

RÉFLEXIONS SUR LE BONHEUR

THOMAS DE KONINCK*

Comment donner tort à Pascal lorsqu'il écrit : «Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. [...] C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre» (*Pensées*, Brunschvicg, 425; Lafuma, 148).

En d'autres termes, même nos suicidés recherchent le bonheur, jusqu'en leur autodestruction. Voilà bien une contradiction au moins apparente, puisqu'ils abolissent du même coup tous leurs possibles. Car il reste toujours l'imprévisible de la vie. «Nul ne sait quelle rencontre il fera demain ou après-demain, qui bouleversera peut-être sa vie s'il se laisse rencontrer»¹.

Cela étant dit, qu'est-ce donc, dès lors, que ce bonheur que l'on cherche ainsi jusqu'au désespoir?

Question redoutable, qu'on préfère trop souvent éviter. «Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser», remarquait encore Pascal (*Pensées*, B 168; L 134). C'est, insistait-il, que «...

* Président de l'Association canadienne de philosophie; Élu à l'Académie des Lettres et Sciences Humaines de la Société Royale du Canada; Prix d'excellence en enseignement de l'Université Laval; Titulaire de la Chaire d'enseignement et de recherche «La philosophie dans le monde actuel»; Nommé Membre de l'Ordre du Canada.

¹ Lytta Basset, *La joie imprenable*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 17.

Nonobstant ces misères, [l'être humain] veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être; mais comment s'y prendra-t-il?» (B 169; L 133). Comme s'il avait pressenti notre actuel Mac World (Benjamin Barber), il ajoutait : «La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement [...]» (B 171; L 414).

Avec humour et brio, Milan Kundera considère comme «la plus grande découverte d'un siècle si fier de sa raison scientifique» celle que fit Flaubert de la bêtise; «la bêtise ne s'efface pas devant la science, la technique, le progrès, la modernité, au contraire, avec le progrès, elle progresse elle aussi». Sa figure est aujourd'hui celle de la «non-pensée des idées reçues» dont le flot est programmé sur ordinateurs, propagé par les mass médias². À vous de voir si ce jugement est trop sévère. Mais n'y a-t-il pas, de toute manière, lieu de s'interroger face à la joyeuse niaiserie et la violence verbale qui font le pain de certains de nos médias, et de poser à neuf la question : pourquoi cette fuite de soi dans le divertissement le plus insignifiant possible?

La question la plus redoutable, cependant, est bien plutôt la suivante. Tout être humain doit affronter maintes vicissitudes jusqu'à l'épreuve de la mort. La question fondamentale qui se pose à nous tous et toutes est donc de savoir comment être heureux même dans le malheur. Notre propre malheur, certes, à commencer par le pire de tous, notre mort à venir, mais également la souffrance d'autrui. Comment être heureux quand le monde va si mal?

Permettez-moi enfin une troisième remarque initiale. Il y a des formes de tristesse qui appellent la plus vive compassion. Ainsi celle que suscite la perte d'un être très cher. Mais il est d'autres tristesses qui agissent comme un poison, à commencer par la pire

² Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986; «Folio», 1995, p. 195-197.

d'entre elles, la paresse, qu'on a défini avec justesse : «tristesse devant la difficulté du bien».

«Le bonheur suppose sans doute toujours quelque inquiétude, quelque passion, une pointe de douleur qui nous éveille à nous-même, écrivait le philosophe Alain [...] L'homme qui ne fait rien n'aime rien». Il remarque en outre qu'«il n'est pas difficile d'être malheureux ou mécontent; il suffit de s'asseoir, comme fait un prince qui attend qu'on l'amuse; ce regard qui guette et pèse le bonheur comme une denrée jette sur toutes choses la couleur de l'ennui. [...] L'on ne peut distraire ceux qui s'ennuient d'eux-mêmes». Et enfin : «[...] L'égoïste est triste parce qu'il attend le bonheur; même sans aucun de ces petits malheurs qui ne manquent guère, l'ennui vient; c'est donc la loi d'ennui et de malheur que l'égoïste impose à ceux qui l'aiment ou qui le craignent. Au contraire, la bonne humeur a quelque chose de généreux; elle donne plutôt qu'elle ne reçoit»³.

Nous venons d'entrevoir, en somme, trois questions : 1/ *Qu'est-ce que la vie heureuse?* 2/ *À quelles conditions le bonheur personnel?* 3/ *Qu'en est-il du bonheur des autres?* Pour tenter d'y répondre, mon exposé se divisera en cinq étapes.

I- Qu'est-ce que le bonheur, ou la vie heureuse?

«Est heureux qui a tout ce qu'il <ou elle> veut» (Saint Augustin, *De Trinitate* XIII, 5). «Est heureux qui se réjouit de son existence même» (Hegel, *Glockner* 11, p. 56). Nous retrouvons en de tels propos ce qui semble universellement reconnu, à savoir que nous recherchons le bonheur toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose, ce qui explique pourquoi on a vite fait de constater que l'argent, lequel a si manifestement la nature d'un moyen, ou même le pouvoir, qui a, lui, si manifestement la nature d'un commencement – oui, le pouvoir, mais pour faire quoi au juste?

³ Alain, *Propos* I, Paris. Gallimard, Pléiade, 1956; respectivement, p. 28; 472; 479.

– ne résistent jamais à l’analyse critique. Beaucoup plus plausibles sont les honneurs, le plaisir, l’intelligence, car ils sont désirables pour eux-mêmes, mais il reste que nous les choisissons en vue du bonheur et non le bonheur en vue d’eux.

Tel est dès longtemps le constat des sages. Ce qui toutefois disqualifie en outre les honneurs et les plaisirs, me semble-t-il, est qu’ils dégénèrent trop facilement en «drogues». Or les drogues asservissent. C’est très clair s’agissant des drogues au sens premier du terme, puisqu’elles emprisonnent rapidement leurs victimes dans des enfers. Inutile d’y insister ici, chacun le sait, en principe. Mais il y a bien d’autres dépendances fatales qui rendent prisonniers : d’illusoires richesses, par exemple, ou des jeux abrutissants. On dit avec raison d’une habitude dont on ne peut plus se passer : «c’est sa drogue». Cela revient à dire que telle personne est conditionnée de telle sorte qu’elle pense ne plus pouvoir agir autrement. Elle appartient à sa drogue plutôt qu’à elle-même. Elle n’est plus libre, elle est prisonnière d’une misère aliénante, mortelle.

On l’entrevoit déjà, liberté et bonheur semblent aller essentiellement de pair.

Je reprends dès lors ma question : où trouver le bonheur?

Socrate s’adressant aux Athéniens qui le condamneront à mort, s’offre comme un premier guide. «Il me semble que le dieu a adjoint à la cité quelqu’un comme moi afin que je ne cesse de vous réveiller [...].Mais vous, probablement irrités comme ceux que l’on réveille alors qu’ils s’étaient assoupis, vous écouterez peut-être Anytos et me mettrez facilement à mort [...].Vous pourriez ensuite passer tout le reste de votre vie à sommeiller. A moins que le dieu, ayant soin de vous, ne vous envoie quelqu’un d’autre»⁴.

Bien avant Socrate, Héraclite reprochait déjà à la plupart des humains de mener «tout éveillés, une vie de dormeurs». «Ce qu’ils

⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 30e-31 a, trad. Frédéric Têtu et Bernard Boulet.

font éveillés leur échappe [déclare le fragment 1], tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant» (DK 22 B 1). Le fragment 89 ajoute la précision suivante: «Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier» (DK 22 B 89).

Le sommeil est nécessaire et peut être fort agréable, mais personne ne souhaiterait vraiment dormir tout le temps. Personne ne souhaiterait non plus se trouver constamment hors de son bon sens, dément ou sot. Peu sans doute, aussi bien, souhaiteraient, au moins consciemment, être ce «mort-vivant» dont parlait Einstein dans les termes que voici: «J'éprouve l'émotion la plus forte devant le mystère de la vie. Ce sentiment fonde le beau et le vrai, il suscite l'art et la science. Si quelqu'un ne connaît pas cette sensation ou ne peut plus ressentir étonnement ou surprise, il est un mort-vivant et ses yeux sont désormais aveugles». ⁵

Ces trois contraires de la vie — la folie, le sommeil et la mort — sont les trois contraires de la vie heureuse, remarquait Aristote en son *Protreptique*. Car «pour nous, vivre, c'est être éveillé». Ce thème de l'éveil est central également dans les sagesse orientales. «Bodhi» signifie «éveil», et «Bouddha» «l'Éveillé». Le non-réveil et l'ignorance vont de pair. Mâyâ, qui signifie littéralement «illusion, tromperie, apparence», est un principe universel de la philosophie du Vedânta.

Ludwig Wittgenstein ne dit rien d'autre de nos jours, encore qu'en des termes différents: «Les aspects des choses les plus importants pour nous sont cachés en vertu de leur simplicité et de leur familiarité. (On est incapable de remarquer quelque chose, parce qu'on l'a toujours sous les yeux.) Les véritables fondements de sa recherche ne frappent pas du tout l'être humain. À moins que ce fait-là ne l'ait une fois frappé. Et cela signifie: que nous manquons

⁵ Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, «Champs», 1979, p. 10.

d'être frappés par ce qui, une fois vu, est le plus frappant et le plus puissant» (*Philosophical Investigations*, I, 129).

L'idée suggérée est par conséquent que l'être humain n'a pas proprement vécu sa vie, sa liberté, tant qu'il ne s'est interrogé, étonné, émerveillé — ou éveillé tout simplement: c'est la même chose. Une vie sans éveil ne vaut pas la peine d'être vécue. En déclarant que la plupart des humains sont malheureusement endormis en plein jour, Héraclite avance qu'ils ne sont pas dans la réalité.

Comme le marque à juste titre Robert Spaemann, à la question «que voulons-nous véritablement et au fond», la réponse semble donc bien être : «Nous *voulons* en effet la réalité. Nous ne voulons pas, si toutefois nous ne sommes ni malades ni dépendants, une euphorie illusoire, mais un bonheur qui repose sur un contact avec la réalité effective». Spaemann observe, de plus : «Il est remarquable que, alors que nous nous trouvons dans des états physiques de plaisir, nous pouvons nous trouver en même temps dans une humeur générale dépressive. Et qu'à l'inverse nous pouvons vivre dans une joie intense tout en éprouvant dans le même temps une douleur physique, à supposer que cette douleur ne soit pas intense au point d'absorber toute notre attention. [...] Le dépressif n'a rien à faire du plaisir; mais celui qui se réjouit -- se réjouit».

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

la formation (*Herausbildung*) d'intérêts objectifs, la perception du contenu de valeur de la réalité effective, est un élément essentiel de la vie accomplie»⁶.

«[...] Le bonheur que l'on se fait ne trompe point [écrivait encore Alain]. C'est apprendre, et l'on apprend toujours. Plus on sait, et plus on est capable d'apprendre. [...] Le signe du progrès véritable en toute action est le plaisir qu'on sait y prendre. D'où l'on voit que le travail est la seule chose délicieuse, et qui suffit. J'entends le travail libre, effet de puissance à la fois et source de puissance. Encore une fois, non point subir, mais agir. [...] Ce plaisir est dans tout métier, car l'ouvrier invente et apprend toujours»⁷.

Peut-être est-ce là ce qu'entendaient les sages antiques et modernes qui ont soutenu que le bonheur est lié avant tout à une forme ou l'autre de contemplation; cette dernière n'ayant rien de statique, s'avérant bien plutôt dynamisme pur, celui de la vie incessante de l'esprit, comparable au feu et à la lumière. Les études, l'activité de penser, d'apprendre, la recherche du beau, ouvrent à la réalité, dilatent et réchauffent, comme l'amour quand il est authentique, animées par ce «désir éperdu de clarté» dont a si bien parlé Albert Camus.

II- Le lieu de l'humain

Mais il faut aller plus avant.

Dans son roman, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Milan Kundera faisait ressortir de façon émouvante le contraste entre la «légèreté de l'être», c'est-à-dire la frivolité systématique, et la pesanteur qui survit dans le cœur humain, la pesanteur de l'amour et de la fidélité, de la compassion, de la conscience d'avoir à mourir. Il démontrait que le côté officiel de la société dans les pays d'Europe

⁶ Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robilliard, Paris, Flammarion, «Champs», 1999, p. 42-45.

⁷ Alain, *Propos I*, p. 636.

de l'Est avant 1989 était tout entier du kitsch, cependant que son vrai visage était d'un cynisme achevé. Le socialisme obligatoire avait rendu fausses, et dans la vie et dans l'art, la pesanteur et la responsabilité dans nos vies, et en avait fait du kitsch.

À quoi veux-je en venir? Je ne citerai que quelques phrases: «Au royaume du kitsch totalitaire, les réponses sont données d'avance et excluent toute question nouvelle. Il en découle que le véritable adversaire du kitsch totalitaire, c'est l'homme qui interroge». Or il n'est pas difficile de déceler les ressemblances avec le kitsch équivalent en nos sociétés.

Quand vous êtes bien éveillés, vous discernez, vous voyez plus clair. Toutes les perceptions sont alors plus nettes, vous discernez les contrastes, les oppositions, de même qu'entre la lumière et l'ombre, l'illusion et la réalité. Or le discernement est affaire de vie ou de mort. Cela est manifeste déjà dans l'étymologie des mots que nos langues utilisent pour signifier le discernement, le jugement. Le verbe grec *krinein* (signifiant «séparer», «juger», «décider»), d'où dérivent «critique», «critère», et le reste, renvoie d'abord à une fonction physiologique des plus fondamentales, celle d'éliminer de l'organisme les substances nocives: si nos reins cessent de «critiquer», nous mourons. Le verbe latin *cernere*, contenu dans le mot «discernement», obéit au même schème de significations: il s'agit de séparer le bon du mauvais à tous les niveaux. *Excrementum* a la même racine; la juste perception de cela chez Kundera est tout à fait remarquable: le kitsch «par essence, est la négation absolue» de l'*excrementum*; «au sens littéral comme au sens figuré; le kitsch exclut de son champ de vision tout ce que l'existence humaine a d'essentiellement inacceptable». Or, «s'il n'y a aucune différence entre le noble et le vil [...], l'existence humaine perd ses dimensions et devient d'une insoutenable légèreté». Le «kitsch est un paravent qui dissimule la mort»⁸.

⁸ Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, trad. François Kérel, Paris,

Bref, encore que moins immédiatement apparente, l'intoxication mentale et l'intoxication affective ne sont pas moins mortelles — elles le sont sans doute davantage même, témoin le suicide — que l'intoxication physiologique; à chaque niveau le discernement est bel et bien affaire de vie ou de mort.

Jean Ladrière l'a excellemment rappelé, le mot du grand poète Hölderlin, *Dichterisch wohnt der Mensch*, «c'est poétiquement que l'homme habite», décrit en revanche une réalité éminemment concrète et fondamentale -- dont témoigne à nouveau la sagesse inscrite dans la langue ordinaire. Le fait que nos «habitudes» et nos «habitus» forgent notre «habitat» essentiel, notre caractère même, est bien rendu dans la double étymologie du mot «éthique» (à la fois *ethos*, «habitude, mœurs» et *êthos*, «antre», «demeure», «caractère»), tout comme dans le fragment célèbre d'Héraclite, *êthos anthrôpoi daimôn* (traduction littérale courante : «son caractère est le destin de l'homme»). Cette association au niveau des mots déjà est étonnamment constante et ne se limite pas au grec ou au latin; ainsi en allemand, où les connotations entre *Gewohnheit*, *Wohnung*, *wohnen*, sont aussi évidentes que celles que préservent en français «habitation», «habitat», «habiter», «habitudes», «habitus» et les mots anglais correspondants; *Sittlichkeit* («moralité»), évoque *Sitten* (mœurs), et *Sitte* — relève Hegel -- renvoie à *Sitz*, «siège», «résidence».

Si de grands philosophes ont insisté de la sorte sur ces faits linguistiques récurrents, qui ne seraient autrement que pédanteries, c'est que ces derniers indiquent de manière persistante un aspect fondamental de l'existence humaine: le premier lieu que nous habitons, qu'il nous est impossible de jamais quitter, c'est nous-mêmes. Dire que l'être humain habite «poétiquement», c'est rappeler que la ville de l'enfance n'est pas tant ce lieu concret où nous avons habité que cette seule ville où, toujours, nous habitons, qui est

dans notre imagination et dans notre cœur, peuplée de tous ceux et celles que nous aimons, de ceux et celles aussi qui ont veillé sur nous et qui nous ont quittés, dont le visage s'est effacé mais la présence demeure, et les paroles et le sourire. La ville qui compte pour nous, c'est celle que nous portons en nous, c'est le lieu où l'on a découvert la beauté, l'universel, la fragilité et la puissance de la vie, la fuite du temps, ses promesses, la tristesse, le désenchantement, l'insensé, la joie, l'amour, la vie du sens se construisant dans une approximation permanente.

L'amour précède la raison, dans l'éducation. Le beau également. La formation des personnes commence bien avant l'école. Saint-Exupéry l'a dit mieux que quiconque, sans doute, à la fin de *Terre des hommes*. Si Mozart avait grandi dans un milieu de musique pourrie, même Mozart aurait été assassiné. Un minimum de culture musicale est nécessaire même pour qui a une nature aussi prodigieusement douée que celle de Mozart pour la musique. Or cette observation se transpose dans tous les ordres, voire pour la vie humaine tout entière. Quand dans les jardins naît une rose nouvelle, les jardiniers s'émeuvent, écrit Saint-Exupéry. «On isole la rose, on cultive la rose, on la favorise. Mais il n'est point de jardinier pour les hommes. Mozart enfant sera marqué comme les autres par la machine à emboutir. Mozart fera ses plus hautes joies de musique pourrie, dans la puanteur des cafés-concerts. Mozart est condamné. [...] Ce qui me tourmente, c'est le point de vue du jardinier. (...) C'est un peu, dans chacun de ces hommes, Mozart assassiné»⁹.

L'épanouissement de chacune et chacun dépend profondément de la culture ambiante, qui peut assassiner, le mot n'est pas trop fort, puisqu'il s'agit de ce qui fait sens, donne le goût de vivre une vie humaine, du désir de dépassement, de la soif d'apprendre, de comprendre, de contempler. Il n'y aura pas d'efforts plus tard «sans au fond, au fond de soi, le merveilleux et le miraculeux placé par

⁹ Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1939, «Collection Folio», 1971, p. 181-182.

l'enfance» (Paul Valéry). Si la balourdise qui tue l'émerveillement mérite la pire des malédictions, c'est que sa victime est ce que nous avons chacune et chacun de meilleur, de plus déterminant en nous: le souffle même de vie qui donne sens ou à tout le moins permet d'en chercher un, et qui est l'esprit¹⁰.

III- Culture, éthique et affectivité

Ortega a une belle image – celle du naufrage – pour décrire la vie humaine telle que consciemment vécue, du dedans pour ainsi dire (par opposition à la perspective du botaniste quant à la plante)¹¹. Au moment d'un naufrage, on met de côté tout l'inessentiel, tout le superflu. On vise tout à coup l'essentiel – la vie même.

La conscience du naufrage qui menace constamment toute vie humaine, sur le plan psychologique, spirituel et le reste, autant que sur le plan physique, ramène, elle aussi, à l'essentiel. Le nageur doit *toujours* nager s'il ne veut pas s'engloutir dans les flots. Même s'il est appelé à nager de mieux en mieux, les mouvements qui lui permettent de surnager et d'avancer doivent invariablement revenir au même point de départ. Semblablement, l'amante et l'amant doivent poser sans cesse comme au premier jour la question de leur amour – sans quoi il périt vite. Il en va de même de la prière ; elle est un perpétuel retour à l'origine. Le chercheur doit chaque jour poser à neuf ses questions – sans quoi il périclite, passe vite outre-tombe : selon l'expression d'Einstein que je citais, celle ou celui qui cesse de s'émerveiller est un «mort-vivant». Le point de départ est souvent si vital qu'il s'avère indépassable.

¹⁰ Paul Valéry, *Cahiers II*, édition par Judith Robinson, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1974, p. 1555. Entre huit et treize ans la vie des enfants est empreinte d'émerveillement, observe de son côté Whitehead, qui ajoute: «and cursed be the dullard who destroys wonder» [«maudit soit le balourd qui tue l'émerveillement»] (A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, New York, The Free Press, 1967, p. 32).

¹¹ Cf. José Ortega y Gasset, "Goethe desde dentro" (1932), in *Obras Completas*, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 397 sq.

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

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

Nous pouvons par conséquent pressentir déjà que le défi par excellence, peut-être le plus grand enjeu pour notre société, demeure le *défi éthique*. Cependant ce dernier est lié au bout du compte à l'action singulière concrète, qui est toujours en réalité une création contingente, inédite. D'où la difficulté de la vie éthique, mais aussi sa grandeur. L'agir éthique n'est jamais donné d'avance et n'admet pas de solution toute faite. Au centre de toute réflexion éthique se découvre le caractère ineffable de toute décision morale, dans le maquis de circonstances souvent largement imprévues et imprévisibles, que seuls peuvent assurer un véritable *sens des valeurs* et la clarté des consciences. La problématique éthique vient du désir profond d'une réalisation authentique de soi qu'on a en

charge d'assumer par soi-même, dans son action ou, si on veut, du sens de la responsabilité de l'être qu'on se donne en agissant. Elle vient du poids de la liberté.

Nous nous découvrons ainsi comme des questions pour nous-mêmes, comme des réalités à être, non toutes faites, dont nous portons la responsabilité. Dans les termes de Jean Ladrière, «la médiation la plus significative, la plus décisive, la plus chargée de potentialités et aussi de périls, c'est, pour chaque liberté, celle des autres libertés. Le domaine des relations humaines est, par excellence, quoique non de façon exclusive, le lieu de l'éthique»¹².

Construction du sens, disions-nous. Qu'est-ce que cela signifie ? Non la moindre des constructions est justement celle de la liberté. Le pire des enfermements est d'ordre affectif pour commencer. Or, comme l'a montré Michel Henry, l'affectivité, c'est-à-dire la capacité en chacun d'être affecté, est dans son essence auto-affection, capacité en même temps de «se recevoir, de s'éprouver soi-même, d'être affecté par soi»¹³. Quand je suis triste, je subis ma tristesse, quand je suis joyeux, amoureux, je m'éprouve dans cette joie et en cet amour. Or justement, cette capacité évolue, bien ou mal, est soumise, elle aussi, à un apprentissage. Certes il y a une disposition innée au départ, plus ou moins grande même, comme pour toutes choses, en nous. Mais cette disposition peut être assassinée, de même que Mozart peut être assassiné, que même un talent musical aussi immense que le sien peut être tué dans l'œuf, comme je viens de le rappeler. Car cette disposition, la "sensibilité" même qui nous définit et dont le rôle dans la vie de chacune et chacun est si primordial, au point de la colorer tout entière et de lui donner toute sa saveur, sa vivacité première, il se trouve qu'elle est parfaitement indéterminée au départ, elle aussi.

¹² Jean Ladrière, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur et Québec, Artel-Fides, «Catalyses», 1997, p. 203.

¹³ Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Épiméthée", 1963, 1990, p. 580 et *passim*.

Ce serait, en un mot, une illusion de croire que nos identités personnelles ne se forgeraient qu'en une sorte de monologue solitaire, alors que l'interaction avec d'autres, à coup de dialogues externes et internes, souvent de luttes, est cruciale. La conversation avec tels de nos amis (ou ennemis), avec nos parents certainement, se poursuit en nous jusqu'à la fin de nos vies. Découvrir à quel point la constitution de notre moi intime aura été affectée par de telles relations d'échange précises, spéciales, avec autrui, aide à mieux saisir la portée de l'enracinement dans une culture. L'une des questions majeures posées par l'ethnologie concerne ce que l'on a appelé justement «l'altérité essentielle ou intime», dont les représentations, dans les systèmes qu'étudie l'ethnologie, «en situent la nécessité au cœur même de l'individualité, interdisant du même coup de dissocier la question de l'identité collective de celle de l'identité individuelle»¹⁴.

Ainsi, «les idées qui ont trait à la “vie bonne” ne sont nullement des représentations que l'on évoque comme un devoir abstrait: elles imprègnent l'identité des groupes et des individus au point qu'elles font partie intégrante de la culture ou de la personnalité de chacun» (Habermas). Ce ne sont pas les régimes politiques ni les modes de production qui, les premiers, déterminent l'évolution des sociétés, mais bien la culture. Il n'est, pour s'en convaincre, que de constater à quel point aujourd'hui les nouveaux pouvoirs de la communication restructurent tant l'action politique que la vie sociale, le monde de l'économie que celui de la science même.

Nous existons dans la réciprocité, en particulier dans le langage, figure par excellence de la culture. Mes échanges avec l'autre supposent à la fois altérité et parité, notre égalité et notre liberté dans la parole, traits caractéristiques de la justice. La réflexion contemporaine sur l'autre et sur son visage a mis en relief la dimension d'emblée éthique des rapports proprement humains; à

¹⁴ Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 29-30.

l'instar de la beauté, la «pauvreté essentielle», la vulnérabilité de l'humain en tant que tel, oblige. L'autre qui est là résiste de toute son altérité à sa réduction au même; il n'est pas une illustration de la catégorie d'autrui, il est quelqu'un qui ne s'invente pas, qui est proprement inimaginable.

La toute première condition de la vision et de l'écoute des personnes et des choses est l'affectivité. L'importance extraordinaire, le rôle si déterminant et profond des émotions, des passions, de la dimension affective de l'expérience humaine, nous échappent trop souvent, à nos plus grands dépens. Combien pauvres seraient nos vies sans la variété infinie des tonalités affectives, les nuances multiples que nous vaut à chaque instant notre affectivité. Les états affectifs recèlent des intentions dans leur dynamisme intérieur. L'affectivité concentre notre attention sur les valeurs que l'autre fait naître en nous.

Il y a une découverte émotive de la valeur de telle personne, par exemple, une présence de l'autre dans l'émotion. Mais une présence aussi à soi-même en même temps. La nostalgie en l'absence de l'être aimé, la joie en sa présence, le démontrent. L'amour s'apprend, par l'amour reçu d'abord, qui le premier donne le goût de vivre en donnant sens à l'existence. «C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister», écrivait Sartre, dans une de ses meilleures pages¹⁵. L'amour déclare : «il est bon que tu existes»; la haine cherche au contraire l'exclusion, l'élimination ; elle est aveugle et homicide. Le désir de reconnaissance (*Anerkennung*), si profond en chaque être humain, trouve sa forme la plus parfaite dans le désir d'être aimé et d'aimer en retour.

«Il est toujours difficile d'être heureux; c'est un combat [...]; mais c'est le devoir le plus clair peut-être de ne point se dire vaincu avant d'avoir lutté de toutes ses forces [...] Il faut donc vouloir son

¹⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 439.

bonheur et le faire. Ce que l'on n'a point assez dit, c'est que c'est un devoir aussi envers les autres que d'être heureux [...] Aussi n'y a-t-il rien de plus profond dans l'amour que le serment d'être heureux»¹⁶.

Songez un moment, par contraste, à ce concept du *double bind*, du système de la double contrainte, que nous devons à Gregory Bateson, et qui jette une lumière remarquable sur la schizophrénie. La mère dit à son enfant qu'elle l'aime, mais il sent bien que c'est faux. Que peut-il face à ces deux messages contradictoires? Que signifie pour lui le mot aimer? L'étau semble impossible à esquiver autrement que par un dédoublement schizophrénique.

Ainsi donc, par l'affectivité nous sommes faits dépendants des autres, du monde, exposés, passifs. Cette passivité est à la fois ouverture et dépassement. Le sentiment ne se manifeste pas, en somme, sous la forme d'une représentation, d'une idée, mais plutôt comme une épreuve concrète. Il est toujours et nécessairement tel sentiment particulier -- la joie, telle joie, la tristesse, telle tristesse, la peur, telle peur --, avec par suite une tonalité qui n'est que de lui et qui ne peut se saisir que dans le moment même où on l'éprouve. La tristesse n'est pas, si on veut, le monde, mais une modalité de ma présence à moi-même, où le monde apparaît comme triste d'abord et essentiellement parce que *je suis* triste. Tant et si bien que je me reçois ainsi à tout instant dans ma contingence même. La vie n'est pas présente *devant* nous. Le soi est affectivité, il est possibilité d'être affecté par lui-même. Il s'éprouve dans le sentiment, dans une disposition à subir, à recevoir le monde même. Jamais achevé, le moi est «une suite mélodique d'états affectifs», nullement une sommation d'instant discontinus, mais bien plutôt «un enchaînement fondu, continu» (Jean Ladrière).

¹⁶ Alain, *Propos I*, p. 472-473.

IV- Les Arts

Dans toutes les modalités affectives se découvrent deux tonalités fondamentales: l'angoisse face à la contingence de nos vies, l'imminence en elles de la mort; mais aussi l'exaltation, la joie, devant la promesse qui traverse nos vies: joie de l'esprit (beauté), joie du cœur. Les arts ne cessent de le rappeler ou de le célébrer. De même, le visage se révèle à la manière d'une mélodie, où chaque moment exprime un tout, qui n'est aucunement une addition de parties mais une manifestation progressive de soi. La perception d'une personne est celle d'une présence où se livre la vie même, porteuse de possibilités infinies. Le visage, la mélodie et la vie sont, en d'autres termes, des tous dynamiques. Chaque personne a une «essence», une figure unique, incomparable -- non pas «intelligible», mais «affective». Dans cet ordre d'expérience, «*tout comprendre est affectif*» (Michel Henry).

Les émotions ne sont pas statiques, elles sont des mouvements, des «motions». Le meilleur «traité» des passions est à cet égard la musique. Tristesse, douleurs, angoisses, soucis; sérénité, joie, allégresse, adoration, prière, amour; tous ces mouvements de l'âme renaissent en nous grâce à elle, avec d'infinies nuances; ces dimensions essentielles de notre être intime nous sont en quelque sorte manifestées en leur vie même. Chaque modalité affective s'y exprime d'une manière originale, elle éclaire le rapport obscur de la subjectivité à elle-même en y découvrant les configurations variées de sa présence à elle-même, la gamme et le registre de l'affectivité. Épanchement libre de la passion et de l'imagination qui élève l'âme, en lui permettant de se distancer d'elle-même pour mieux saisir son être le plus profond, en son dynamisme même, la musique est essentielle à la connaissance de soi. Narcisse n'a que faire de la musique.

Le mot *mousikê* évoque le festival des Muses dans la mythologie grecque, signifiant l'inspiration de tous les arts, tous conviés

à la célébration, spécialement le chant poétique. Par tous les arts, mais d'abord par la musique, l'être humain chante l'acceptation amoureuse de la splendeur du monde, de la grâce du don de beauté. La fête, la jubilation, la supplication, l'indicible, l'amour, trouvent en elle une expression qu'ils ne sauraient trouver ailleurs – *cantare amantis est* (saint Augustin). Notre vie concrète en ce monde – la vie humaine, l'histoire individuelle, l'histoire de l'humanité -- est perpétuel devenir en son essence même, croissance et dépérissement à la fois, constamment menacée autant sur le plan spirituel que sur le plan physique. De là ces images si fréquentes, en littérature, du voyage, du naufrage, du cheminement (Ulysse, Don Quichotte, tant d'autres) vers un but souvent obscur au départ mais pouvant donner sens à la démarche, la voie choisie, la «méthode» (*hodos*, «chemin», «voie», est dans *methodos*). Tension et recherche de sens que reflète à merveille la musique.

Ces images et d'autres semblables s'appliquent en outre aux vies diverses (intelligence, imagination, mémoire, affectivité, par exemple) que nous menons parallèlement en notre for intérieur, de manière largement inconsciente, où le discernement se fait souvent insensiblement, mais dont la croissance, l'auto-développement, trouvent une expression unique dans les arts. Tous les arts sont médiateurs de sens, chacun toutefois de manière irremplaçable. Nous sommes ici à l'antipode du divertissement insignifiant, lequel satisfait bien plutôt au premier précepte de toute tyrannie, qui est d'avilir les esprits.

La catharsis de l'humour véritable a l'avantage d'être accessible à tous. Ce dernier implique une saisie de l'ineffable : rien de plus profond à cet égard. Rien de plus réaliste aussi bien, en un sens proche du réalisme des poètes si justement marqué par Robert Louis Stevenson : «Le véritable réalisme, toujours et partout, est celui des poètes : découvrir où réside la joie, et lui donner une voix bien au-delà du chant. Car manquer la joie, c'est tout manquer. Dans la joie des acteurs réside le sens de toute action». Chester-

ton jugeait l'humour plus «divin» même que l'esprit («wit»), du fait qu'il a davantage «le sens des mystères». Il suppose l'humilité, la capacité de rire de soi, de pressentir *autrement* l'énigme de la contingence. Il fait voir, jusque dans le détail de la vie immédiate, l'incongruité de notre condition et présuppose, par conséquent, son dépassement, une perception aiguë de notre étrangeté et des formes variées du non-sens. Comme l'ironie, il «sollicite l'intellection» (Vladimir Jankélévitch), pourrait-on dire, puisqu'il exige la saisie simultanée des contraires, de l'immensité intérieure au regard de la finitude du corps, par exemple. Mais il est plus pénétrant que l'ironie, d'autant qu'il implique une connaissance pratique de soi et l'équilibre de toute la personnalité. Aussi n'est-il point de plus sûr indice de bêtise, mais aussi de fanatisme, de graves déficiences caractérielles, que l'absence d'humour¹⁷.

En un mot, cette dialogique grâce à laquelle l'identité de chacune et chacun de nous s'élabore et se transforme tout au long de l'existence, passe par le langage des arts, des gestes, de l'amour, le partage des joies et des peines. C'est bien ce que veut dire au moins en partie «les hommes habitent» et «habiter poétiquement». Nous nous construisons dans la relation, dans la communication, le *logos* et la culture en ce sens. La nostalgie de ne pouvoir communiquer à fond et authentiquement semble démontrer que nous sommes faits pour communiquer et aimer, ce qui implique de notre part la reconnaissance de l'autre, du différent, de l'irréductible. Mais aussi qu'on ait quelque chose à dire à quelqu'un, quelque chose qui naisse par conséquent de l'intérieur, ce qui suppose à son tour qu'on connaisse sa propre identité, qu'on se comprenne un peu et s'accueille soi-même. Beaucoup de formes de parole ne sont pas une vraie communication parce qu'elles émanent d'un vide – ainsi cette

¹⁷ Robert Louis Stevenson, «Les porteurs de lanterne», in *Essais sur l'art et la fiction*, trad. France-Marie Watkins et Michel Le Bris, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992, p. 58; G. K. Chesterton, «Humour», in *Encyclopaedia Britannica*, 14th Edition, London, 1929, vol. 11, p. 883-885; Vladimir Jankélévitch, *Ironie*, Paris, Flammarion, 1964, coll. «Champs», p. 64.

foison croissante d'informations immédiates et donc médiocres que l'on jette aussitôt, certes, mais qui noient et étouffent les mémoires. La communication implique d'une certaine façon la personne qui communique, le risque de la confiance à autrui, à ce qui échappe. Il n'existe pas une façon de communiquer purement abstraite. L'enfer de la non-communication, de la solitude ainsi entendue, doit faire entrevoir que la communication humaine a une valeur, une signification, un poids bien au-delà de tout ce que l'on imagine, qu'elle est à la fois formidable et fragile, beaucoup plus délicate, riche, constructive (ou destructrice), qu'il n'apparaît à la surface. La véritable communication n'est possible qu'en des communautés humaines concrètes, comme la famille et la nation.

V- Solidarité humaine

Dans *Lettre à un otage* (1943), Antoine de Saint-Exupéry raconte comment au cours d'un reportage sur la guerre civile en Espagne, il a été fait prisonnier par des miliciens anarchistes. L'ennui, l'angoisse et un dégoût profond devant l'absurde de sa situation s'effacèrent à la suite d'un «miracle très discret», suscité pas sa quête d'une cigarette auprès d'un de ses geôliers, en ébauchant un vague sourire. «L'homme s'étira d'abord, passa lentement la main sur son front, leva les yeux dans la direction, non plus de ma cravate, mais de mon visage et, à ma grande stupefaction, ébaucha, lui aussi, un sourire. Ce fut comme le lever du jour. Ce miracle ne dénoua pas le drame, il l'effaça, tout simplement, comme la lumière, l'ombre. Aucun drame n'avait plus eu lieu. Ce miracle ne modifia rien qui fût visible. La mauvaise lampe à pétrole, une table aux papiers épars, les hommes adossés au mur, la couleur des objets, l'odeur, tout persista. Mais toute chose fut transformée dans sa substance même. Ce sourire me délivrait. C'était un signe aussi définitif, aussi évident dans ses conséquences prochaines, aussi irréversible que l'apparition du soleil. Il ouvrait une ère neuve. Rien n'avait changé, tout avait changé. (...) Les hommes non plus n'avaient pas bougé, mais, alors

qu'ils m'apparaissent une seconde plus tôt comme plus éloignés de moi qu'une espèce antédiluvienne, voici qu'ils naissent à une vie proche. J'éprouvais une extraordinaire sensation de présence. C'est bien ça: de présence! Et je sentais ma parenté.»

Plus loin, Saint-Exupéry ajoute : «J'entrai dans leur sourire à tous comme dans un pays neuf et libre. J'entrai dans leur sourire comme autrefois dans le sourire de nos sauveteurs du Sahara. (...) Du sourire des sauveteurs, si j'étais naufragé, du sourire des naufragés, si j'étais sauveteur, je me souviens aussi comme d'une patrie où je me sentais tellement heureux. Le plaisir véritable est plaisir de convive. Le sauvetage n'était que l'occasion de ce plaisir. L'eau n'a point le pouvoir d'enchanter, si elle n'est d'abord cadeau de la bonne volonté des hommes. Les soins accordés au malade, l'accueil offert au proscrit, le pardon même ne valent que grâce au sourire qui éclaire la fête. Nous nous rejoignons dans le sourire au-dessus des langages, des castes, des partis.»¹⁸

Ce que Saint-Exupéry appelle «cette qualité de la joie» révèle la dimension la plus profonde de notre être : par delà les langages, les castes et les partis, par-delà toutes les différences, se découvre une solidarité humaine fondamentale. L'idéal d'une fraternité vraiment universelle, proclamé par les grandes chartes de droits humains, s'impose plus que jamais en raison du processus de mondialisation qui unit de façon croissante le sort de l'économie, de la culture et de la société. Il implique ce que le préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 posait en principe, à savoir «la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables», qui constitue «le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde». Que veut dire «dignité»? Rien de moins que ceci: l'être humain est au-dessus de tout prix. Ce qui

¹⁸ Antoine de Saint-Exupéry, *Lettre à un otage*, IV, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 401-402.

a un prix, rappelait Kant, peut être remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix a une valeur absolue, jamais relative. Tel est le sens de dignité ici. Elle signifie que chaque être humain est unique au monde, qu'il doit être considéré comme une fin, n'est jamais réductible à un moyen, du seul fait qu'il est humain. La reconnaissance de cette exigence est de toute époque. Il est faux qu'elle soit quelque chose d'«occidental», non moins faux qu'elle soit propre aux Lumières. Elle se découvre chez tous les humains, dans toutes les cultures et se précise à mesure que s'affirment les civilisations. La reconnaissance la plus remarquable est celle qu'on y accorde d'emblée aux plus faibles et aux plus démunis, la place centrale de la mansuétude et du respect des pauvres.

Comment surmonter cependant tout ce qui s'oppose à l'émergence des libertés? La médiation du droit est ce qui donne à l'éthique sa figure concrète au sein du politique. Mais pour agir de manière efficace sur la vie sociale, le pouvoir doit se concrétiser dans des institutions, en des décisions, être confié à certains, ce qui le fait retomber dans des pesanteurs d'objectivation et de cho-sification et l'oblige à introduire des opacités qui risquent fort de compromettre sa tâche. C'est là le paradoxe du pouvoir, la source des ambiguïtés du politique. Ce contenu conditionné, rempli de tensions, de contradictions, d'enjeux, de projets, est indépendant de l'horizon éthique d'où le politique tire son sens. Il ne satisfera à cet horizon qu'en portant les relations humaines à un niveau éthique où chacun est véritablement traité comme fin pour chacun des autres. Le plus haut défi du politique est ainsi bel et bien la reconnaissance effective de la dignité de chaque être humain, sans exception. Telle est la norme que chacune et chacun sont appelés à intérioriser.

On peut imaginer, à tort, le bonheur comme quelque chose d'individuel, qui n'a pas besoin des autres, mais nul ne saurait prétendre la même chose à propos de la justice, car «la justice est

politique », ainsi que le remarquait déjà Aristote¹⁹. C'est dire que ce n'est que par le politique que la notion de bien et de mal peut trouver son accomplissement dans une vie partagée. Toutefois la justice doit être ouverte, accessible en permanence. Il n'existe pas de société qui puisse se décrire comme une sorte d'incarnation de la justice accomplie. Une société ne peut être juste qu'en sachant ne jamais se satisfaire du niveau de justice atteint, et en recherchant sans relâche plus de justice. C'est cette visée dynamique, d'une politique sans cesse critique de la réalité présente, et tendue vers des idéaux où chacun puisse se reconnaître, qui s'avère la plus féconde. La justice demeure une tâche à l'horizon d'un futur qu'on ne voit pas, mais que les exigences du présent ne cessent de convoquer.

Les gouvernements doivent s'appliquer à redonner aux humains le «goût de l'avenir», selon l'expression de Tocqueville²⁰. En pareille perspective, leur premier défi est de savoir générer l'enthousiasme qui poussera les jeunes à progresser d'eux-mêmes vers de nouvelles quêtes de sens et de savoir et de nouvelles questions, en n'évitant pas les questions les plus brûlantes, comme celle du sens de la vie elle-même. Il s'agit de rendre la vie de tout être humain digne d'être vécue, à la hauteur de la dignité humaine.

Références

Alain, *Propos I*, p. 636.

Alain, *Propos I*, Paris. Gallimard, Pléiade, 1956; respectivement, p. 28; 472; 479.

ARISTOTE, *Politique*, I, 1253 a 37-38.

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

¹⁹ Cf. Aristote, *Politique*, I, 1253 a 37-38.

²⁰ Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 2e partie, chapitre XVII.

BASSET, Lytta. *La joie imprenable*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 17.

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

EINSTEIN, Albert. *Comment je vois le monde*, trad. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, «Champs», 1979.

HEGEL, Friederich, Glockner 11, p. 56.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Épiméthée", 1963, 1990, p. 580 et *passim*.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1964, coll. «Champs», p. 64.

KUNDERA, Milan. *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986; «Folio», 1995.

KUNDERA, Milan. *L'insoutenable légèreté de l'être*, trad. François Kérel, Paris, Gallimard, 1984, p. 312; 307; 318; 319; 323.

LADRIÈRE, Jean. *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur et Québec, Artel-Fides, «Catalyses», 1997, p. 203.

ORTEGA Y GASSET, José. "Goethe desde dentro" (1932), in *Obras Completas*, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 397 sq.

PASCAL, Blaise. *Pensées*, Brunschvicg, 425; Lafuma, 148.

Philosophical Investigations, I, 129.

PLATON, *Apologie de Socrate*, 30e-31 a, trad. Frédéric Têtu et Bernard Boulet.

SAINT AUGUSTIN. *De Trinitate* XIII, 5.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1939, «Collection Folio», 1971, p. 181-182.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Lettre à un otage*, IV, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 401-402.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 439.

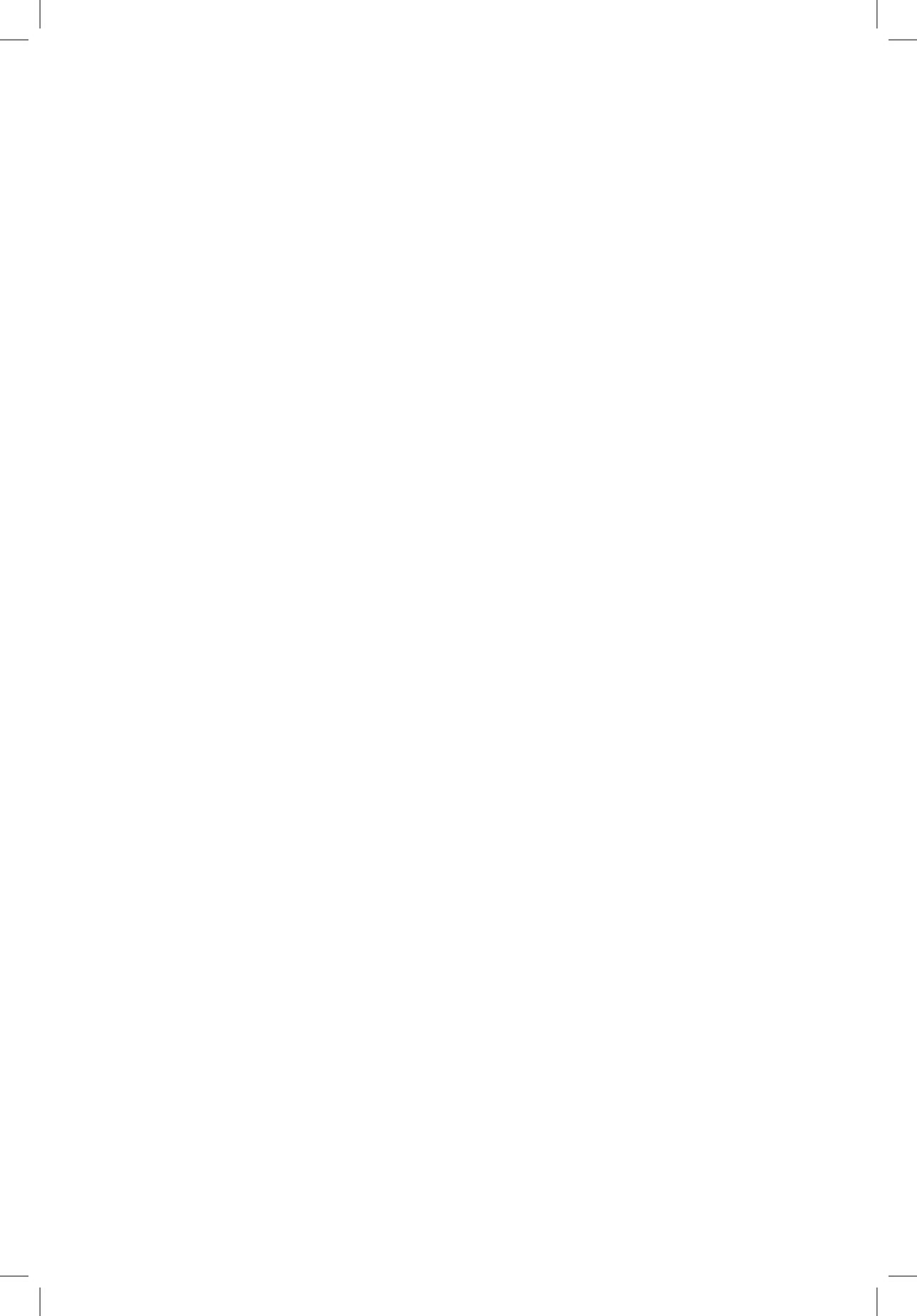
SPAEMANN, Robert. *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robilliard, Paris, Flammarion, «Champs», 1999, p. 42-45.

STEVENSON, Robert Louis. «Les porteurs de lanterne», in *Essais sur l'art et la fiction*, trad. WATKINS, France-Marie Watkins et Michel Le Bris. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992, p. 58.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, II, 2e partie, chapitre XVII.

VALÉRY, Paul. *Cahiers II*, édition par Judith Robinson, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1974, p. 1555. Entre huit et treize ans la vie des enfants est empreinte d'émerveillement, observe de son côté Whitehead, qui ajoute: «and cursed be the dullard who destroys wonder» [«maudit soit le balourd qui tue l'émerveillement»] (A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, New York, The Free Press, 1967, p. 32).







IMPrensa UNIVERSITÁRIA
CENTRO GRÁFICO DA UFMG