencontre authentique pour les êtres humains à partir duquel fonder leur existence. La poésie ici n'est pas qu'un simple divertissement littéraire: elle participe de plein chef à la production d'existence, par sa faculté de mettre en commun. Mais quelle relation entretient-elle avec cette « mystique quotidienne très banale » à laquelle fait référence Agamben? Si la poésie n'a pas pour fonction essentielle de chasser (de nous) le quotidien, serait-elle alors au contraire ce qui nous y reconduit dans ce qu'il a de plus propre? Dans ses « Carnets », Bakhtine dégage un horizon pour penser le quotidien qui convient particulièrement bien à l'impulsion de dépassement de la subjectivité d'Agamben:

Le quotidien pur est une fiction, une invention d'intellectuel. *Le quotidien chez l'homme possède toujours une forme*, et cette forme est toujours ritualisée (au moins « esthétiquement »).<sup>43</sup> (je souligne)

Qu'est-ce que pourrait bien être un quotidien pur? Le quotidien, ce qui appartient à la vie de tous les jours (et finalement à personne), a cette fâcheuse tendance à devenir monotone. Ainsi donc, le quotidien pur, cela pourrait bien être un comble d'ennui, un moment où *il ne se passe absolument rien*. Pourquoi alors Agamben nous demanderait-il d'y être particulièrement attentif? S'il était parfaitement pur, le quotidien serait un oasis où on pourrait se ressourcer, un puits de vide où accomplir notre désubjectivation, où se décharger complètement, définitivement, de notre identité, un peu comme Zéno à la lecture du « programme de vie » de sa maladie; mais Bakhtine rejette implicitement cette possibilité. Le quotidien a toujours une forme dit-il, et par surcroît, cette forme est toujours ritualisée, donc habitée – mais par quoi, par qui? « Notre » quotidien serait toujours imprégné d'une forme qui nous dépasse plus ou moins, d'une forme empreinte d'impersonnalité; même

---

<sup>42</sup> Heidegger, Martin, « Hölderlin y la esencia de la poesia », in *Arte y poesia*, traduction de Samuel Ramos, Madrid, 1958, p. 111.

dans le plus pur quotidien, le mot le plus silencieux aurait toujours déjà commencé à résonner... N'y aurait-il pas dès lors une étonnante convergence entre l'art de vivre tel que défini par Agamben et la pratique esthétique-spirituelle chinoise, « qui donne à voir cette voie de l'immanence au sein même de l'ordinaire, sous son mode le plus proche, le plus simple, le plus quotidien »? Si pour Valéry l'art « nous apprend que nous n'avons pas vu ce que nous voyons », l'art de vivre, ne serait-ce pas autre chose qu'une pratique de l'existence qui rende sensible « cette évidence de la voie qui ne cesse de nous échapper »? Ce qui se dérobe constamment, ce que l'on a constamment sous les yeux et qui ne cesse pourtant de nous échapper, ne serait-ce pas, en partie du moins, ces espaces à même le banal et le quotidien où le sujet côtoie sa propre désubjectivation, entre l'identité et la non-identité?

### **Le silence sans secret du sage chinois**

*L'avoir-vu, l'avoir-entendu du sage ne désignent pas une simple saisie, mais bien une façon de se tenir.*

Heidegger<sup>44</sup>

*Qui est animé par la vertu suprême hésite à parler.*

Confucius

*Est-il sur terre une mesure? Il en est  
Aucune.*

Hölderlin

Quelque chose est en œuvre jusque dans « notre » quotidien le plus intime, qui nous précède et se dérobe, aux limites de l'intransmissible. « *Comment être en rapport avec cette*

---

<sup>43</sup> Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, Traduit du russe par Alfreda Couturier, Gallimard, Paris, p. 375.

<sup>44</sup> Cette citation est remaniée, mais reste tout à fait fidèle au sens qui se dégage de sa formulation originale. À la source, on peut lire: « Mais que veut dire « sage »? (...) S'il demeure un « avoir-vu », dont le « voir » n'est pas celui des yeux du corps, aussi peu que « l'avoir-entendu » est un entendre des organes de l'ouïe (...) Ces termes ne désignent pas une simple saisie, mais bien une façon de se tenir. » Heidegger, Martin, « Logos », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 262.

*puissance impersonnelle?* », demande Agamben, indiquant que c'est « un problème poétique, pour ainsi dire ». La manière de parler de cette puissance impersonnelle semble être hautement significative aux yeux d'Agamben, quoique cela reste passablement obscur. Elle est sans doute performative – « elle n'est pas tout à fait avant d'avoir été dite. »<sup>45</sup> Deux passages de Taylor et Rorty, qui font directement référence à « l'espace de création de sens », lieu du performatif, nous indiquent en quoi consiste vraisemblablement la dimension poétique de l'art de vivre et de l'éthopoïétique:

Nous devons porter attention à ce que nous *faisons* quand nous produisons des théories. Nous voyons alors que les théories ne répondent pas qu'à des objectifs de description et d'explication, qu'elles servent aussi à nous *définir* nous-mêmes, et que cette définition de soi *structure* notre pratique.<sup>46</sup>

(...) il est essentiel de voir que l'Être n'est pas la même chose sous toutes ses descriptions, mais quelque chose de différent sous chacune.<sup>47</sup>

Taylor et Rorty pointent tous deux en direction de « ce “là” qui ne s'accomplit que dans le discours » et qui structure directement notre expérience du monde et notre pratique. Le défi proprement poétique de l'art de vivre, ce n'est donc pas seulement d'identifier ce quelque chose de difficilement saisissable qui traverse notre existence de part en part, jusque dans le plus banal et le plus quotidien; il faut encore le faire dans la conscience que nous participons de ce fait à la définition et à l'achèvement d'une forme particulière de ce quelque chose et de l'existence. Le défi proprement poétique, c'est donc de cerner au plus près la contingence de notre existence, c'est s'inscrire dans la forme poétique du monde à partir de notre plus intime inachèvement – *benedire l'inachevé*. Prendre la mesure de notre grandeur, de l'intervalle vital plus ou moins incertain dans lequel nous évoluons, telle semble être la tâche du poète, ou plutôt, le lieu du poétique selon Heidegger:

Il est à présumer que la poésie est par excellence une mesure. Plus encore. En prononçant la phrase: être poète, c'est *mesurer*, peut-être devons-nous l'accentuer

<sup>45</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, p. 25.

<sup>46</sup> Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, p. 195.

<sup>47</sup> Rorty, Richard, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, PUF, Paris, 1995, p. 60.

différemment: être *poète*, c'est là mesurer. (...) Dans la poésie, nous voyons apparaître la prise de la mesure.<sup>48</sup>

Cette mesure diamétrale n'est pas une chose que l'homme entreprenne à l'occasion, mais c'est en elle seulement que l'homme, d'une façon générale, est homme.<sup>49</sup>

La dimension poétique de l'art de vivre, ce serait donc pour Heidegger la prise de mesure qui permet « d'achever » le monde afin de pouvoir l'habiter. Heidegger appelle « mesure aménageante », « poésie de l'habitation » cet acte par lequel nous nous établissons en tant qu'être humain dans le monde, cet acte par lequel nous devenons humain – jusque dans le quotidien, même si parfois la prise de mesure originaire ne s'y fait peut-être plus du tout sentir. Forme imperceptible dans « le réduit de mon cerveau », pour reprendre la jolie expression de Thomas Fersen, qui suggère subtilement comment parfois, petit à petit ou après une irruption du réel dans notre monde, on se trouve à l'étroit dans notre propre « habitat » – un quotidien apparaît alors doucement dans sa forme propre, sur le fond d'une contenance déjà appelée à se renouveler...

D'une certaine façon, nous pourrions dire que c'est l'acte poétifiant qui fonde le style de notre être-au-monde, la manière qui engendre; suprême distinction. Le poétique, c'est le lieu de l'individuation et, simultanément, le lieu de notre participation à la gestation du monde. C'est encore le lieu de per-formation du sujet éthique, à entendre comme alternative au modèle de la rédemption, aux frontières de la littérature et de l'imagination:

Pour les membres de la culture littéraire, la rédemption est à accomplir en entrant en contact avec les limites actuelles de l'imagination humaine.<sup>50</sup>

À partir d'ici, une multitude de manières d'être-au-monde sont possibles: chacune dessinera sa propre esthétique de création verbale, développera sa manière fondatrice de

<sup>48</sup> Heidegger, Martin, «...l'homme habite en poète...», in Essais et conférences, Gallimard, Paris, 1958, p. 235.

<sup>49</sup> Ibid., p.234.

<sup>50</sup> Rorty, Richard, The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture.

décrire son rapport au monde, mais surtout, chacune témoignera d'une manière de s'y tenir, de s'y main-tenir, stylisée, verticalisée:

Pas d'œuvre digne de ce nom, donc sans manifestation d'un *style*, sans distinction d'une manière, l'un et l'autre supposant une main particulièrement habile. (...) Étrange destin pour un pareil mot dont toutes les occurrences signalent la verticalité, ce qui est debout – *stare*. Il est donc modalité de ce qui se manifeste en contradiction avec l'horizontalité. Style, donc, chez *l'homo erectus* autant que dans le menhir. Style, toujours, dans la colonne érigée, tendue, à l'assaut du ciel et soutenant l'édifice dont elle permet l'équilibre. Style, encore, lors du passage de la quadrupédie animale, à la bipédie humaine. (...) Le style est donc ce qui permet le redressement (...) Une singularité n'a de sens, n'accède à la plénitude que verticalisée par un vouloir. Pas d'identité sans un style qui organise le chaos et maîtrise le divers. (...) Le style, c'est la signature, l'identité incarnée.<sup>51</sup>

Avec une éloquence souvent jubilatoire, Onfray met en lumière la phase personnelle de l'existence, la volonté indispensable pour la mise en œuvre de soi-même. Mais sous le flot des descriptions inspirées mises à contribution pour penser une esthétique de l'existence, on décèle avec difficulté cette puissance impersonnelle à laquelle réfère Agamben. La justesse d'une expression ou d'un geste bien signé est portée en haute estime, mais elle ne s'explique jamais autrement que comme une victoire individuelle emportée sur le chaos. On voit mal comment pourrait subsister un espace de désubjectivation dans cette conception du « faire œuvre de soi » où prime sans partage l'idée (phalocrate?) de la volonté:

L'objectif est donc l'érection là où prime l'affaissement, le relâchement. Et il en va ainsi de manière absolue. (...) Le style est donc ce qui permet le redressement, ce qui autorise qu'on congédie l'avachissement, la tendance naturelle du réel qui échappe à la volonté.<sup>52</sup>

Le volontarisme esthétique d'Onfray se démarque résolument d'une approche sino-herméneutique de la formation du sujet éthique précisément là où il tend à ne voir le monde que comme un réel qui échappe à la volonté, un chaos à ordonner, à « personnaliser » si

<sup>51</sup> Onfray, Michel, La sculpture de soi, p. 78-82.

<sup>52</sup> Ibid., p. 80.

l'on peut dire. Heidegger et la pensée chinoise proposent des interprétations sensiblement différentes de notre « verticalité », qui tendent l'une et l'autre à mettre en évidence la part impersonnelle de la « mesure » de notre existence. Ce faisant, elles décrivent un rapport extrêmement significatif à la parole, mais surtout au silence; dans le cas de la Chine antique tout particulièrement, cela constitue peut-être l'aspect le plus déterminant du style de l'être-au-monde du sage chinois, de sa manière d'entrer en relation et de se mesurer à l'impersonnel, tel que nous allons le voir à présent.

Prendre la mesure de notre grandeur, dessiner les limites de notre contenance, c'est en premier lieu rendre compte de notre « état », dont l'étymologie renvoie elle aussi à *stare*, notre se-tenir-debout entre le ciel et la terre. On connaît l'importance du ciel et de la terre dans la cosmogonie chinoise, et particulièrement confucéenne, dans laquelle la dignité de l'homme découle de sa situation de trait d'union entre ces deux pôles complémentaires. Chez Heidegger de même, interprétant la poésie de Hölderlin,

Le regard vers le haut mesure tout l'entre-deux du ciel et de la terre. Cet entre-deux est la mesure assignée à l'habitation de l'homme.<sup>53</sup>

L'homme en tant qu'homme s'est toujours déjà rapporté à quelque chose de céleste et mesuré avec lui.<sup>54</sup>

Ce quelque chose de céleste auquel nous nous sommes toujours déjà mesurés selon Heidegger, pourrait-il être directement associé à cette puissance impersonnelle à laquelle fait référence Agamben? Du côté de la Chine, cela ne fait aucun doute:

« La voie du Ciel » est la grande régulation du procès des choses (...) c'est elle qu'incarne la « nature humaine », comme une injonction spontanée de la conscience, au niveau de chaque individu.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> « ...L'homme habite en poète... » , p. 233.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>55</sup> Jullien, François, *Le détour et l'accès*, Grasset, Paris, 1995, p. 223-224.

Pour la Chine, on peut sans doute affirmer que cette puissance impersonnelle avec laquelle être en rapport, c'est aussi le *dao*. Mais un interdit pour la parole qui voudrait le nommer s'impose d'emblée, qui définit une pratique langagière unique, ayant pour idéal la communication indirecte, ou distance allusive, c'est dire, un langage empreint de silence. La communication se compose en silences. On connaît la célèbre phrase d'ouverture du *Laozi*:

Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui-même;  
Le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat.<sup>56</sup>

La tonalité de la poétique chinoise est donnée. Mais quel bénéfice pouvons-nous trouver à parler indirectement des choses? Aux antipodes du projet philosophique occidental, les mots qui cherchent à *saisir le dao* sont d'entrée de jeu déconsidérés; et on ne comprendra la radicalité de la critique chinoise du langage que si l'on garde à l'esprit que l'idéal spirituel qui commande les mots dans la Chine antique est la *réalisation* du *dao*, et non sa saisie conceptuelle. Pour le taoïsme, le langage est la source de notre égarement:

Au lieu de révéler le *tao*, il est condamné à « l'occulter » (et ici cette occultation, loin d'être volontaire, est un défaut congénital); dans son principe même, le langage nous ferait rater la réalité. La stratégie du discours sera par conséquent d'autant plus délicate à mettre en œuvre, et l'exigence d'un détour d'autant plus impérieuse...<sup>57</sup>

« Que taire? » dans l'optique chinoise, c'est la question du détour qui donne accès, c'est la question qui détermine une stratégie du discours particulièrement soucieuse de ses effets formatifs. Les Chinois préféreraient-ils donc l'allusion – par souci d'efficacité spirituelle? Ce silence stratégique n'est pas sans rappeler la réflexion de Wittgenstein sur la notion de mystique comme clôture du discours. « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire » dit-il dans son *tractatus*; ailleurs, il affirme: « Au silence de Dieu doit correspondre le silence sur Dieu ». Ce silence stratégique s'applique sur ce que Wittgenstein appelle

---

<sup>56</sup> Laozi, *Tao-Tö-King*, Traduit du chinois par Liou Kia-hway, Gallimard, Paris, 1967, p. 33.

<sup>57</sup> *Le détour et l'accès*, p. 290.

également le « bien absolu », fondement de la dimension éthique chez l'être humain, dont la fonction éthopoïétique correspond *grosso modo* au *dao* chinois, bien qu'il serait dangereux de les assimiler complètement.<sup>58</sup> En tant que formateurs, Wittgenstein nous pose devant un problème à première vue incommensurable: comment inciter autrui à devenir ce qu'il est si le lieu de sa cohérence ultime ou de son achèvement est inexplicable (et même ahistorique, non-biographique)? Ou, dans sa version chinoise: comment enseigner le *dao*, comment transmettre les valeurs que nous jugeons les meilleures pour donner sens à nos vies si on ne peut, en définitive, rendre compte de leur fondement par le langage? De telles questions s'inscrivent pleinement dans la dimension poétique de l'art de vivre. Elles font écho au malaise que l'on rencontre souvent, en tant que formateurs, face à ces adolescents (mais pas seulement eux) dont les aspirations semblent nettement insuffisantes pour mener à bien un projet de vie autonome. Génération éteinte, faute que nous ayons su laisser quelque espace à l'intransmissible...?

Si quelqu'un soutenait qu'il ne ressent nullement le manque d'un bien absolu ne pouvant nullement être apaisé par aucun objet du monde, comment pourrions-nous susciter en lui un tel désir? Quel droit avez-vous de faire l'assertion psychologique que ce désir se trouve au centre de chaque cœur humain?<sup>59</sup>

Face à cette question, Wittgenstein rejoint les préoccupations « poétiques » de la spiritualité chinoise et s'accorde avec Simone Weil autour de ce qu'il convient peut-être d'appeler une « technique claustrophobique », qui relève d'une dimension formatrice. Wittgenstein continue en effet en posant directement la question d'une utilisation stratégique du langage dans une intention éthopoïétique:

Pourtant, je crois que Simone Weil a raison lorsqu'elle continue en disant que nous ne devons jamais *présupposer* qu'un homme, quoi qu'il puisse être, a été privé du pouvoir de donner naissance à ce désir. Mais comment ce désir de bien absolu peut-il être éveillé? *Uniquement, je crois, au moyen d'une communication*

<sup>58</sup> Ou comme Rorty le rappelle, « l'Être n'est pas la même chose sous toutes ses descriptions ».

<sup>59</sup> Drury, M.C., « Some notes on conversations with Wittgenstein », in Rhees, R., Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections, B. Blackwell, Oxford, 1981, p. 99.

*indirecte. Il s'agit de limiter la sphère de ce qui est dit de manière à engendrer un sentiment de claustrophobie.* <sup>60</sup> (je souligne)

Cette claustrophobie éthopoïétique me semble répondre à l'exigence de se mouvoir le plus fidèlement possible au sein de l'espace de création de sens, tel que nous l'avions formulé au début de notre réflexion. Elle est le prolongement – silencieux et actif – d'un *benedire* soucieux de maintenir ouvert la dimension poétique de l'art de vivre dans son intégralité. Le mot le plus silencieux, c'est ici le mot en retrait pour engendrer un sentiment de claustrophobie, qui délimite par la négative le lieu d'où émergera peut-être cette « injonction spontanée » de la voie du Ciel, selon le mode de description de la spiritualité chinoise. La technique claustrophobique agirait dès lors comme un indirect éthopoïétique, empreinte d'une forte charge de violence théorique. La chambre de combustion poétique personnalisée est prête à détoner: « la poésie est une arme chargée de futur[s sujets] » (Machado).

L'idée de claustrophobie éthopoïétique prend en Chine des accents beaucoup moins dramatiques. Sûrement parce que l'horizon performatif des sages chinois dépend d'une conception organique de l'univers qui laisse peut-être plus difficilement place à la possibilité d'une « non-participation » à cette puissance impersonnelle qu'est le *dao*. La manière d'être du sage chinois semble pénétrée d'une confiance absolue en l'efficacité de la grande régulation immanente à toute chose, que la parole ne montre pas, *mais que le silence ne cache pas*:

Tandis que, vis-à-vis du monde qu'elle prend pour objet, la parole entretient un rapport transcendantal (en parlant de lui et en le constituant comme objet), le silence réussit à laisser voir – à *laisser passer* – l'immanence.<sup>61</sup>

La dimension poétique de l'art de vivre du sage chinois est fondamentalement ancrée dans le silence. Les « Entretiens » de Confucius par exemple sont parsemés de remarques concernant l'usage approprié de la parole, suggérant presque toujours que l'idéal de la

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 99.

parole est qu'elle demeure en retrait. La relation organique qui lie les humains au monde est si profonde et si évidente aux yeux de Confucius qu'il en vient même à douter de la pertinence de la parole qui « transmet », et par là même « enferme » dans un certain point de vue, dans une certaine tradition « trop » structurée. Dans un passage fort significatif des « Entretiens », il semble que la voie de la pleine participation à la grande marche du monde ne puisse en effet être entretenue que par le silence :

Le maître dit: « Je voudrais ne plus parler. » Zigong dit: « Maître, si vous ne parlez plus, qu'est-ce que nous, vos pauvres disciples, pourrions encore transmettre? » Le maître dit: « Le Ciel parle-t-il? Pourtant, les quatre saisons suivent leur cours, pourtant les cent créatures naissent. Le Ciel parle-t-il? » (XVII, 19)<sup>62</sup>

Aux limites de l'intransmissible et de l'extrême évidence, Confucius rêve d'un silence qui nous imposerait le monde dans son perpétuel renouvellement. La répétition de la question « le Ciel parle-t-il? » suggère une proximité essentielle entre la part impersonnelle de la vie et le silence pour y accéder. « La vie qui engendre la vie, c'est cela le changement » est-il dit dans le *Yi-Jing*. Pour s'intégrer pleinement au cycle de la fécondation et de la gestation du monde, et pour s'en faire le plus fidèle transmetteur, Confucius en vient à s'identifier implicitement au silence du Ciel, auquel rien ne résiste. Suprême élan de désobjectivation. « Le Ciel, comme le sage, n'ont rien de plus à communiquer que la *régulation* qu'ils incarnent »<sup>63</sup>, nous dit Jullien. Si l'évidence de la voie ne cesse de nous échapper, en contrepartie, le silence ardemment désiré par Confucius semble vouloir dire: nul ne peut échapper à l'ordre du monde en marche. Claustrophobie inversée? La contenance de Confucius en vient à se fondre avec la voie impersonnelle du *dao*; sa chambre poétique, c'est la grande régulation du monde. Tel est le silence sans secret du sage: il nous reconduit simplement et sans relâche à *ce monde où tout se passe*, peut-être ne fait-il jamais rien que nous dire: soyez attentifs à l'avènement incessant de ce monde, à *l'événement du monde*, jusque dans ses plus infimes éclosions... – de sens? Quand Confucius dit: « je voudrais ne pas parler », il exprime un élan vers le dépassement de la subjectivité, mais il

---

<sup>61</sup> Jullien, François, *Le sage est sans idée*, Seuil, Paris, 1998, p. 102.

<sup>62</sup> *Les entretiens de Confucius*, traduction de Pierre Ryckmans, p. 97.

atteste encore et surtout l'impossibilité de réaliser complètement ce désir, peut-être parce qu'il sait pertinemment que le langage aussi est signé par « le mot le plus silencieux », le plus impersonnel; peut-être parce qu'il s'aperçoit que la singulière dignité de l'être humain, que le style de son être-au-monde est, en définitive, l'expression du *miracle de la signification...*

### **La contenance de l'être-là**

*L'homme peut agrandir la voie, ce n'est pas la voie qui agrandit l'homme.*

Confucius

*Celui qui accède à une véritable compréhension de soi, est quelqu'un à qui il arrive et est arrivé quelque chose.*

Gadamer

Nous arrivons au terme de notre exploration d'un mode d'auto-description qui respecte l'indétermination fondamentale de notre être-au-monde et qui, d'autre part, dégage un horizon performatif dans lequel pourra s'accomplir un parachèvement du processus de mise en consistance identitaire. Cet horizon performatif se conforme à ce qui s'est défini progressivement comme dimension poétique de l'art de vivre. L'un comme l'autre correspondent à l'idée initiale selon laquelle « il n'y a d'achèvement possible que dans l'espace de création de sens ». C'est le lieu de la vraie vie, de la vie pleinement vécue, dignifiée par une parole indispensable qui la parachève, une parole qui, dans une optique sino-herméneutique à tout le moins, est pénétrée de silence. Le mot le plus silencieux. Dans sa *Poétique*, Aristote soutient que « la création poétique est plus vraie que l'exploration méthodique de l'étant. »<sup>64</sup> Ramené dans notre perspective de travail, on pourrait dire que le sujet (se) connaissant, progressant avec toujours plus d'assurance dans l'exploration de ses déterminations psychologiques, développe un rapport à lui-même qui ne lui permet pas de

---

<sup>63</sup> Jullien, François, *Le détour et l'accès*, p. 225.

se saisir dans le vif de sa contingence ou de son inachèvement, lieu à partir duquel éprouver sa fine appartenance au monde, « cette faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu ». Comme le souligne François Cheng, « le propos de la vraie vie n'est pas la domination mais la communion »<sup>65</sup> : cette communion exige un *benedire* empreint d'un effacement originel qui rend possible la participation à « la gestation du monde ».

La dimension poétique de l'art de vivre, autant pour la pensée chinoise que pour l'herméneutique, nous ramène à la question de la dignité de l'être humain. La conception heideggerienne du langage nous amène à réfléchir sur l'essence de l'être humain, sur ce qui fait sa particularité et le distingue des autres animaux. Avec Heidegger, on achève de répondre à la question de ce qu'il y a de proprement poétique dans l'art de vivre, en présentant une manière de nous décrire qui convient pour l'entretien de notre rapport avec la dimension impersonnelle de l'existence. En exposant quelques aspects de la réponse heideggerienne à la question de l'essence de l'être humain, nous compléterons notre aperçu d'une éthopoïétique de la contenance et d'un mode d'auto-description qui prend en compte la nécessité d'un indirect éthopoïétique.

En de nombreux endroits, Heidegger se démarque radicalement de la conception commune du langage, selon laquelle il serait essentiellement un outil de communication, un moyen d'expression :

Selon l'idée courante, la langue est une sorte de moyen de communication. Elle sert à converser et à se concerter; de façon générale, à s'expliquer et à se comprendre. Mais la langue n'est pas que – et n'est surtout pas premièrement – l'expression orale et écrite de ce qui doit être communiqué.<sup>66</sup>

Le langage, en son essence, n'est pas le moyen pour un organisme de s'extérioriser, non plus que l'expression d'un être vivant.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Heidegger, Martin, « Lettres sur l'humanisme », in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p. 152. On retrouve une même conviction chez Novalis, entre autres.

<sup>65</sup> Cheng, François, *Le dialogue*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 65.

<sup>66</sup> Heidegger, Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 82-83.

<sup>67</sup> Heidegger, Martin, « Lettre sur l'humanisme », p. 94.

Si le langage n'est pas qu'un simple moyen d'expression disponible pour les êtres humains, quel rapport y a-t-il alors entre eux deux? Poursuivant dans la direction d'un dépassement de la subjectivité, Heidegger opère un renversement spectaculaire de la perspective commune sur cette question:

L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci au contraire qui est et demeure son souverain. Quand ce rapport se renverse, d'étranges machinations viennent à l'esprit de l'homme. Le langage devient moyen d'expression. (...) Au sens propre des termes, c'est le langage qui parle. L'homme parle seulement pour autant qu'il répond au langage en écoutant ce qu'il lui dit.<sup>68</sup>

Le langage apparaît ici comme étant animé d'une vie propre, d'une autonomie souveraine sur laquelle nous nous mépriserions de façon quasi-permanente. Sans aller dans le détail, il apparaît clairement que le langage ainsi défini se range du côté des puissances impersonnelles qui traversent notre existence. Le sujet parlant perd son statut d'acteur unique sur la scène de la communication: il doit à présent composer avec une puissance langagière qui parle en lui et à travers lui, si l'on peut dire. Il se présente désormais essentiellement comme le récipiendaire d'une puissance, d'une puissance parlante, « non pas la sienne mais celle d'un monde », pour reprendre le poème de Rilke cité précédemment. La conception herméneutique du langage amène directement à un dépassement de la subjectivité, mais celui-ci reste passablement obscur si on ne traite pas simultanément de la question de la signification. Merleau-Ponty donne un premier aperçu du processus de désobjectivation qui se produit lorsque « nous éprouvons que quelque chose a été dit »:

Dans la mesure où ce que je dis a sens, je suis pour moi-même, quand je parle, un autre « autre », et dans la mesure où je comprends, *je ne sais plus qui parle et qui écoute.*<sup>69</sup> (je souligne)

<sup>68</sup> Heidegger, Martin, « ...l'homme habite en poète... », in Essais et conférence, p. 227-228.

<sup>69</sup> Merleau-Ponty, Maurice, « Sur la phénoménologie du langage », in Éloge de la philosophie, p. 111.

Dans ce qui semble n'être qu'une malheureuse confusion entre émetteur et récepteur, quelque chose émerge, une « spontanéité enseignante qui est inaccessible au psychologisme »<sup>70</sup>, précise Merleau-Ponty. Aux antipodes des efforts de tous ces apprentis-psychologues et autres facilitateurs de la communication, toujours à chercher entre les lignes des traces d'intentions sous-entendues ou mal exprimées et des possibilités ruineuses de « mécompréhension », l'herméneutique nous invite expressément à dépasser la dimension strictement personnelle de « l'expression » :

Aussi longtemps que nous n'écoutons seulement des mots comme l'expression de quelqu'un qui parle, nous n'écoutons pas encore, nous n'écoutons absolument pas.<sup>71</sup>

Dans une perspective qui s'accorde parfaitement avec l'idée chinoise de participation à la « gestation du monde », Heidegger affirme: « Nous avons entendu lorsque nous *faisons partie* de ce qui a été dit. »<sup>72</sup> Qu'est-ce que cela signifie? Il semblerait que cette idée soit à entendre dans le sens d'une inscription dans un horizon performatif indispensable pour que s'accomplisse la dignité humaine:

(...) le langage n'est donc pas un simple instrument disponible, mais cet événement qui ordonne la plus haute possibilité de l'homme.<sup>73</sup>

Cette « plus haute possibilité de l'homme », ne s'accorderait-elle pas avec cette « possibilité que seule confère la visée en œuvre », telle que présentée par Blanchot? Cette possibilité, nous l'avions interprétée précédemment comme la possibilité « qu'il se passe quelque chose. » À présent, Heidegger parle du langage en tant « qu'événement ». Mais que se passe-t-il lorsque nous parlons, et plus encore, lorsque nous comprenons? En quel sens pouvons-nous parler du langage comme événement, et par suite, de l'événement de la compréhension? Un fragment de Héraclite analysé et retraduit de manière plus explicite par

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>71</sup> Heidegger, Martin, « Logos », in *Essais et conférences*, p. 259.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>73</sup> Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, traduction Samuel Ramos, Madrid, 1958, p. 103.

Heidegger nous indique une manière de comprendre notre appartenance au monde en tant qu'être de langage qui déborde largement du cadre de la simple « communication »:

Si ce n'est pas moi, mais le Sens, que vous avez entendu, il est sage alors de dire dans le même sens: Tout est Un. (traduction de Snell)

Si vous ne m'avez pas seulement prêté l'oreille (à moi qui vous parle), mais si vous vous tenez dans une appartenance capable d'écouter, alors le véritable entendre est.<sup>74</sup> (traduction partielle de Heidegger)

Dans cette appartenance capable d'écouter, Heidegger suggère que quelque chose est à même de se produire; et à la lumière du fragment complet, ce qui est à même de se produire semble être de l'ordre de la participation à la totalité du monde. Le rapport à la globalité selon l'herméneutique est performatif ou événementiel, c'est-à-dire qu'il se réalise en fonction de l'émergence d'une signification par laquelle on y participe. La signification apparaît ainsi comme une composante essentielle du monde, elle constitue en quelque sorte la voie par laquelle accéder à sa globalité. C'est dans cette perspective que la question de la contenance trouve son déploiement le plus achevé. On se rappellera que la contenance du sage chinois tend à se confondre avec son rapport à la globalité: lorsque Confucius s'identifie au silence du Ciel, il ne fait qu'un avec la voie impersonnelle du *dao*, il n'a « rien de plus à communiquer que la régulation qu'il incarne ». Grâce à cette analyse du style de l'être-au-monde du sage chinois, s'offre peut-être maintenant à nous un contexte satisfaisant pour interpréter ce passage obscur mais déterminant de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger, qui introduit de façon passablement solennelle le concept de contenance:

Plus essentiel que l'établissement de règles est la découverte du séjour en vue de la vérité de l'Être. Ce séjour seul accorde l'expérience de ce qui tient. La vérité de l'Être fait don du maintien pour toute contenance.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Heidegger Martin, « Logos », in *Essais et conférences*, p. 249, 262.

<sup>75</sup> Heidegger, Martin, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, p. 149.

La question de la vérité de l'Être est sans doute la clef de voûte de la philosophie heideggerienne, qui déborde amplement de la question de la formation du sujet éthique. Au risque d'une assimilation abusive, il ne me semble pas nécessaire ici de distinguer outre mesure la « globalité du monde » de la « vérité de l'Être ». Dans une perspective de formation du sujet éthique, ils apparaissent tous deux comme des événements fondamentaux qui donnent forme à la contenance du sujet éthique sur un mode qui se distingue radicalement des voies de l'ex-pression de soi. Un rapprochement sino-herméneutique de premier ordre émerge entre « l'expérience de ce qui tient » et les nombreuses références dans la pensée chinoise à la « grande régulation du monde ». Cette « expérience de ce qui tient » découle chez Heidegger du « séjour en vue de la vérité de l'Être ». On pourrait sans doute parler ici d'un « moment de vérité » à l'orée de l'Être, une possibilité de justesse qui fonde la contenance du sujet éthique et qui correspondrait dans la pensée chinoise à la possibilité de « faire du *dao* sa substance ». Faire l'expérience de ce qui tient, ce serait donc « entendre le Sens », ou encore la possibilité de dire avec Héraclite: « Tout est Un ». Dans le taoïsme, cela correspond à la possibilité d'entrer en « résonance créatrice et transformatrice avec l'univers tout entier », ou de demeurer « ouvert à la pénétration subtile et universelle du *dao*. »

Dans un premier temps, on pourrait donc dire que l'expérience de l'unité ou de la globalité du monde est essentielle pour la formation du sujet éthique dans une perspective sino-herméneutique. Cette expérience est indissociable d'une conception performative du langage, laquelle met en évidence le « moment de vérité » de la signification ou, dit autrement, l'événement de la compréhension.<sup>76</sup> Pour Rorty, l'être est « ce sur quoi portent les vocabulaires derniers »<sup>77</sup>, c'est dire, il est l'objet de descriptions indispensables pour habiter et prendre la mesure du monde. Avec cette quasi-définition de l'être, nous sommes renvoyés directement à la dimension poétique de l'art de vivre, aux mots qui sont le plus

---

<sup>76</sup> Merleau-Ponty offre une définition très « événementielle » et performative de la vérité, qui aide à saisir toute la profondeur de l'expression « moment de vérité »: « La vérité (...) est la présence de tous les présents dans le nôtre. (...) Notre présent devient la vérité de tous les événements connaissants. » Éloge de la philosophie, p. 108-109.

intimement pénétrés de silence. Chez Heidegger comme chez Confucius, l'accès à l'Être est intimement lié à un processus de désobjectivation qui nous conduit aux limites du langage. Cette expérience revêt pour Heidegger essentiellement la forme d'un laisser-advenir. Laisser-advenir d'abord de l'être dans le langage:

S'éclaircissant, l'Être vient au langage. Il est sans cesse en route vers lui.<sup>78</sup>

Ce qui compte, c'est que la vérité de l'Être vienne au langage.<sup>79</sup>

Laisser-advenir qui se constitue ensuite comme « méthode » de la « pensée essentielle », « la pensée qui répond »:

Il ne s'agit pas d'une saisie conceptuelle de quelque chose par la pensée, mais plutôt de quelque chose comme *un laisser-advenir de l'être dans notre pensée*, même si cela doit avoir lieu sous la forme radicale de son absence totale.<sup>80</sup> (je souligne)

La dimension impersonnelle de l'existence prend chez Heidegger la forme d'un laisser-advenir qui consiste finalement en un *s'inter-esser*, un « se-tenir dans l'être lui-même »<sup>81</sup>. Telle est la réponse de Heidegger à la question de la contenance et du comment être, du *comment se tenir là*. Mais elle demande à être approfondie. Le génie de Heidegger consiste entre autres à avoir développé un vocabulaire qui permet d'identifier et d'entretenir au mieux le lieu indéterminé d'où peut émerger un moment de vérité, d'avoir forgé une manière de décrire l'être humain qui permet de rester à même le défi de la contenance, de *l'expérience du vide constitutive de la contenance*. Deux passages de la *Lettre sur l'humanisme* exposent dans toute sa grandeur le défi d'une contenance aux prises avec le manque nécessaire de mots:

---

<sup>77</sup> Rorty, Richard, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, p. 60.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>80</sup> Gadamer, H.-G., *Les chemins de Heidegger*, p. 153.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 153.

Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom. Avant de proférer une parole, l'homme doit d'abord se laisser à nouveau « ré-clamer » par l'Être et prévenir par lui du danger de n'avoir, sous cette « réclamation », que peu ou rarement quelque chose à dire.<sup>82</sup>

Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Être vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence. Mais qui d'entre nous, hommes d'aujourd'hui, pourrait s'imaginer que ses tentatives pour penser sont chez elles sur le sentier du silence?<sup>83</sup>

*Le défi propre de la contenance, dans une perspective sino-herméneutique, c'est de faire l'expérience du vide dans la création de sens.* Heidegger offre un mode de description de l'être humain qui favorise et guide cette expérience fondatrice constitutive du style de notre être-au-monde, qui encourage et n'entrave d'aucune manière sa négativité essentielle. L'expérience du néant marque toute la philosophie heideggerienne. Dans une lettre à Elisabeth Blochmann, il écrit:

Ce qui est décisif, c'est la violence originelle du négatif: n'entraver en rien la profondeur de l'être-là. Voilà ce que nous devons concrètement apprendre et enseigner.<sup>84</sup>

Heidegger s'est toujours demandé comment parler d'une manière appropriée de cette expérience fondatrice. Il est parfaitement au fait de la dimension poétique de cet enjeu, de la difficulté à décrire ce phénomène d'une manière qui ne désamorce pas ce lieu à proximité du silence<sup>85</sup>, à partir duquel s'opère des dépassements de la subjectivité et des désassujettissements identitaires. Dans notre perspective de travail, la question se pose ainsi:

<sup>82</sup> « Lettre sur l'humanisme », p. 83.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>84</sup> Safranski, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, Grasset, Paris, 1996, p. 261

<sup>85</sup> Rilke exprime de manière magistrale l'exigence secrète du silence sous tension, du silence qui nous met en œuvre: « Cela vous indique d'une façon certaine que nous devons nous livrer aux épreuves les plus extrêmes, mais aussi, semble-t-il, *n'en souffler mot*, avant de nous enfoncer dans notre œuvre, *ne pas les amoindrir en communiquant*, car l'unique (...) ce que nul autre ne comprendrait et n'aurait le droit de comprendre, cette sorte d'égarement qui nous est propre, doit s'insérer dans notre travail, pour devenir valable et révéler sa loi, dessin original que seul la transparence de l'art rend visible. » (je souligne) in Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 249.

comment s'articule l'événement de la compréhension (et toute la négativité qui lui est inhérente) et la production du sujet éthique? Heidegger répond à cette question *en identifiant l'être-là comme site de la compréhension de l'être*. L'être humain, le *dasein* (littéralement: l'être-là) est essentiellement « contenance » dans la mesure où

L'homme n'est pas cet étant qui est « là », c'est-à-dire jeté dans la contingence d'une existence donnée. Il est le « là » de l'Être, celui qui permet à l'Être d'être là, de se dévoiler hic et nunc [sur-le-champ, sans délai].<sup>86</sup>

La description de Heidegger est frappante: elle nous révèle en tant que lieu, intervalle, ouverture où se produit le dévoilement de l'Être. En plusieurs endroits, Heidegger parlera de la « clairière », mot magnifique qui suggère autant notre inachèvement constitutif que la possibilité d'un parachèvement identitaire, à même la dimension impersonnelle de l'existence, ici, l'émergence de l'Être en et à travers nous. L'être-là en tant que clairière de l'être est la pierre angulaire d'un vocabulaire d'auto-description qui cherche à maintenir le lieu de notre contenance ouvert et disponible à l'événement de la compréhension. L'unité du sujet éthique ne peut être complétée que par l'expérience de l'Être ou de la globalité du monde. C'est en ce sens que la contenance de l'être-là est performative.

Le sens de cet accomplissement de « la plus haute possibilité de l'être humain » demande à être approfondi. L'unité performative du sujet éthique ne va pas de soi. « Si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord *apprendre à exister* dans ce qui n'a pas de nom »: c'est dire, il doit apprendre à entretenir le vide de sa contenance. Cela suppose qu'il y a quelque difficulté à se vivre comme tel, que la posture et l'attitude qui permettent qu'il se passe quelque chose de cet ordre en nous ne découle pas d'un simple automatisme animal, mais bien d'un travail intérieur d'ordre éthique ou spirituel. Pour devenir des sujets éthiques, *nous devons nous donner les moyens d'une authenticité*. Pour bien comprendre ce sur quoi repose notre possibilité d'être authentique, il

---

<sup>86</sup> « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, p. 96.

faut absolument distinguer le parachèvement identitaire, l'unité performative du sujet éthique, du processus de mise en consistance à l'œuvre dans l'ensemble du vivant:

Ce que le vivant éprouve comme nécessaire du fait de sa vitalité et pour sa vitalité, c'est d'abord ce qui lui importe en tant que vivant, à savoir qu'il « vive » et qu'il « soit », qu'il ne succombe point à l'emportement de son propre caractère chaotique, mais s'érige et se (main)tienne en lui.

Il faut que le vivant, par amour de lui-même, *aspire à la consistance*, pour vivre.<sup>87</sup>

À la lumière de ces affirmations, il apparaît clairement que le processus de mise en consistance et la tendance à l'unité identitaire ne sont pas exclusivement le propre de l'éthropoïétique. Si l'authenticité est une possibilité proprement « humaine », c'est dans la mesure où elle se définit par-delà le processus de mise en consistance inhérent à toute activité organique. « La façon de se tenir » du sage qui a vu et entendu de Heidegger, la manière qui « engendre » de Agamben ne sauraient être réduites à une quelconque fonction biologique. Cela nous ramène à la distinction fondamentale entre in-dividu (en tant qu'organisme humain qui assure son intégrité face au monde) et sujet éthique (qui aurait accédé à un certain degré d'authenticité). Évidemment, la distinction dans les faits est extrêmement délicate. Et pourtant, on ne peut nier que parfois on rencontre des individus qui vivent d'une vie propre, qui nous donnent l'impression d'exister d'une manière unique et inqualifiable. Cette constatation choque ou semble provocatrice que dans la mesure où elle remet en question le consensus moderne autour de notre statut de sujet libre *a priori*, menaçant ainsi notre conception commune de la dignité humaine, comme nous l'avons amplement discuté précédemment. Mais la liberté s'apprend, tout comme nous ne sommes pas authentiques par le seul fait d'exister. « Dans l'expérience de l'être », souligne Safranski, « l'homme se découvre comme marge de jeu. »<sup>88</sup> C'est en se découvrant comme marge de jeu que l'être humain peut participer à la gestation du monde, qu'il peut « parachever la création », pour reprendre le superbe poème de Li He. Cette participation transfigure l'individu, elle lui fait participer à une vérité, à une présence de tous les présents

<sup>87</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche*, traduction de Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1972, p. 443-444.

dans le sien qui lui octroie un statut de sujet auquel il n'avait jamais eu accès auparavant. Se « situer » dans le monde en tant que site de compréhension de l'être, c'est une manière de se concevoir qui nous aide à nous inscrire dans la globalité du monde et qui répond par là-même à l'exigence d'un indirect éthopoïétique.

Interprétant Heidegger avec finesse et simplicité, Rorty montre comment l'expérience du vide dans la création de sens, et plus particulièrement la manière heideggerienne d'en rendre compte, ouvre de nouvelles possibilités d'existence plus libres par rapport aux pratiques sociales qui nous ont modelés:

Auparavant, nous n'étions que des animaux ayant développé des pratiques compliquées (...) Par la suite nous nous sommes divisés selon une ligne de partage qui comprend le Dasein [l'être-là] inauthentique, qui n'est encore *qu'un animal n'ayant toujours pas compris que l'Être est pour lui en question*, et le Dasein authentique, composés de penseurs et de poètes *qui savent l'existence d'un espace ouvert entourant les pratiques sociales de l'heure*.<sup>89</sup> (je souligne)

Comprendre que l'Être est pour nous en question, c'est entrer dans l'espace de création de sens. Cette participation se définit avant tout par l'expérience du vide, d'une marge de jeu, « d'un espace ouvert entourant les pratiques sociales de l'heure », expérience qui nous permet de saisir leur exacte portée (leur contigence historique en tant que production humaine en constante réactualisation) et ainsi de nous y insérer plus finement et de nous situer plus librement face à elles. Comprendre que l'Être est pour nous en question, c'est encore côtoyer « la violence originelle du négatif », qui correspond à la profondeur de notre capacité d'accueil en tant qu'être-là. Dans un sens, notre « contenance » est mise à l'épreuve chaque fois que la vérité de l'Être se manifeste en nous, et peut-être plus encore lorsqu'elle advient « sous la forme radicale de son absence totale », lorsque pointe l'absurde. Tel serait le « défi » inhérent à l'entretien de notre contenance: la restriction que d'aucuns entendent dans le mot « contenance », particulièrement lorsqu'il est directement opposé à la « libre expression » de soi-même, renvoie directement à notre capacité de

---

<sup>88</sup> Safranski, Rüdiger, Heidegger et son temps, p. 432.

« maintien », qui sous-entend une constance et un effort que « le séjour en vue de la vérité de l'Être » exige indéniablement de nous. L'entretien du vide de la contenance, c'est la dimension proprement personnelle et « artisanale », préparatoire, de la mise en œuvre de soi au sein de l'espace de création de sens, pour ainsi dire.

Mais le sens de « la violence originelle du négatif » ne s'épuise pas dans sa fonction hygiénique d'entretien du vide de la contenance. Il se déploie également, et de manière plus essentielle semble-t-il, au niveau de la détermination du style de notre être-au-monde. Est-ce dans ce contexte que peut se compléter l'interprétation de l'affirmation énigmatique de Heidegger selon laquelle « la vérité de l'Être fait don du maintien pour toute contenance »? Elle déborde sans aucun doute de la question de l'entretien du vide de la contenance et nous renvoie vraisemblablement au procès de désubjectivation qui s'accomplit dans l'événement de la compréhension. Une restriction d'un tout autre ordre s'y fait sentir: « la vérité de l'être ferait don du maintien *pour toute* contenance ». Que signifie l'impérative exhaustivité de ce « pour toute » qui perce dans cette affirmation? En quoi fait-elle état de « la violence originelle du négatif »? Sans négliger la part de volonté personnelle qui s'y révèle, *le style de notre être-au-monde doit être avant tout compris comme l'empreinte de l'événement de la compréhension*. Cela correspond en tous points avec cette idée que « l'avoir-vu et l'avoir-entendu du sage ne désignent pas une simple saisie, mais bien une façon de se tenir ». Cela semble aussi s'inscrire dans la perspective ouverte par Dewey lorsqu'il écrit:

La signification n'est pas une existence psychique; elle est en premier lieu une propriété du comportement.<sup>90</sup>

Le rapprochement entre Heidegger et Dewey est d'autant plus intéressant que le mot allemand utilisé par Heidegger qui a été traduit par « contenance », *Verhalten*, signifie aussi communément « comportement ». Le style de l'être-au-monde entendu comme empreinte de l'événement de la compréhension n'impliquerait-il donc pas que la signification « fasse

---

<sup>89</sup> Safranski, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, p. 432.

<sup>90</sup> Dewey, J., *Experience and nature*, New York, Dover, 1958, p. 35.

don du maintien pour toute contenance »? « Que taire? » consisterait donc effectivement en un se maintenir là où il y a du sens, enfoui – immergé – immanent dans le jeu du langage. Dans la tradition pragmatique, « meaning is normative all the way down », la signification fonde une dimension normative. Dans la restriction exprimée par les mots « pour toute contenance », ne se dessine-t-il pas un idéal éthopoïétique – la signification pour toute contenance –, un horizon de normativité immanent à l'expérience de la vérité de l'être? L'être: *pour signifier, il signe* – une existence, un style unique d'être-au-monde. Cette manière absolument impersonnelle de parler de la contenance rejoint le style de l'être-au-monde du sage chinois, qui se définit (du moins idéalement) par son accès à la globalité du monde. C'est dans la compréhension que nous ferions l'expérience de notre appartenance au monde, et simultanément, de notre individualisation. *Notre compréhension du monde nous identifie de manière plus essentielle que nos commentaires sur nous-mêmes*. L'indirect éthopoïétique serait toujours un détour (par la globalité du monde) qui donne accès à la signification productrice du sujet éthique.

C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre dans toute sa portée l'intérêt de rendre compte du style inhérent à toute production éthique. En tant que fait significatif par excellence, le style révèle la posture d'un sujet *dans le monde*, il est la marque fine et précise du lieu d'appartenance du sujet au monde. Cette appartenance n'est jamais entièrement réductible au choix d'une volonté:

Une bonne partie des effets de style ne se manifestent pas comme éléments conscients et séparables, mais opèrent à un niveau infra-liminaire, comme conditionnement global d'une attitude.<sup>91</sup>

Le style nous renvoie nécessairement à notre appartenance à une « tradition bien structurée », à un fond culturel auquel on peut participer et duquel émane des surcodages stylistiques, des courants souterrains de signification constitutifs du processus d'individualisation:

---

<sup>91</sup> Granger, Gilles-Gaston, Essai d'une philosophie du style, Odile Jacob, Paris, 1988, p. 202.

Ce qui fait la subtilité du sens est que, tout en sollicitant des codifications plus générales, (...) il exige un approfondissement individuel dont ni le cheminement ni l'aboutissement ne sont prévisibles.<sup>92</sup>

Le style, en superposant aux structures de base de la langue une multiplicité de structures virtuelles, engendre des effets d'individualisation dépendant (...) de la perspicacité du récepteur.<sup>93</sup>

Dans l'idée de « perspicacité du récepteur », on retrouve la capacité de saisir ce qui demeure plus ou moins implicite à même l'émergence stylistique. Rien n'illustre mieux ce phénomène que les « insides », la création spontanée d'espaces intérieurs de sens. Ils se dégagent d'eux quelque chose comme une aura créatrice d'amitié: ils constituent des laboratoires vivants en constante production et expérimentation de formes de communauté, qui intègrent et se désintègrent à plus ou moins brève échéance. Dans ces espaces se profilent des continuités d'ordre stylistique reposant sur un fonds d'évidence en oeuvre dont l'ex-pression précipitée ou hors propos peut provoquer sa dépotentialisation, fonds d'évidence qui va se métabolisant, qui prend corps et qui imprègne l'ensemble de notre être, constitution « d'essence » fondée sur une compréhension d'autant plus vivante qu'elle en est à s'in-corporer au style d'un être-au-monde... Les droits *de* culture. C'est finalement dans ce sens d'un « conditionnement global d'une attitude » que Granger a pu dire que « l'étude des effets du style du côté du récepteur est une contribution à la psychosociologie »...<sup>94</sup>

On peut supposer que la perspicacité du récepteur dépend beaucoup de sa conscience de participer à un jeu culturel *déterminé*, de sa capacité à saisir la particularité du contexte dans lequel il est plongé pour ainsi s'y insérer de manière singulière, ajustée et créative. En d'autres termes, il est fort probable que l'individu aura une conscience d'autant plus claire de la contingence du jeu culturel auquel il appartient qu'il aura eu l'occasion de participer directement à son émergence (et à ses renouvellements). Par exemple, lorsque Jean Paul

---

<sup>92</sup> Le détour et l'accès, p. 97.

<sup>93</sup> Essai d'une philosophie du style, p.202.

écrit que « les livres sont des grosses lettres adressées à des amis »<sup>95</sup>, il nous permet d'abord de prendre conscience de la chaîne de transmission concrète dans laquelle notre compréhension des textes nous insère, mais surtout il dégage un espace de liberté « entre amis », une occasion de renouveler notre appartenance au monde par-delà les effets aliénants de l'intimidation « livresque ». La remarque de Jean Paul dévoile une marge de jeu où inscrire son existence, un vide qui nous mène au concret (Gadamer), vide considéré dans la pensée chinoise comme

le lieu où les entités vivantes ou les signes s'entrecroisant, s'échangeant de façon non univoque, *lieu par excellence où se multiplie le sens*.<sup>96</sup>

Pour que l'individualisation liée à la compréhension soit vraiment douée d'une dimension normative et qu'elle puisse donc être tenue pour une production éthique, elle doit reconnaître clairement « la violence originelle du négatif », la contingence intrinsèque de son avancée. Pour qu'un *benedire* nous place sur le chemin de l'éthopoïétique, il doit être transi de silence:

La meilleure chose à faire est de se souvenir que nous ne parlons pas le seul langage possible (...) Au-delà du monde que nos mots élémentaires mettent à notre disposition, il y a le silence d'autres mots, tout aussi élémentaires, que personne n'a encore prononcés. (...) Si je comprends bien, ce que dit Heidegger est que la capacité d'entendre nos propres mots élémentaires réside dans la capacité de les entendre *sur le fond de ce silence, et d'être conscient de celui-ci*. Être originaire, c'est donc posséder la capacité de savoir qu'à partir du moment où l'on accède à une compréhension de l'être, on renonce automatiquement à une multitude de compréhensions également possibles.<sup>97</sup> (je souligne)

La question « que taire? » est donc intrinsèquement performative: elle est récipiendaire de la violence originelle du négatif, de cette violence qui distingue absolument, de manière originaire – violence originaire de la manière qui engendre. Elle assure la dimension normative de l'événement de la compréhension et consiste donc en un moment

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>95</sup> Sloterdijk, Peter, *Règles pour le parc humain*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 1999, p. 7.

<sup>96</sup> Cheng, François, *L'écriture poétique chinoise*, Seuil, Paris, 1996 (1977 pour la première édition), p. 38.

incontournable de la formation du sujet éthique, en ce qu'elle scelle son individualisation.  
Un ferment d'harmonie. « Que taire? » représente somme toute cette part de silence

« qui voudrait bien reprendre  
sa place dans la balance... »

---

<sup>97</sup> Rorty, Richard, Essais sur Heidegger et d'autres écrits, p. 73-74.

## **PARTIE III**

## CHAPITRE 10

### INTERACTIONS

Dans ce dernier chapitre, je vais tenter de rendre compte avec autant d'acuité que possible de ma manière d'être dans le monde et avec les autres, plus particulièrement à travers ma pratique de chargé de cours au Baccalauréat en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski. Autant que cela puisse être possible, je vais essayer de donner une idée de la manière dont les idées développées dans l'essai de mise au monde se sont effectivement incarnées (ou non) dans ma pratique de formateur, ainsi que de leur impact sur mes étudiants. J'espère ainsi parvenir à laisser voir comment la réciprocité transformatrice à l'œuvre dans mes interactions avec eux a profondément contribué à l'engendrement de ma manière d'être-au-monde. En somme, j'aimerais montrer comment j'ai répondu au défi de me mettre au monde en tant que formateur et praticien-philosophe à travers cette charge de cours qui m'a été offerte: d'abord, en parlant des angoisses du départ (et pas seulement du départ!) et de la profondeur de la mise en jeu que ce défi a provoqué en moi. Ensuite, en suivant le développement d'un projet de formation qui s'est peu à peu mis en branle et dont je me suis porté garant de la cohérence et de la pertinence. Finalement, en témoignant de la rencontre avec les étudiants et de l'incroyable effet de rétroaction que cela a pu produire sur moi et le sens que cette rencontre a pu avoir pour eux.

Ce chapitre consiste donc dans un premier temps en un récit de ma pratique de formateur (à travers lequel se trouve évidemment des éléments indissociables d'auto-formation). En second lieu, il constitue également une analyse de ma pratique, laquelle sera effectuée simultanément avec l'aide de différentes idées développées dans « l'essai de mise au monde ». Ce récit critique de ma pratique représente donc en dernier lieu un moyen de

revenir sur la pertinence des idées développées dans « l'essai de mise au monde », et surtout, d'en tester la validité dans un contexte de formation (la charge de cours) et d'auto-formation. En effet, n'y a-t-il pas meilleure façon de tester la valeur de ma réflexion sur la formation du sujet éthique que de la mettre directement en application sur ma propre pratique de formation et d'auto-formation?

**« Pour qui je me prends? Faire œuvre de soi: la part des autres »**

Comme je l'évoque dans l'introduction de l'essai, je suis venu en psychosociologie après avoir réfléchi sérieusement à la possibilité de faire une maîtrise en philosophie sur l'idée de communauté. Mon arrivée à Rimouski était motivée par le désir de participer activement à une communauté, plutôt que d'en analyser philosophiquement la teneur (et plus spécialement les modes de dissolution). Mais quel rôle pouvais-je jouer dans la communauté universitaire des psychosociologues en devenir de Rimouski? Comment mettre en œuvre ma vitalité de manière à « devenir qui je suis » par l'entremise de la participation à cette communauté de vie que peu à peu j'apprenais à découvrir? La maîtrise en études des pratiques psychosociales me semblait offrir une occasion extraordinaire de réfléchir à la manière de rendre mon bagage philosophique plus utile à la communauté. Comme je l'ai souligné en divers endroits de ce mémoire, il me semble que la philosophie ne trouve toute sa pertinence que lorsqu'elle s'inscrit dans un horizon d'actions significatives, plutôt que d'adopter une posture de simple contemplation. Quelle pratique donc pour le « philosophe » en moi? Il fallait en effet qu'à l'intérieur du cadre de la psychosociologie, je parvienne à mobiliser l'ensemble de mes intérêts philosophiques; sinon quoi, j'aurais eu le sentiment d'une perte irrémédiable. Plus de mise en pratique donc, mais pas moins de philosophie. Tel était le défi initial, posé de manière schématique.

La maîtrise a commencé pour moi au mois d'août 2002. Que d'enthousiasme et d'énergie au sein de notre groupe! Le projet de formation proposé nous amène à essayer de bien ancrer notre projet de maîtrise dans notre histoire de vie. Une question et une phrase

thématique émergent à l'occasion de cet effort fondateur. Elles expriment l'essence de mon cheminement et encadreront jusqu'à ce jour ma tentative de mise au monde en tant que formateur et praticien-philosophe: *Pour qui je me prends?* et *Faire œuvre de soi: la part des autres*. Dans la question « pour qui je me prends? », pointe d'abord la difficulté de venir au monde. C'est une question qui aborde directement la difficulté d'assumer sa grandeur (potentielle). Elle me renvoie à ma capacité de soutenir véritablement, dans ma praxis vitale, mes prétentions existentielles: ce qui a peur et qui se défile en moi devant cette question ne mérite pas d'être considéré comme partie prenante de qui je suis, de la mesure que j'ose donner au monde; car comme le dit si bien Zéno, « c'est une façon commode de vivre que de se croire grand d'une grandeur latente » (Chapitre 6, « Expression de soi et thérapie », section « la fosse identitaire ou le cas Zéno »). « Pour qui je me prends? » est donc une question pour m'actualiser, une question-seuil qui ordonne une mise à jour sans complaisance, qui m'oblige à « faire un homme de moi », si on peut dire. C'est l'épreuve du feu: elle commande une épuration du rapport à soi-même qui donne accès à « l'expérience de ce qui tient » (chapitre 9, « Pour une éthopoïétique de la contenance, section « la contenance de l'être-là »). Cette expérience-là ne cessera de se renouveler, dans toutes les sphères de mon existence: aussi bien lorsque j'enseignerai que lors de l'écriture de mon essai, et même, de manière qui ne cesse désormais de m'étonner, au moment d'en soutenir la lecture et les interprétations d'autrui... En définitive, la question « pour qui je me prends? » me mettra directement sur la piste d'une éthopoïétique de la contenance.

La phrase « faire œuvre de soi: la part des autres » de son côté joue davantage le rôle de repère ou de fond contextuel. Elle fait écho au danger à peine voilé de narcissisme qui perce dans la question « pour qui je me prends? » en posant l'idéal du « faire œuvre de soi », tout en rappelant avec sérénité qu'on ne devient humain et soi-même que dans notre relation à autrui. Tel est le sens du *ren* chinois (voir chapitre 5, « Introduction », section « Implicitement vôtre »), de la *rencontre*. Cette phrase porte donc en germe tout le souci pour le trans-individuel, la composante communautaire et l'intérêt d'une approche indirecte

pour la formation du sujet éthique, tels qu'ils se développeront au cours de l'essai. À cette époque, je découvre avec bonheur l'affirmation de Foucault selon laquelle

Ce n'est pas en tant qu'être humain en tant que tel, ce n'est pas simplement comme appartenant à la communauté humaine, même si cette appartenance est très importante, que le souci de soi peut se manifester, et surtout qu'il peut se pratiquer. *Il ne peut se pratiquer qu'à l'intérieur d'un groupe, et du groupe dans sa distinction.* (chapitre 8, « Nietzsche performatif », section « juridiction atomique »)

Je découvre dans ma vie à Rimouski, et plus spécialement dans le cadre de ma maîtrise, un groupe, une communauté dans laquelle je puis mettre en pratique le souci de soi et me mettre en œuvre, un *nous-autres* dans lequel me mettre au monde. Il est malheureusement impossible de souligner avec assez de force combien je me considère privilégié d'avoir participé à un groupe de la sorte! Disons que le simple fait de trouver ma place dans ce groupe m'a offert une multitude d'occasions d'éprouver d'une part le défi de la question « pour qui je me prends? », et d'autre part d'assister à cette merveilleuse diversité humaine mise en partage pour l'accomplissement de chacun.

Lorsque je me demande « quelle forme de discours peut parvenir à un effet d'individuation du sujet tout en maintenant vivant le lien qui l'unit à l'univers, au corps social, à sa communauté? » ( chapitre 5, « Introduction », section « Implicitement vôtre »), il va sans dire que mon expérience à l'intérieur de ce groupe est fortement interpellée. Un moment en particulier me revient, qui aidera à comprendre la tentative subséquente que je ferai dans l'essai de mise au monde pour trouver une forme de discours qui se libère de l'impératif d'ex-pression au « je ». Suite à un partage en sous-groupe, nous sommes invités à communiquer au groupe une synthèse de nos réflexions. Difficile de donner une idée de la fébrile complicité qui nous avait gagnés dans le sous-groupe. Devant le défi de nous « transmettre » au groupe, je n'avais plus pour seul souci que de parvenir à entretenir et à communiquer cet esprit festif qui nous habitait et que je sentais indistinctement menacé par le fait de devoir nous exprimer individuellement sur notre expérience. Occasion fatidique pour le praticien-philosophe *teoros* que je suis, celui qui voyage, celui « qui assiste à la

fête » (chapitre 5, « Introduction », section « Implicitement vôtre »), mais aussi possibilité fragile et ténue pour le performatif... Sans que je puisse ici expliquer comment au juste, je suis parvenu à garder allumé le feu commun qui nous habitait en sous-groupe. *Benedire* (chapitre 4, « Préambule »). Dans cet espace, je vivais un délicieux moment d'amitié et d'anonymat (chapitre 9, « Pour une éthopoïétique de la contenance », section « Proust dans le vif de l'anonymat »): clapotis de rire, feu roulant qu'on s'échangeait à qui mieux mieux, comme si une même énergie nous reliait tous, les mots de mes compères résonnant en moi avec plus de justesse que si je ne les avais moi-même prononcés...<sup>1</sup> Énergie festive et aussi intégrative, qui *anima* le groupe dans son ensemble, qui le vivifia. Je me consumais entièrement dans le feu joyeux de notre communauté évanescence. Effacement originel. Le frisson du Nous (chapitre 6, « Ex-pression de soi et thérapie », section « “Je suis heureux”, dit-il »). Puis, un professeur chercha à me contraindre à m'ex-primer « en mon nom propre », au « je ». Je fus terrassé par l'inauthenticité à laquelle cette exigence me condamnait. Je fis l'expérience instantanée de tout le pouvoir d'assujettissement identitaire que l'ex-pression au « je » peut colporter, alors qu'elle se drape de l'aura émancipatoire de l'expression de soi (chapitre 8, « Nietzsche performatif », section « Juridiction atomique »). L'exigence de ce professeur sous-entendait que je « fuyais », que je n'étais pas « complètement moi-même »; de mon côté, je n'arrivais pas à comprendre comment autant de passion déployée à l'intérieur d'une communauté momentanée pouvait ne pas être perçue comme une « expression » personnelle authentique. Dans mon désarroi, je mesurais tout l'espace de ce que j'allais plus tard appeler « le performatif ». Pourquoi tant d'insistance à vouloir me réduire à une forme d'expression dans laquelle je n'allais plus pouvoir que me commenter, me dédoubler (chapitre 6, « Ex-pression de soi et thérapie », section « “Je suis heureux”, dit-il »)? Lucie, qui faisait partie de mon sous-groupe, a saisi la profondeur de ce qui se jouait à ce moment et elle prit la parole pour signifier que je m'étais déjà « exprimé » de manière plus que suffisante.

---

<sup>1</sup> Cette expérience fait sans doute écho à celle dont témoigne l'étudiant C. Elle me semble se rapporter à ce que Gadamer définit comme « l'événement de la compréhension » (chapitre 9, « Pour une éthopoïétique de la contenance », section « La contenance de l'être-là »).

Ce n'était pas la première fois qu'une expérience du genre se produisait à l'intérieur du groupe: et on aura pu facilement dire de moi à ces moments: « mais pour qui il se prend lui? », traduisant ainsi le malaise éprouvé devant ma réticence à m'exprimer simplement au « je », « comme tout le monde », et mon plaisir apparent à « en faire un cas ». Mais c'était par contre la première fois peut-être où l'esprit festif et son indirect poétique purent se matérialiser au point de s'offrir en contrepartie légitime à l'expression de soi au « je ». Plus l'année avançait, plus j'explorais les contours propres de cette forme de subjectivation et d'assujettissement identitaire. J'éprouvais la puissance d'un monde duquel je me réchappais, petit à petit. Pour qui je me prenais? Difficile de le dire: il me manquait encore trop de mots. Mais au carrefour de « pour qui je me prends? » et de « faire œuvre de soi: la part des autres », se révélèrent graduellement les formes intermédiaires « par qui je me prends? » et aussi « par où je me prends? »: deux versions qui « détendent » le sens menaçant de la question « pour qui je me prends? », et qui m'amèneront à me pencher avec plus d'attention sur les lieux de notre appartenance au monde comme voie pour accéder à « qui on est » (Chapitre 5, « Introduction », section « Du style inhérent à toute production éthique »). « Par qui je me prends? » pose la question de l'autorité (chapitre 8, « Nietzsche performatif », section « Juridiction atomique »): en qui ai-je suffisamment confiance pour pouvoir m'appuyer sur leur vision de moi-même et ainsi m'appuyer sur elles pour transformer la mienne? « Par où je me prends? » quant à elle m'amènera progressivement à identifier toujours plus intimement la dimension impersonnelle propre à l'existence (chapitre 9, « Pour une éthopoïétique de la contenance », section « Faire œuvre de soi : la part de l'Autre »), que j'avais depuis longtemps déjà abordé à travers mon écriture, jusqu'à en venir à cette prise de conscience essentielle pour l'ordonnement de mon essai: « j'ai la claire impression que la continuité identitaire n'est pas tant d'ordre biographique que stylistique » (chapitre 5, « Introduction », « Du style inhérent à toute production éthique »). L'expression du style apparaît comme le moment-clé, la suprême distinction d'une conscience qui s'affirme *dans son irréductible recul*. Si un groupe de formation est indispensable pour qu'émerge un sujet éthique, « cet "irréductible recul", cette distance impliquée dans notre appartenance à une communauté, n'est-elle pas le lieu d'émergence

précis du sujet éthique? » (chapitre 5, « Introduction », section « Le style inhérent à toute production éthique »). Lorsqu'on lit : « pour qui je me prends? Faire œuvre de soi: la part des autres », il faut donc voir d'une part la liberté singulière et la révolte d'un individu, mais d'autre part, sa réconciliation potentielle par l'intermédiaire d'une œuvre...

### **La philosophie n'est pas un luxe**

Au cours du mois de novembre 2002, on m'a offert d'enseigner à la session d'hiver 2003 le cours « Approches humanistes et phénoménologiques en sciences humaines » dans le cadre du Baccalauréat en psychosociologie. Un cours qui touche à la philosophie donc, destiné aux étudiants en psychosociologie: une occasion inespérée pour moi de mettre mes connaissances et expériences philosophiques au service de la formation de futurs intervenants psychosociaux, et par le fait même me développer à travers une pratique de co-formation concrète et viable. Le défi est d'autant plus intéressant que le cours ne s'adresse pas à des philosophes: il m'incombe de rendre la philosophie aussi vivante et intéressante que possible, afin de les *intér-esser*, de les amener entre et parmi les choses de l'être...

Dans ce contexte, la question « pour qui je me prends? » se pose avec de plus en plus d'urgence. Je ressens avec beaucoup d'acuité la responsabilité liée à la tâche de formateur qui m'est dévolue. D'un côté, il ne fait aucun doute que j'ai les compétences professionnelles requises pour donner ce cours. Mais j'ai surtout quelque chose à *dire*, une vision du monde à partager, un antidote pour vivre plutôt que survivre dans ce monde; encore faut-il que je sois à la hauteur (de moi-même), que j'arrive à faire de moi le digne transmetteur de ce monde que je porte... Peu à peu, je me mobilise afin de relever ce nouveau défi, cette nouvelle « exigence de sortir au dehors » (chapitre 8, « Nietzsche performatif », section « juridiction atomique »). La liberté qu'on m'accorde pour monter le plan de cours est proportionnelle à l'exigence personnelle d'arriver avec tout de moi devant la classe. Formidable occasion de me mettre en œuvre et d'expérimenter mon authenticité (chapitre 8, « Nietzsche performatif », section « La mort de Dieu et la pragmatique de la

transformation humaine »). Ce qui est en jeu, c'est mon propre rapport à la philosophie. Pour aussi passionné qu'il soit dans l'intimité, est-il suffisamment ancré en moi pour être dignement mis en relation avec des étudiants? Le plan de cours se monte suivant ce que je me sens capable de soutenir existentiellement en classe: je ne peux faire vivre que les expériences philosophiques avec lesquelles je suis profondément en accord. Pour qui je me prends? Dans le contexte présent: pour le digne transmetteur d'une certaine tradition philosophique à laquelle il m'importe de faire honneur et de l'intégrer au projet de formation mis en place par l'équipe professorale.

Sur le fond du rôle de formateur qui émerge en moi, se reflètent dans mon esprit mille et une manières d'être en deçà de moi-même qui ne rendraient pas justice à ce que je porte en moi de plus vivant, mille et une possibilités de fuite et de petites lâchetés déguisées qui devront être exorcisées. La plupart se nourrissent d'une peur qui m'aura habité jusqu'à aujourd'hui, à différentes intensités, et que je pourrais résumer ainsi: quelle pertinence pour la philosophie dans le cadre d'une formation en psychosociologie? Bien que je ne porte pas personnellement la question, je suis par contre tenaillé par l'évidence du chambardement que mon enseignement pourrait causer, et la marginalisation qui pourrait en découler. Ces préjugés québécois contre le monde des idées... Suis-je capable de soutenir devant des étudiants l'exigence propre de la philosophie? Jeanne-Marie aime dire que la philosophie m'a sauvé la vie: saurai-je en faire état dans mon enseignement? Tous ses doutes sur ma pratique et sur ma capacité d'être à la hauteur témoignent d'une angoisse essentielle, inhérente à tout processus de mise au monde authentique. Angoisse essentiellement *intérieure*, et à la limite dérisoire pour qui l'observe de l'extérieur, même avec bienveillance. C'est dans le monde que se trouve l'ancrage qui permettra le dépassement de ces doutes qui marquent une nouvelle mesure de ma grandeur, d'une inscription mature *dans le monde*. Le 30 décembre 2002, quelques lignes écrites dans mon journal de bord témoignent de l'émergence d'une nouvelle manière d'être-au-monde face à cette possibilité de mise au monde:

C'est une pensée que j'entretiens depuis quelques jours, fondatrice d'une nouvelle dignité en tant que formateur; elle se tourne ce soir vers moi, d'une manière quasi-programmatique, pour me soutenir dans le «trouble» pédagogique que je m'apprête à causer: *la philosophie n'est pas un luxe*. On ne l'enseigne pas par charité. Savoir indispensable pour s'inscrire là où il reste un peu de réel humus dans lequel plonger ses racines; ingrédient essentiel pour la formation d'un être-au-monde stylisé.

Donc: ne pas trop s'excuser de déranger par la philosophie, surtout qu'elle est vitale, et pas seulement dans l'optique de ma propre survie.

Ceci étant réglé (et combien de fois encore aurai-je à le régler! Reconquête d'une posture plus digne et viable en ce monde), se conjugue à mon état présent ces impressions si fortes d'humilité administrée par la philosophie et qui font l'essentiel de cet indispensable philosophique dont j'ai fait mention... Vivre humblement pour une cause, malgré la mégalomanie inhérente à la philosophie!!

Deux étudiantes animées, volontaires et à l'esprit contestataire me diront à l'hiver 2004 combien je suis «trop gentil»; sans qu'elles puissent m'expliquer plus précisément ce qu'elles voulaient dire par-là, j'y reconnaîtrai une résonance fort enrichissante avec celui en moi qui est habité de l'irréalisable désir d'être nulle part et qui ne veut surtout pas déranger...

## **Un projet de formation<sup>2</sup>**

Je vais tenter à présent d'exposer l'essentiel du projet de formation à la base du cours «Approches humanistes et phénoménologiques en sciences humaines». J'essaierai également d'élucider les fondements de ma posture d'interrogeur durant les entretiens individuels (examen oral) qui ont clos la session hiver 2004. Ce faisant, j'espère parvenir à établir un cadre de compréhension satisfaisant pour l'interprétation des témoignages des étudiants, tels qu'ils ont été recueillis pendant l'examen oral en réponse à la question: «à partir de vos travaux, de vos réflexions personnelles et des discussions en classe, en quoi ce cours a-t-il pu transformer (ou non) votre manière d'être-au-monde?»

La pierre angulaire du cours, c'est la notion d'être-au-monde. Le chambardement que je crains de créer tient beaucoup à la vision renouvelée du monde qui s'offre à qui saisit la portée de ce concept. Mon projet de formation part du constat suivant: dans le milieu psychosocial rimouskois, la fascination exercée par la découverte et l'exploration de l'intériorité et de la réalité psychique des individus tend à détourner notre regard des lieux de notre appartenance au monde. « La fin de la plainte » de François Roustang, dont la lecture était obligatoire à l'intérieur du cours, situe très bien la question:

Ce que nous appelons subjectivité et que nous sommes sans cesse enclins à détacher de ce point de départ pour en faire un site intérieur qui se suffirait à lui-même...<sup>3</sup>

À force de se préoccuper de sa prétendue vie intérieure, (...) on se perd dans l'analyse de soi. (...) Il s'ensuit que la réalité n'a plus de consistance.<sup>4</sup>

À travers mon cours, je projette en quelque sorte de rompre l'enchantement narcissique que produit malheureusement parfois l'invitation à déployer sans limites le « monde intérieur » de chacun. Un tel projet s'inscrit parfaitement dans la lignée phénoménologique: en effet, la reconnaissance de l'insuffisance foncière de la coupure entre intériorité et extériorité motive dès l'origine la formation du concept d'être-au-monde. Face au danger d'une réduction du social à une représentation individuelle, danger que porte à mon sens la tendance au psychologisme que je constate en psychosociologie, la phénoménologie cherche des moyens pour dépasser l'antinomie individu/société. Elle cherche à accéder à la « socialité vivante », à la « culture culturante »:

On doit par conséquent découvrir antérieurement à toute séparation une coexistence du moi et d'autrui dans un « monde » intersubjectif, et sur le sol de laquelle le social lui-même prend son sens.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Les références philosophiques auxquelles je fais référence dans cette section sont, pour la plus grande partie, exactement celles que j'ai utilisées pour monter mon plan de cours.

<sup>3</sup> Roustang, François, La fin de la plainte, Odile Jacob, Paris, 2001, p. 58.

<sup>4</sup> Ibid., p. 62.

<sup>5</sup> Lyotard, Jean-François, La phénoménologie, PUF, Paris, 1967, p. 82.

L'individu n'existe pas comme entité spécifique, puisqu'il signifie le social.<sup>6</sup>

Merleau-Ponty exprime parfaitement la portée du concept d'être-au-monde lorsqu'il écrit:

La vérité « n'habite » pas seulement « l'homme intérieur » ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, *l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît.*<sup>7</sup>  
(je souligne)

L'idée de base est donc très claire: encore faut-il permettre aux étudiants d'en faire l'expérience... En effet, une simple compréhension intellectuelle de cet enjeu ne suffit pas; en fait, la grande majorité des étudiants ne voient aucun « problème » là où il me semble assister à un appauvrissement de notre vision du réel. Mon défi consistera donc à aménager le cours d'une telle manière que la vision phénoménologique du monde se fasse peu à peu sentir: tentative de défamiliariser le familier, afin que le monde dans lequel ils vivent soit toujours moins « pris pour acquis ». <sup>8</sup> Avec un peu de recul, mon objectif principal n'aura pas été tant de les amener à avoir une vision phénoménologique du monde (avec toute la critique qui lui est inhérente) qu'à leur permettre de faire une expérience renouvelée, plus riche du monde. Tel est le second pôle de mon projet de formation: une tentative de formation dans son sens le plus essentiel, définie en tant qu'ouverture à l'altérité. L'ouverture à d'autres possibles: n'est-ce pas ce que je retiens de plus essentiel dans ma vie, ces « impressions si fortes d'humilité administrées par la philosophie »? Pour Gadamer, il n'en va pas autrement:

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>8</sup> À l'intérieur du baccalauréat en psychosociologie, je ne suis certainement pas le seul à accomplir ce travail de défamiliarisation du familier. Le cours portant sur le roman familial par exemple amène les étudiants à un renouvellement de leur perspective sur leur propre dynamique familiale extrêmement intéressant. De plus, l'importance accordée à la notion de groupe dans le baccalauréat tend à s'inscrire dans l'optique que « L'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît », tel que l'affirme Merleau-Ponty. À cet égard, il me semble absolument essentiel de considérer mon approche de travail comme étant complémentaire à d'autres démarches pédagogiques. Par ailleurs, il est malheureusement impossible ici d'indiquer comment les cours qui ont précédé le mien ont eu un effet extrêmement significatif sur le groupe, en particulier au niveau du respect et de l'écoute d'autrui. Mon enseignement reposant essentiellement sur le dialogue en classe, j'ai énormément bénéficié de ce travail préalable sans lequel mon cours n'aurait pas connu le même succès.

Les perspectives générales, auxquelles *celui qui a une formation maintient son ouverture*, ne sont pas pour lui un critère qui s'impose, elles ne lui sont présentes que comme les perspectives correspondant à des altérités possibles.»<sup>9</sup> (je souligne)

Gadamer souligne plus loin que cette idée de la formation est à la base de l'humanisme, et qu'elle constitue une source propre de vérité face à l'idéal scientifique de la méthode. « Humanisme et phénoménologie en sciences humaines »: les deux composantes du titre du cours en viennent donc à s'équilibrer harmonieusement dans un projet de formation profondément ancré dans mon existence!

Un mot sur les moyens employés pour faire vivre l'expérience philosophique de la phénoménologie. Sans compter les différents ateliers d'intégration qui suivaient les présentations des thèmes à l'étude, l'essentiel de ma pédagogie repose sur l'idée (humaniste s'il en est une) de la lecture comme formation. La lecture ne peut être considérée comme un simple moyen d'accumuler des connaissances: dans le cadre d'un cours de philosophie, elle doit être vue comme le lieu d'une expérience qui engage l'intimité du lecteur. J'ai beaucoup insisté durant ce cours sur la qualité du rapport à entretenir avec les textes. Je savais que pour la plupart les lectures allaient demander beaucoup d'efforts. Inspiré par Jorge Larrosa et son merveilleux chapitre « l'expérience de la lecture » dans le livre « Apprendre et être », j'ai tenté de mettre en relief le lien entre la capacité d'écoute (si essentiel pour tout intervenant psychosocial) et l'ouverture aux textes, de manière à ce qu'ils saisissent bien la dimension formative de la lecture, c'est-à-dire la part d'implication personnelle qu'elle suppose afin qu'elle puisse être considérée comme une authentique « expérience ». Durant le premier cours, nous avons médité ensemble sur ce propos de Blanchot ainsi que sur la définition heideggerienne de « faire une expérience »:

---

<sup>9</sup> Gadamer, Hans-Georg, Vérité et méthode, Seuil, Paris, 1996, p. 33.

Ce qui menace le plus la lecture, c'est la réalité du lecteur, sa personnalité, son manque de modestie, son acharnement à vouloir continuer à être le même face à ce qu'il lit, à vouloir être un homme qui sait lire en général.<sup>10</sup>

Faire une expérience veut dire: nous laisser aborder véritablement par ce qui nous interpelle, rentrer en cela et nous y soumettre. Nous pouvons ainsi être transformés par de telles expériences.<sup>11</sup>

Larrosa conclut avec brio cette réflexion: « Une personne qui n'est pas capable de se mettre à l'écoute a annulé son potentiel de formation et de transformation. »<sup>12</sup> En revenant sur ces phrases, je réalise combien elles mettent en évidence cette humilité qui me semble être à la base de toute expérience philosophique. Humilité qui prédispose au dialogue: « entrer en dialogue avec les textes », tel a été le leitmotiv (et le critère principal de correction) auquel mon projet de formation s'est rallié durant la session. C'est encore cette capacité d'entrer en dialogue que j'ai voulu évaluer (principalement) lors des entrevues individuelles. Plusieurs passages de l'essai indiquent bien de quelle manière j'ai essayé de maintenir mon ouverture à leur altérité, afin qu'une authentique *rencontre* performative soit possible. D'abord, et suivant l'exemple de Confucius, je cherche à être aussi sensible que possible à la singularité de mon interlocuteur. Des sens surgira le sens, l'unité de chaque rencontre. L'art de la disponibilité à ce qui se présente. N'est-ce pas l'enjeu essentiel qui se dissimule dans la question « que taire? » ? Disons que j'ai essayé de m'élever à l'exigence de cette question, telle que je l'ai défini dans l'introduction de mon essai:

La préoccupation essentielle de quiconque est soucieux de son impact éthopoïétique (producteur d'*ethos*) ne serait-elle pas de se mouvoir aussi fidèlement que possible au sein de cet espace de création de sens [la *rencontre*], à l'affût de l'effet du mot en oeuvre, à dégager des horizons d'achèvement potentiels pour soi-même et pour autrui? « Que taire? » serait alors un se maintenir *là* où il y a du sens, enfoui – immergé – immanent dans le *jeu* du langage; et concrètement, très souvent, presque tout le temps en fait, une maîtrise de soi devant l'infini, l'incessant verbiage qui obstrue la possibilité de création de sens authentique. « Que taire? », pour au moins déjà écouter, sentir *là* où les mots nous manquent,

<sup>10</sup> Cité par Larrosa, Jorge, *Apprendre et être*, ESF éditeur, Paris, 1998.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

manque qui, pour aussi désagréable qu'il soit, est par excellence constitutif de notre identité (en tant qu'être de langage). « Que taire? » enfin, c'est demander *comment* maintenir vivant et intégral le vide dans la création de sens, une création qui n'est jamais simplement « personnelle » mais intrinsèquement relationnelle, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de « langage privé » (Wittgenstein). (chapitre 5, « Introduction », section « Que taire? Pour être là »)

Impossible de donner à savoir à quel point je suis effectivement parvenu à réaliser cet idéal de disponibilité. Peut-être serait-il pertinent de partager mon repère personnel afin d'évaluer la qualité de ma présence. Incidemment, il s'est imposé à moi au début de ma première session de maîtrise, auprès de mes compagnons de classe, devant l'exigence d'exercer ma capacité de présence à leur altérité. Il consiste en une constatation toute simple: *le corps supporte, le sens anime* (chapitre 5, « Introduction », section « Que taire? Pour œuvrer »). C'est dire: du moment que le sens surgit, c'est tout mon être qui s'en ressent, alors qu'à d'autres moments, malgré tout mon bon vouloir et mes efforts d'attention, je m'ennuie. À la lumière de ce constat, se distinguent clairement: 1. les efforts de vigilance pour rester à l'affût de la possibilité que surgisse du sens (pour nous évidemment), efforts qui prennent tout leur sens lorsqu'il ne se passe apparemment rien (pour nous); 2. l'événement de la compréhension en tant que tel, qui nous emporte et nous anime sans que l'on ne puisse plus se distinguer complètement de ce qui est compris – « Tout est un » comme dira alors Héraclite. Constat qui m'aide à délimiter dans ma pratique l'expérience de la signification, telle que discutée dans le chapitre de mon essai « Pour une éthopoïétique de la contenance », section « La contenance de l'être-là », ces moments de vérité où « nous éprouvons que quelque chose a été dit », où « nous en venons à percevoir quelqu'un » (Merleau-Ponty). Étant donné l'incroyable vitalité qui s'est manifestée en moi au cours de ces trois jours d'examen, il y a tout lieu de croire que j'ai eu droit à plusieurs rencontres fort significatives...!

## Témoignage des étudiants

Dans cette dernière partie, je vais donner voix aux étudiants de la session hiver 2004. À travers leurs témoignages recueillis durant l'examen oral, nous accèderons peut-être un tant soit peu à la configuration intime de la relation de formation qui s'est tissée entre moi et eux durant la session.

D'abord, j'aimerais revenir sur le « trouble » pédagogique que j'ai finalement effectivement causé. La plupart des étudiants ont relevé qu'ils sentaient que dans ce cours, ils devaient « se forcer ». Sans aucun doute, pour beaucoup mon cours était synonyme d'exigence. Cela créait de la peur certes, qui était palpable jusque dans l'entretien individuel, mais cela a surtout engendré le désir de la surmonter. À l'inverse, durant les deux sessions, j'ai éprouvé le défi propre au rôle de formateur: tout mon être était engagé dans la création d'un lieu de formation, une mise sous tension d'idéaux, et je ne peux nier que cela n'a pas été toujours facile. C'est toute la différence entre lire et écrire des idées, et les déployer dans une communauté en chair et en os. Défi éthopoïétique par excellence (chapitre 5, « Introduction », section « Implicitement vôtre »). En incarnant de tout mon être une certaine exigence de formation, il s'est formé un espace, une distance à franchir de leur personne qui leur permet de se prendre au sérieux, de se verticaliser. Création d'un intervalle vital ( chapitre 5, « Introduction », section « Du style inhérent à toute production éthique »). Comme le dit un étudiant qui n'a pas caché sa frustration et son désarroi initiaux, c'était « comme s'il y avait un écart pour te rejoindre »; il continue en disant: « avec toi, il faut que ce soit moi l'adulte qui s'exprime et pas l'enfant. » Je pense qu'il exprime de manière extrêmement claire l'émergence en lui du sujet éthique, et les conditions dans lesquelles cela a pu se produire à l'intérieur du cours.

De mon côté, à l'intérieur de l'entretien individuel, cet espace s'est vécu dans le mouvement inverse. Sans complaisance, je suis allé à la rencontre de ce qui s'offrait à la suite de cette mise sous tension que j'avais entretenue tout au long de la session.

Merveilleux moment de recueillement: en amenant l'étudiant à rendre compte de l'effet du cours sur sa manière d'être-au-monde, j'éprouve l'effet de mon projet de formation. Chaque rencontre est une occasion unique d'auto-formation. Mais la rencontre est unique encore et surtout parce qu'elle est l'occasion d'un dernier dialogue, d'une ultime possibilité de participer ensemble à « l'espace de création de sens ». Cela m'importe en fait beaucoup plus que la simple « cueillette » des effets: il me semble en effet qu'en accédant à ces moments où « dans la mesure où je comprends, *je ne sais plus qui parle et qui écoute* » (chapitre 9, « Pour une éthopoïétique de la contenance », section « La contenance de l'être-là »), il n'y a plus de distinction entre le profit que je tire de la rencontre et la poursuite (absolument performative) de mon projet de formation et d'auto-formation. Pour les étudiants, c'est pour plusieurs l'occasion de découvrir davantage mon « humanité » (parfois mis à mal à travers le prisme déformant de l'autorité); il se crée dans la rencontre un effet de « détente » de la mise sous tension formatrice (chapitre 5, « Introduction », section « Implicitement vôtre »), qui se vit de mon côté comme l'émergence d'une infinité de micro-ajustements potentiels de ma posture existentielle, la plupart pointant en direction d'un assouplissement de certaines « rigidités », afin que notre rencontre puisse être véritablement performative. J'ose croire que ce va-et-vient incessant entre souplesse de l'accueil et maintien de la tension formatrice constitue l'essentiel de cet art merveilleux de la formation...

Un témoignage particulièrement poignant me vient à l'esprit, qui illustre la souffrance réciproque inhérente à ce processus entre professeur et étudiant. Il vient d'une étudiante, la même qui m'avait dit que j'étais « trop gentil », étudiante très intelligente et qui réussissait très bien dans le cours, mais qui ne s'en rendait pas compte et qui se sentait dans l'obligation de prêter sa voix à toutes les « victimes » des exigences du cours. Sa résistance fut un jour si violente que, retournant à la maison après un cours qui avait été « objectivement » une réussite, je n'avais dans le corps que le choc de l'impact entre elle et moi. Ébranlé et remettant obsessionnellement en question l'ensemble de mon enseignement, j'ai dû me raisonner en énumérant dans ma tête tous les commentaires positifs que j'avais reçus au

cours de la journée, qui étaient évidemment bien plus nombreux. Lors de l'examen oral, elle me fit une déclaration assez surprenante. Je dis assez parce que malgré ses attaques répétées, j'avais beaucoup de sympathie pour elle et je ne doutais pas qu'elle trouvât son compte dans mon cours. Après avoir réalisé un admirable retour sur le cours dans lequel elle insérait différents moments déterminants de son histoire de vie, elle termina, la voix pleine d'émotions, en disant: « Tu m'as blessée, mais tu m'as guérie. »<sup>13</sup> Je lui ai alors demandé si elle était aussi guérie de sa tendance à vouloir parler au nom de « tout le monde », en lui avouant comment elle m'avait elle aussi blessé et obligé à identifier et à distinguer toujours plus finement, à travers ses nombreuses prises de parole en classe, d'une part son assurance apparente, fondée sur cet hypothétique « tout le monde », et d'autre part sa propre souffrance, inassumée. Dans le fond, je me suis exercé à déterminer quelle part de sa violence me revenait en propre. Et je puis affirmer que malgré une saisie intellectuelle claire du processus qui était à l'œuvre en elle, il reste extrêmement difficile de ne pas se faire dominer par ses émotions. Une fois, lors de son attaque la plus virulente, certains étudiants m'ont dit que j'avais pâli; et je me souviens que c'est en puisant dans la dimension impersonnelle de l'existence que je suis parvenu cette fois-là à ne pas perdre contenance, afin de consacrer l'essentiel de mes énergies non pas à me « défendre » mais à entrer en résonance avec l'ensemble des forces vives de la classe, et pas seulement avec cette charge de négativité qui, pour l'essentiel, ne m'était même pas vraiment adressée. Et comme de fait, suite à son attaque, elle est venue me voir après le cours en pleurant, se sentant « trahie » par ses pairs, et finalement complètement isolée. Sa violence lui revenait de plein fouet, et j'étais disponible pour l'accompagner dans ce moment de vulnérabilité.

En écho à ce « tout le monde » qui se révoltait contre l'exigence inhérente à mon projet de formation, une autre étudiante particulièrement colérique (mais beaucoup moins lucide!) m'a avoué, sur un ton très près du reproche: « dans ton cours, on ne peut pas se

---

<sup>13</sup> On ne peut douter ici que pour une bonne part j'ai récolté le fruit du travail de plusieurs de mes collègues, qui l'ont amenée à prendre conscience des patterns relationnels dans lesquels elle était enfermée, spécialement en relation avec l'autorité. Dans ce cas-ci, j'ai surtout fait figure de celui qui n'allait pas reculer devant la

laisser porter par le groupe. On est obligé de se positionner. Chacun est à son stade, chacun est unique. » Dans le cours sur les mass-médias, elle avait en outre exprimé sa crainte d'être en dehors du *mainstream* et comment le processus d'uniformisation culturelle était une fatalité à laquelle il fallait se résoudre. Quelle ironie qu'elle se soit ainsi retrouvée en psychosociologie, plongée sans le vouloir dans *la (sa) Résistance...*!

Difficile à présent de faire un retour sur tous les témoignages individuels qui m'ont été offerts. Difficile de les regrouper sans entamer leur profonde originalité, leur expression d'une expérience singulière. Un thème les relie presque tous: le renouvellement du rapport au monde, et en particulier au langage. En relisant les témoignages, je me rends compte qu'il y a beaucoup plus de personnes que je le croyais qui ont fait l'expérience de ce que cela signifie « être-au-monde ». De quelle manière pourrais-je vous amener à la rencontre de ce *là* où il n'y a qu'eux qui aient pu s'y rendre (écho à la dernière phrase de la section « Il était une fois dans l'est... », chapitre 5 « Introduction ») ? « Que taire? » afin que le dialogue de formation qui s'est engagé entre eux et moi ne cesse jamais de résonner dans tout mon être? En guise de conclusion à ce mémoire où j'ai déjà tant investi, j'offre, sur fond de silence, ces quelques extraits des entretiens individuels : qu'entre ces lignes, fatalement fragmentaires et profondément insuffisantes, puisse résonner tout ce qui ne pourra jamais être retranscrit, la puissance d'un monde dont nous avons ensemble pris la mesure, le temps d'une co-formation...

Tant que tu ne poursuis et ne saisis que ce que tu as toi-même  
lancé, tout n'est qu'habileté et gain futile;  
c'est seulement si tu deviens soudain celui qui saisit la balle  
qu'une éternelle compagne de jeu t'a lancée,  
à toi seul, au cœur de ton être, en un juste élan,  
en l'une de ces arches des grands ponts de Dieu,  
*c'est alors seulement que pouvoir-saisir est puissance,*  
*non pas la tienne mais celle d'un monde.* (Rainer Maria Rilke)

---

violence (aveugle) de ses comportements inconscients, ce qui n'a pas manqué de la confronter, de la « blesser », et peut-être bien, oui, de la « guérir ».

**A. :**

« Si tu cherches à comprendre l'individu que tu portes en toi, tu restes seul dans ta superficialité; mais si tu te partages en laissant résonner le monde en toi, tu saisis la puissance de ce monde qui t'éclairera.

Si tu utilises ton plus profond pour te saisir, tu saisis une partie du monde qui t'a construit. Si tu laisses résonner cette partie en toi, tu laisses la place au monde de vivre un peu plus. Laisser la force au monde de prendre place, effacer son individualité: faire un peu le deuil de soi pour laisser transparaître le monde en soi. »

« Je sentais que j'avais de la place dans le cours pour laisser vivre mes crises existentielles. Tu étais apaisant. Ça m'a aidé à écrire. »

**B :**

« Ce que ce poème m'inspire, c'est que tant que tu resteras dans un mode de narcissisme envers toi-même, tant que tu ne seras aspiré que par toi, tu ne verras pas le monde qui peut s'ouvrir à toi. Ce cours m'a permis d'être congruente avec mes idées, et m'a permis aussi d'exprimer mes idées d'une manière confiante et sincère. En fait, ce cours m'a aidé à atteindre un brin d'authenticité dans mon quotidien. Je suis maintenant plus à même d'être consciente des instants de lucidité qui viennent comme un éclair me foudroyer dans la vie de tous les jours. Ce cours, par le biais de lectures très pertinentes, m'a aidé à entrer en moi sans nécessairement tomber dans le narcissisme. Face au cours de cette session, je dis merci. Oui un merci sincèrement authentique. Parce que ce cours m'a aidé. Aidé à devenir un peu plus moi-même et m'a amené à voir le plus grand que moi qui est en NOUS-mêmes. Je me suis surprise à me voir aussi investie dans mes textes! Un petit brin d'épanouissement! Merci!! »

**C:**

« Il m'arrive à présent d'écouter les gens et de me dire que si je parlais, ce serait de trop. J'ai à ce moment l'impression que ces gens ont tous plus à dire que moi, que j'ai plus à gagner à écouter qu'à parler. »

« Quand tu fais des jeux de mots avec « uni-vers-toi » ou « comment-taire », je réalise que sans en avoir pris conscience pleinement, j'avais moi aussi commencé à donner une autre vie à des mots ou expressions, j'avais donné une profondeur à la parole et je m'étais ouvert à une autre dimension. Bref, je ne veux pas trop sonner ésotérique, mais plus j'écoute chaque mot, plus j'en découvre le sens, plus la parole devient profonde, plus elle me parle, plus je deviens uni vers mon interlocuteur et de plus en plus maintenant, *chaque jour est davantage peuplé de discussions auxquelles j'ai l'impression de vraiment participer*, et ce, même si je ne parle pas. »

« J'ai appris à écouter au-delà des mots, écouter au-delà de ce que je pense comprendre... »

« Les textes ont pris vie: et pour la première fois en écrivant, j'ai eu l'impression de ne pas être seul... » « Les jeux de mots m'ont ouvert à une autre dimension... »

**D:**

« J'ai pris conscience du contact avec l'écrivain, je réalise que je suis en communication directe avec un gars qui est mort depuis x ans. » « La philo, c'est très concret, ça m'ouvre un nouvel espace intemporel, une possibilité de renouvellement de mon rapport au monde. Ça me permet de raffiner mon engagement social. »

**E:**

« Je suis fasciné par le pouvoir des mots, l'appartenance sociale qui se reflète dans l'usage de certains mots. Je me suis rendue compte que je suis gênée de parler dans ma belle-famille, ils parlent tous très bien (...) le même mot dans ma famille et dans ma belle-famille n'a pas du tout le même impact... »

**F:**

« Je me plains moins dans ma vie, je me laisse davantage imprégner avant de porter des jugements. Le cours m'a aidé à être plus ouverte. »

**G:**

« Après avoir découvert la profondeur cachée de la chanson “Tu m’aimes-tu?”, je n’écouterai plus les paroles des chansons de la même façon. »

**H:**

« J’ai l’impression de sortir de la marge, ma pensée est renforcée. Je ressens le besoin de me confronter à d’autres mondes, d’autres communautés. Je comprends mieux pourquoi je ressens ça... »

**I.**

« Tu m’as dépoussiérée, tu m’as aidée à retrouver la I. de jadis, tu as rallumé ma flamme romantique, tu as apporté un éclairage nouveau sur ma vie et tu m’as incitée à un travail qui m’a fait renaître. J’ai fait plusieurs thérapies, mais les thérapeutes ne me comprenaient pas. Tu m’as aidée à renouer avec ma relation intime à la littérature arabe, qui était restée lettre morte depuis mon arrivée ici (...) j’ai redécouvert le fond de moi-même, idéaliste, imaginative, romantique. PURE. »

## CONCLUSION

La réflexion et la pratique que j'ai développées autour de la question de la formation du sujet éthique arrivent maintenant à terme, pour les besoins de ce mémoire à tout le moins. En posant la question « que taire? », nous avons tenté de dégager une voie alternative à la logique de l'ex-pression de soi, telle que mise en œuvre au sein du discours thérapeutique contemporain. L'exploration de la métaphore du « faire œuvre de soi », avec l'aide de la pensée chinoise et de l'herméneutique, nous aura amené à revisiter notre manière de nous décrire nous-mêmes, pour ainsi nous offrir de nouvelles possibilités d'habiter ce monde. J'espère être parvenu à donner ne serait-ce qu'un aperçu de comment ma réflexion sur la formation du sujet éthique s'est effectivement incarnée dans une manière viable d'être-au-monde et dans une pratique de formation adaptée et cohérente.

Le rapport du langage au silence aura traversé l'ensemble de ce travail, sur fond de la recherche d'une possibilité de justesse dans l'expression de nos vies. Cette possibilité de justesse vers laquelle pointe sans faillir la question « que taire? », elle s'est découverte dans ce travail à la frontière de l'éthique et de l'esthétique. « Que taire? » nous amène au lieu de rencontre entre l'art et la vie. En définitive, elle permet de renouveler complètement la question de l'art de vivre. Cet art de vivre ne se limite pas à une simple « esthétique de l'existence » : dans notre tentative pour identifier la teneur du style de notre être-au-monde et ses implications à l'égard d'une appartenance à une communauté, en cherchant en somme à rendre compte du style inhérent à toute production éthique, nous avons, je l'espère, dégagé un espace pour penser l'art dans sa relation à l'éthopoïétique, – l'art comme source de normativité éthique.

Tel est l'horizon de pensée qui s'ouvre maintenant à moi. En écrivant cette conclusion, quelque chose s'installe, quelque chose comme la nouvelle orientation que prendra mes

travaux de recherche pour les années à venir. Tout se passe comme si maintenant que ma réflexion sur la formation du sujet éthique arrivait à son terme, je m'en trouvais violemment expulsé; comme si ce projet de recherche me commandait à présent d'aller éprouver mon « achèvement » momentané dans un nouveau contexte. Au sortir de ces deux années de formation auprès de la communauté psychosociale de Rimouski, années où j'aurai, je l'espère de tout coeur, appris à habiter ce monde d'une manière qui soit plus riche et plus viable, je ressens de manière impérieuse – le besoin irrésistible d'un nouveau défi, « l'exigence de sortir au dehors ». N'est-ce pas là le premier signe d'une nouvelle santé?

## BIBLIOGRAPHIE

Agamben, Giorgio. 1999. « Pour une biopolitique mineure », in Vacarme, Décembre, entrevue réalisée par Stanley Grelet et Mathieu Potte-Bonneville.

\_\_\_\_\_. 1990. La communauté qui vient. Seuil : Paris.

Austin, J.L. 1970. Quand dire, c'est faire. Seuil : Paris.

Bakhtine, Mikhaïl. 1984. Esthétique de la création verbale. Traduit du russe par Alfreda Couturier. Gallimard: Paris.

Baricco, Alessandro. 1998. Océan mer. Paris: Gallimard.

Bataille, Georges. 1988. Œuvres complètes, vol. XI. Paris: Gallimard.

Baumans, Zygmunt. 1989. Modernity and the Holocaust. Cornell University Press.

Blanchot, Maurice. 1955. L'espace littéraire, Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1980. L'écriture du désastre, Paris: Gallimard.

Bruckner, Pascal. 2000. L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur. Paris: Grasset.

Catani, Maurizio. 1983. Individualisme et autobiographie en Occident. Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles.

Char, René. 1965. Préface de Rimbaud. Paris : Gallimard, collection Folio classique.

Cheng, Anne. 1997. Histoire de la pensée chinoise. Paris : Seuil.

Cheng, François. 2002. Le dialogue. Paris : Desclée de Brouwer.

\_\_\_\_\_. 1996. L'écriture poétique chinoise. Paris : Seuil (1977 pour la première édition).

Confucius. 1987. Les entretiens de Confucius, traduction de Pierre Ryckmans. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1981. Les entretiens de Confucius, traduction de Anne Cheng. Paris : Seuil.

Cowan, Jane K.; Dembour, Marie-Bénédicte; Wilson, Richard A. 2001. Culture and Rights: anthropological perspectives. Cambridge : Cambridge University Press.

Dewey, J. 1958. Experience and nature. New York: Dover.

Drury, M.C. 1981. « Some notes on conversations with Wittgenstein ». In : Rhees, R. Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections. Oxford: B. Blackwell.

Épicure. 1993. La philosophie comme thérapie de l'âme, traduction de A.-J Voelke. Paris : Editions du Cerf.

Faure, Pierre; Javary, Cyrille J-D. 2003. Yi-Jing. Le livre des changements. Paris : Albin Michel.

Foucault, Michel. 2001. L'herméneutique du sujet. Paris: Gallimard-Seuil.

\_\_\_\_\_. 1984. Histoire de la sexualité III: le souci de soi. Paris : Gallimard.

Gadamer, Hans-Georg. 2002. Les chemins de Heidegger. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 2000. Nietzsche l'antipode, traduit de l'allemand par Cristophe David. Paris : Éditions Allia.

- \_\_\_\_\_. 1996. Vérité et méthode. Paris : Seuil.
- Gimonet, J.-C. 1984. Alternance et relations humaines. Maurecourt : Éditions universitaires UMFREO.
- Granger, Gilles-Gaston. 1988. Essai d'une philosophie du style Paris : éditions Odile Jacob (1968 pour la première édition).
- Habermas, Jürgen, 1971. Toward a Rational Society, traduit par J.J. Shapiro. Londres : Éditions Heinemann.
- Hansens, Chad. 2001. « Metaphysical and Moral Transcendence in Chinese Thought ». In : Two roads to Wisdom? Chinese and Analytic philosophical traditions, sous la direction de Bo mou. Chicago: Caus Publishing company.
- Heidegger, Martin. 1972. Nietzsche, traduction de Pierre Klossowski. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1966. « Lettres sur l'humanisme ». Questions III, Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1962. « L'origine de l'œuvre d'art ». In : Chemins qui ne mènent nulle part. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1958. Essais et conférences Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1958. Hölderlin y la esencia de la poesia, traduction de Samuel Ramos. Madrid.
- Huainan zi, Sous la direction de Charles LeBlanc. 2003. Paris : Gallimard, collection La pléiade.
- Jaccard, Roland. 1978. L'exil intérieur. Paris : Seuil.
- Jullien, François. 1998. Le sage est sans idée. Paris : Seuil.

\_\_\_\_\_. 1995. Le détour et l'accès. Paris : Grasset.

\_\_\_\_\_. 1995. Dialogue sur la morale. Paris : Grasset.

Kant, Immanuel. 1985. Fondements de la métaphysique des mœurs. Paris : Gallimard.

Kierkegaard, Soren. 1993. « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité ». In : Ou bien... ou bien. Paris : Robert Laffont.

Klee, Paul. 1968. Théorie de l'art moderne. Genève : Denoël-Gonthier.

Klossowski, Pierre. 1963. Un si funeste désir. Paris : Gallimard.

Lang, Berel. 1990. Act and Idea in the Nazi Genocide. Chicago: University of Chicago Press.

Laozi. 1967. Tao-Tö-King. Traduit du chinois par Liou Kia-hway. Paris : Gallimard.

Larrosa, Jorge. 1998. Apprendre et être. Paris : ESF éditeur.

Le nuage d'inconnance, traduit de l'anglais par Armel Guerne. 1977. Paris : Seuil.

Leys, Simon. 2004. « Éthique et esthétique, la leçon chinoise ». In : Magazine Littéraire. La Chine: de Confucius à Gao Xingjian, N. 429, mars.

Lopez Petit, Santiago. 2003. El infinito y la nada. Barcelone: Edicions Bellaterra.

Liotard, Jean-François. 1967. La phénoménologie. Paris : PUF.

Merleau-Ponty, Maurice. 1960. Éloge de la philosophie. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1945. Phénoménologie de la perception. Paris : Gallimard.

Montaigne. 1979. Essais III. Paris : Gallimard.

- Murphy, John P. 1997. Il pragmatismo, traduction de Alessandro Pagnini. Bologne : éditions Il mulino.
- Needham, Joseph. 1974. La tradition scientifique chinoise. Paris : éditions Hermann.
- Nietzsche, Friedrich. 1993. Œuvres complètes. Paris : Robert Laffont.
- Onfray, Michel. 1993. La sculpture de soi. Paris : Grasset.
- Platon. 1967. Protagoras, traduction de Emile Chambry. Paris: GF-Flammarion.
- Pradier, J-M. 1999. « La perception ethnoscénologique ». Les périphériques vous parlent, no 12.
- Proust, Marcel. 1990. Le temps retrouvé. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1954. Du côté des Guermantes. Paris : Gallimard.
- Reiff, Philippe. 1966. The Triumph of the Therapeutic. New York: Norton.
- Ricoeur, Paul. 1990. Soi-même comme un autre. Paris: Seuil.
- Rimbaud, Arthur. 1999. "Lettres du voyant". In: Rimbaud. Paris: Gallimard.
- Rorty, Richard. 1995. Essais sur Heidegger et autres écrits. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture, <http://www.stanford.edu/~rrorty/> (site personnel de l'auteur).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1964. Émile. Paris : Garnier.
- Roustang, François. 2001. La fin de la plainte. Paris : Odile Jacob.
- Safranski, Rüdiger. 1996. Heidegger et son temps. Paris : Grasset.

- Sidoun, Paul. 2004. Guérir... mais de quoi?. Paris : Éditions Autrement, collections Mutations.
- Sloterdijk, Peter. 2001. Essai d'intoxication volontaire. Paris : Hachette Littératures.
- \_\_\_\_\_. 1999. Règles pour le parc humain. Paris.Éditions Mille et une nuits.
- Sloterdijk, Peter. 1999. « La révolution pluralisée », entretien recueilli par Arnaud Spire. Regards, décembre.
- Spitzer, Leo. 1970. Études de style. Paris : Gallimard.
- Svevo, Italo. 1958 (pour l'édition française). La conscience de Zéno. Paris : Gallimard.
- Taylor, Charles. 1998. Les sources du moi. Montréal : Boréal.
- \_\_\_\_\_. 1997. La liberté des modernes. Paris: P.U.F.
- Todorov, Tzvetan. 1982. La conquête de l'Amérique. Paris : Seuil.
- Valéry, Paul. 1957. Introduction à la méthode de Léonard de Vinci. Paris: Gallimard.
- Vandermeersch, Léon. 1980. Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque, t. II. Paris : École française d'Extrême-Orient.
- Varela, Francisco. 1996. Quel savoir pour l'éthique? Paris : Editions la Découverte.
- Wittgenstein, Ludwig. 1992. Leçons et conversations, présentation de Christiane Chauviré. Paris : Gallimard.