

L'espérance a-t-elle encore un avenir ?¹

Quand ils se sont une fois accoutumés à ne plus s'occuper de ce qui doit arriver après la vie, on les voit retomber aisément dans cette indifférence complète et brutale de l'avenir qui n'est que trop conforme à certains instincts de l'espèce humaine. Aussitôt qu'ils ont perdu l'usage de placer leurs principales espérances à long terme, ils sont naturellement portés à vouloir réaliser sans retard leurs moindres désirs, et il semble que du moment où ils désespèrent de vivre une éternité, ils sont disposés à agir comme s'ils ne devaient exister qu'un seul jour².

C'est ainsi qu'Alexis de Tocqueville, en 1840, décrit l'attitude des Américains alors que l'espérance eschatologique chrétienne a été enterrée. Près de deux siècles plus tard, le célèbre généticien français Axel Kahn constate chez ses compatriotes un comportement similaire marqué par l'absence d'espérance quant au progrès annoncé par les Lumières :

Qu'ils soient ouvriers au chômage ou richissimes paysans, ce sont des gens qui partagent la conviction que rien de ce qui se prépare pour l'avenir n'est bon, que le coup d'après sera pour eux. Ils sont coupés du monde, de la réalité, de la rationalité, de l'espoir. Ils n'écoutent plus rien³.

La notion d'espérance, à laquelle on a beaucoup eu recours au XIX^e et durant une partie du XX^e siècle, s'est révélée n'être qu'une illusion pour le sujet post-moderne désenchanté par le rationalisme des Lumières qui lui avait cependant promis l'infinie perfectibilité de l'homme au plan social, intellectuel et moral grâce à l'éducation et à la science. L'espérance des Modernes – décrite à juste titre par le philosophe français Paul Ricœur comme une « laïcisation et [...] une dégradation rationaliste de l'eschatologie chrétienne⁴ » – reposait sur la capacité de la raison à faire advenir au moyen de ses propres forces le salut de l'humanité, un salut circonscrit à la temporalité et à l'horizontalité.

1. Je tiens à remercier tout particulièrement mon épouse Michele M. Schumacher pour ses remarques très pertinentes et ses excellents arguments.

2. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1993, vol. II, 2^e Partie, Chapitre XVII, p. 209.

3. Axel KAHN dans l'article de Flore THOMASSET, « Axel Kahn boucle ses 1 600 km de marche à travers la France », *La Croix*, Paris, 1^{er} août 2013.

4. Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, p. 81.

L'expérience des deux guerres mondiales et des barbaries a conduit l'homme à désespérer de la raison universelle et de la « religion » du progrès, décriée comme une imposture « transcendante » et une escroquerie. On pourrait à juste titre reprendre à cet égard la critique qu'adressait il y a un demi-siècle le philosophe allemand Ernst Bloch à l'encontre de l'espérance chrétienne, n'y voyant qu'une « construction cléricale⁵ », un phantasme religieux et une « consolation de l'au-delà⁶ ». La désillusion quant à l'espérance au plan historique, social et moral – dont l'objectif consistait à se substituer à l'espérance chrétienne et au discours eschatologique – laisse-t-elle dès lors la place au désespoir annoncé par les philosophes de l'absurde et les nihilistes du siècle dernier? Ne faudrait-il pas renoncer une fois pour toutes à toute espérance, qu'elle soit séculière ou chrétienne, au motif que l'espérance serait en réalité un cadeau empoisonné? Pour atteindre le bonheur absolu, le salut auquel depuis toujours l'homme aspire, ne devrait-on pas délaissé le temps long et l'éternité pour se focaliser sur le temps court, le seul présent, par ailleurs maîtrisable, et s'affranchir de tout désir, tout particulièrement celui de futur? Ne faudrait-il pas, comme le proposait le moraliste français Nicolas Sébastien-Roch en 1795, remplacer la formule inscrite sur le portail à l'entrée de l'Enfer de Dante dans *La Divine Comédie*: « Laissez toute espérance, vous qui entrez [en Enfer]⁷ », par « Vous qui entrez ici [au Paradis], laissez toute espérance⁸ ». Autrement dit, si tu veux être heureux, cesse d'espérer, y compris d'espérance chrétienne. Tout discours eschatologique, tant le discours sécularisé que le discours transcendant, serait pure illusion et au bout du compte déshumanisant. Il serait contraire à la dignité humaine.

Après avoir abordé l'illusion née de la croyance à un progrès infini de l'histoire construit sur le refus de l'espérance chrétienne eschatologique, je présenterai deux propositions contemporaines pour ne pas sombrer dans le désespoir. La première défend l'espérance dans la création, grâce à la techno-science, d'un nouvel être humain; la seconde suggère de ne s'intéresser qu'au seul présent et d'abandonner toute espérance. Toutes deux reposent sur une anthropologie

5. Ernst BLOCH, *Le Principe espérance*, traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, Gallimard, Paris, 1976, tome III, p. 344 [*Das Prinzip Hoffnung* dans *Ernst Bloch Werkausgabe*, 16 volumes, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, tome V, p. 1411: « Pfaffen-Konstruktion »].

6. Ernst BLOCH, *Le Principe espérance*, tome II, pp. 82 et 85 [pp. 592 et 596: « Jenseits-Vertröstung »].

7. DANTE, *La Divine Comédie*, traduit par Lucienne Portier, Cerf, Paris, 2010, p. 43: « L'Enfer », Chant III [*La divina commedia*, Accademia della Crusca, Firenze, 2000, p. 11: « Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate »].

8. Nicolas SÉBASTIEN-ROCH, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, préface d'Albert Camus, Gallimard, Paris, 1982, 1999, II (suite des maximes générales), 93, p. 44.

du sujet performant et maître de lui-même – très présent dans l'actuel débat sur la définition de la personne et ses conséquences bioéthiques – et rejettent une anthropologie de la réceptivité et de la vulnérabilité, c'est-à-dire de la dépendance. Elles vont également de pair avec le déplacement de la primauté de la raison vers celle de la liberté comprise dans un sens subjectif. Je terminerai en affirmant qu'un accès privilégié à l'espérance réside dans l'expérience de situations apparemment sans issue, dans lesquelles on est justement tenté de désespérer. Or, telle est la situation du sujet postmoderne enfermé dans une « bulle » qui consiste à maîtriser le présent autant que soi, en accordant une primauté à une liberté qui n'a pas d'autre contrainte que ce qu'elle se choisit. L'expérience de la confrontation à des situations sans issue qui incite à désespérer est paradoxalement celle qui permet de faire éclater cette « bulle » et de s'ouvrir ainsi à une radicale altérité, et donc à l'espérance. Une telle espérance n'est pas de celles que le sujet actualise par ses propres forces, mais de celles qui relèvent du don et dont l'espérance chrétienne eschatologique est l'archétype. Je conclurai en soutenant que l'espérance est l'exemplification d'une vie authentiquement humaine, laquelle se définit aussi bien par l'autonomie que par la réceptivité radicale.

1. L'illusion historique ou le refus du principe espérance

Le sujet moderne est marqué par la mise en œuvre de la méthode cartésienne rationaliste et la vision programmatique de Francis Bacon élaborée dans le but de domestiquer la nature et l'histoire. Refusant d'être soumis à un destin ou à une quelconque providence, encore moins à des lois morales hétéronomes, il se caractérise par la maîtrise de sa destinée personnelle et historique. La pleine réalisation de l'être humain au plan de l'humanité adviendra grâce à la conjonction de la science et de la technique, de la transformation des structures sociales, de l'éducation à la pensée critique et à la moralité. L'homme parviendra à l'aide de ses propres forces – tel est l'objet de l'espérance – à échafauder un monde meilleur dans le cadre de l'histoire: un monde où il sera pleinement libre et où les maux sortis de la boîte de Pandore auront été éradiqués. Parmi ces maux, il faut citer la grande « absente » du monde occidental contemporain, celle que l'on essaie par tous les moyens de nier ou de maîtriser: la mort, l'anti-utopie par excellence.

Se référant explicitement à des penseurs dont « l'opinion est digne de crédit », John Stuart Mill affirme ceci :

Il n'en demeure pas moins que personne, parmi ceux dont l'opinion est digne de crédit, ne doutera que la plupart de ces grands maux peuvent, en eux-mêmes,

être supprimés et que, si les affaires humaines continuent à s'améliorer, ils seront finalement contenus dans des limites étroites⁹.

Et de poursuivre un peu plus loin :

Toutes les grandes causes de la souffrance humaine sont, à un degré élevé et pour certaines presque totalement, susceptibles d'être vaincues par les efforts et les soins des êtres humains¹⁰ [grâce à l'éducation, à la science et à la volonté d'agir].

Cette espérance du sujet moderne connaît une profonde désillusion suite à l'expérience de la barbarie des totalitarismes du siècle dernier, à la démythification de la science sous l'égide d'une épistémologie critique et relativiste, accompagnée d'une méfiance et d'une peur grandissantes à l'encontre de certaines avancées technologiques ayant occasionné une série de catastrophes techniques et climatiques. L'homme postmoderne récuse la capacité de la raison théorique et pratique à s'élever au-dessus du culturel et de l'historique. Simultanément, il réduit de plus en plus la raison au plan de la technique, de la pensée utile et calculatrice, y compris dans le cadre éducationnel, comme l'a admirablement fait remarquer Martha Nussbaum¹¹. Nous nous heurtons à une véritable crise de la rationalité, laquelle entraîne une crise des principes absolus et originaires qui ne se donnent plus à voir, ainsi qu'à un relativisme épistémologique et axiologique, à savoir que les notions de vérité et d'objectivité sont désormais illusoires, comme le sont également les concepts normatifs absolus du bien et du beau. Les transcendants des Anciens ne sont plus que des expressions de la subjectivité, voire tout au plus de l'intersubjectivité. Le sujet postmoderne est marqué par ce que Jean-François Lyotard décrit comme « le déclin des discours universalistes¹² » et « l'incrédulité à l'égard

9. John Stuart MILL, *L'Utilitarisme*, traduit par Catherine Audard et Patrick Thierry, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. 46 [*Utilitarianism*, William Benton Publisher, Chicago, Encyclopædia Britannica, 1978 (22nd printing), pp. 443-476, 452 : « Yet no one whose opinion deserves a moment's consideration can doubt that most of the great positive evils of the world are in themselves removable, and will, if human affairs continue to improve, be in the end reduced within narrow limits. »].

10. *Ibidem*, p. 47 [p. 452 : « All the grand sources, in short, of human suffering are in a great degree, many of them almost entirely, conquerable by human care and effort. »].

11. Voir Martha C. NUSSBAUM, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*, traduit par Solange Chavel, Climats/Flammarion, Paris, 2011 [*Not for Profit. Why Democracy Needs The Humanities*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2010]. Josef PIEPER, *Le Loisir, fondement de la culture*, traduit par Pierre Blanc, Ad Solem, Genève, 2007 [*Muße und Kult*, dans *Werke in acht Bände*, édité par Berthold Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, vol. 6, pp. 1-44].

12. Jean-François LYOTARD, *Le Différent*, Minuit, Paris, 1983, p. 11.

des métarécits¹³ », lesquels donnaient non seulement sens à l'existence humaine, mais aussi et plus particulièrement proposaient une vision de l'avenir, objet de l'espérance, comme c'était le cas pour les « religions sécularisées » promettant l'instauration du « règne de Dieu » sur terre grâce à la seule raison humaine toute-puissante.

Décriant à juste titre la vision rationaliste parce que totalisante, le sujet post-moderne se décentre de la raison de nature quasi « divine » du sujet moderne pour se recentrer néanmoins sur l'autonomie comprise comme indépendance absolue. Ce nouveau centrage du sujet sur lui-même présuppose un renversement anthropologique qui accorde une place prédominante à la volonté, laquelle n'est plus guidée par la raison mue par la connaissance du vrai. Le sujet post-moderne n'est lié par rien d'autre que ce qu'il choisit. Quant au choix, il n'est *a priori* limité par rien : tout est possible ou, pour reprendre l'expression du philosophe français Michel Onfray, « rien n'est obligatoire et tout facultatif¹⁴ » : il n'existe pas de critère objectif de hiérarchisation des choix. Une telle liberté se désengage des horizons de signification en se posant elle-même en dernière instance à l'origine du sens¹⁵. Ne pouvant recevoir le sens que d'elle-même, elle ne saurait concevoir l'existence d'un sens véridique venu d'ailleurs.

La place prépondérante accordée à la liberté apparaît clairement dans le fait que le sujet postmoderne façonne lui-même son identité sans se référer à une quelconque nature humaine – laquelle l'empêcherait d'être libre – de sorte qu'il peut en changer à tout moment sans avoir recours à un ordre symbolique universel préexistant, à une tradition ou bien encore à un héritage¹⁶. Cette culture hors-sol se caractérise par une focalisation sur le présent à l'intérieur duquel, pour reprendre une formulation de George Orwell, « le passé était mort, le futur inimaginable¹⁷ ». Coupé du passé, donc de l'héritage, et privé

13. Jean-François LYOTARD, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 2010, p. 7.

14. Michel ONFRAY, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, Grasset, Paris, 2003, Le Livre de Poche, p. 82. Voir pp. 96s.

15. Voir Charles TAYLOR, *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, traduit par Charlotte Melançon, Seuil, Paris, 1998 [*The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989].

16. Voir Hannah ARENDT, « La Crise de l'éducation », *La Crise de la culture*, traduit par Chantal Veizin, Gallimard, Paris, 1972, pp. 223-252 [“Die Krise in der Erziehung”, in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I* (München/Zürich : Piper, 1994), pp. 255-276 ; traduit en anglais par Jerome Kohn, « The Crisis in Education », in *Between Past and Future*, Penguin Books, New York, 1977, 1993, pp. 173-196].

17. George ORWELL, *1984*, traduit par Amélie Audiberti, Gallimard, Paris, 2011, p. 42 [*1984*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1949, p. 27 : « the past was dead, the future was unimaginable »].

de futur, l'homme vit au présent : « On vit au jour le jour, on vit très vite, on vit de manière très irresponsable : c'est précisément ce que l'on appelle "liberté"¹⁸ », disait un siècle plus tôt Friedrich Nietzsche, se référant au libéralisme et au démocratisme. L'unique « vérité » qui puisse exister pour le sujet est celle qu'il choisit dans le présent autarcique, sans lien avec un passé ou un à-venir. Cette « vérité » peut cependant se muer l'instant d'après en une contre-vérité à condition que le sujet le veuille. Depuis l'effondrement des certitudes, ce dernier se complaît dans l'autoréférence et l'indépendance, étant devenu le seul garant des significations. Le discours de la puissance de transformation du monde est dénué de tout fondement : « Désormais, le lexique de la prise de responsabilité s'étend tel un cliché à tout, des chaussures à l'électricité, et la nostalgie des occasions ratées de réaliser un monde meilleur est exploitée pareillement à un style ; rien n'a dès lors plus d'incidence que de changer de vêtements¹⁹ », note Susan Frank Parsons.

Conscient, d'une part, de son incapacité à faire advenir le bonheur au plan social, culturel et moral par ses propres forces et expérimentant, d'autre part, la souffrance et la mortalité, sa grande vulnérabilité dans un contexte de performance et d'efficacité à tout prix, de violence, de crise, voire pour certains de barbarie, on peut se demander comment l'homme contemporain peut encore fonder une espérance. Thomas Assheuer affirme : « Une impression de démission pèse sur la société régie par le rendement, une impression d'inutilité et d'inaccomplissement parcourt la course à laquelle tous, tels des rats, se livrent, en vue de l'obtention des meilleures places²⁰. »

Le philosophe américain Cornel West résume bien cette situation :

18. Friedrich NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe au marteau*, traduit par Henri Albert et révisé par Jean Lacoste dans *Œuvres philosophiques complètes*, éditées par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Robert Laffont, Paris, vol. 2, pp. 931-1030, 1014 (n° 39) [*Götzen-Dämmerung*, dans *Kritische Studienausgabe*, édité par Giorgio Colli et Massimo Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, München, 1999, vol. 6, pp. 55-161, 141 : « Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, – man lebt sehr unverantwortlich : dies gerade nennt man "Freiheit". »].

19. Susan Frank PARSONS, « Feminist Theology as Dogmatic Theology », *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, edited by Susan Frank Parsons, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 114-132, 128-129 : « Now the language of empowerment has become a cliché for everything from shoes to electricity, and the nostalgia for lost opportunities to make a better world is exploited as a style, that has no more credit than a change of clothes. ».

20. Thomas ASSHEUER, « Tod und Trauer : Die neue Sichtbarkeit des Todes », *Die Zeit*, 20 novembre 2009 : « Eine Abschiedsstimmung liegt über der Hochleistungsgesellschaft, ein Gefühl von Vergeblichkeit und Nichterfüllung im kollektiven Rattenrennen um die besten Plätze. ».

Un holocauste nucléaire plane au-dessus de nos têtes. Racisme violent, patriarcat inexpugnable, inégalités de classe partout, répression étatique brutale, insidieuse surveillance bureaucratique, attentat technologique contre la nature, ces traits affectent tous les pays, capitalistes, communistes, néocoloniaux. L'humanisme bourgeois, qui fut naguère si vivace, est devenu une tradition vaine et stérile. Le projet d'émancipation nourri par le marxisme révolutionnaire est mort-né, discrédité. Le nihilisme avec son catastrophisme n'a plus son effet de choc, il est seulement ennuyeux et sans intérêt. Au moment où le xx^e siècle s'achève, les belles ressources intellectuelles de l'Occident sont comme dissipées, l'avenir qui nous attend fait peur²¹.

Si l'avenir fait peur, si nous sommes « coupés de l'espoir » promis par les religions prométhéennes du progrès et le discours eschatologique chrétien, si, comme l'affirme Eugène Ionesco en 1972, « l'histoire nous a démentis et nous a trompés dans notre espoir²² », comment peut-on encore concevoir l'espérance dans le cadre d'une culture hors-sol promouvant un sujet qui ne reconnaît d'autre maître que lui-même, enclos dans une situation qui semble à première vue sans issue, pareille à celle du condamné à mort ou du grand malade, en bref une situation désespérante ou « nourrie de désespoir²³ », comme le précise Georges Cottier ?

21. Cornel WEST, « La Politique du néo-pragmatisme américain », John Rajchman et Cornel West (éds.), *La Pensée américaine contemporaine*, traduit par Andrée Lyotard-May, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 385-404, 385-386 [« The Politics of American Neo-Pragmatism », John Rajchman and Cornel West (éds.), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985, pp. 259-275, 259 : « Possible nuclear holocaust hovers over us. Rampant racism, persistent patriarchy, extensive class inequality, brutal state repression, subtle bureaucratic surveillance, and technological abuse of nature pervade capitalist, communist, and neocolonial countries. The once vital tradition of bourgeois humanism has become vapid and sterile. The emancipatory intent of revolutionary Marxism has been aborted and discredited. The shock effect of Catastrophic nihilism is now boring and uninteresting. As we approach the end of the twentieth century, the rich intellectual resources of the West are in disarray and a frightening future awaits us. »

22. Eugène IONESCO, « Discours d'ouverture du festival de Salzbourg 1972 », *Un homme en question*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 64-74, 64.

23. Georges COTTIER, *La Mort des idéologies et l'Espérance*, Cerf, Paris, 1970, p. 37. Et de préciser : « [L]'avenir historique se présente sous les traits les plus sombres : l'humanité prend peur devant la marée montante de sa propre multiplication sous le ciel de la menace thermo-nucléaire ; "la bombe et le nombre" la font trembler d'effroi. » Il reprend cette idée : « Quand le mensonge de l'idéologie est dévoilé, se présente la tentation du désespoir. C'est elle qui menace le plus aujourd'hui », « Préface », Charles JOURNET, *Entretiens sur l'espérance*, Parole et Silence, Saint-Maurice, 1998, pp. 7-9, 8.

2. *Espérance et maîtrise du sujet*

Conscient de l'illusion que l'histoire a permis de découvrir et centré sur lui-même, l'homme est tenté de désespérer tout en affirmant, pour reprendre une formulation de Gabriel Marcel, « qu'il n'y a rien dans la réalité qui me permette de lui ouvrir un crédit; nulle garantie. C'est un constat d'insolvabilité absolue²⁴ ». La société contemporaine propose plusieurs pistes pour éviter le naufrage sur lequel déboucherait cette attitude; je ne discuterai pas dans ce cadre-ci – l'ayant déjà fait ailleurs²⁵ – de la pratique très répandue de la fuite dans le divertissement afin de ne pas penser à sa mort prochaine, ainsi que de la fuite dans un perpétuel changement afin d'être libéré de tout souci et de toute vraie inquiétude. Comment ne pas songer aux phrases de Blaise Pascal rédigées en 1669 :

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. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort²⁶.

Je traiterai de deux propositions pour ne pas sombrer dans le désespoir : la première fonde l'espérance sur la toute-puissance de la techno-science et l'*a priori* du tout-est-possible; la seconde prétend se défaire de toute espérance pour se concentrer sur l'unique présent. Ces propositions présupposent une certaine anthropologie caractérisée par trois types de dualisme : (1) le corps et ses passions, d'une part, et la raison réduite à sa dimension technique et calculatrice, d'autre part; (2) cette même raison et la volonté comprise comme pleinement libre, c'est-à-dire décidant elle-même ce qui est « vrai » et « bien »; (3) l'exigence de la maîtrise et de l'exercice de facultés dites personnelles, d'une part, et la réceptivité et la donation comme dimensions essentielles de la personne, d'autre part.

24. Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, E. Nauwelaerts et Vrin, Louvain et Paris, 1949, p. 68.

25. Voir Bernard N. SCHUMACHER, « La Maîtrise de la mort humaine au cœur du débat sur l'obstination déraisonnable et l'euthanasie », *Nova et Vetera*, 2011 (86), n° 4, pp. 463-483 et « La Dictature de la conscience », *Nova et Vetera*, 2010 (85), n° 2, pp. 153-182.

26. Blaise PASCAL, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, Garnier Flammarion, Paris, 1976, 2002, n° 171, p. 96.

2.1. Pragmatisme

La première proposition présuppose que la tentative de saisie de la nature intrinsèque des choses cachée derrière les phénomènes est sans espoir : non pas parce que la raison n'y aurait pas accès comme l'affirme Emmanuel Kant, mais plutôt parce qu'il n'existe tout simplement aucune nature des choses, y compris et surtout de nature humaine. C'est n'admettre en fait aucune vérité atemporelle et anhistorique. Le philosophe américain Richard Rorty déclare : « [...] il n'existe pas de but qui surplomberait tous les autres et qui serait la vérité²⁷ », une « manière d'être des choses²⁸ », bref un « “ordre naturel des raisons”, semblable à celui de Descartes, auquel nous devrions nous conformer lorsque nous entreprenons de justifier nos croyances. Il n'existe rien de tel que le fait de “connaître”, dont il conviendrait de découvrir la nature²⁹ ».

Supposant l'abolition de la distinction entre les dimensions intrinsèque et extrinsèque d'une chose, comme entre « réalité et apparence³⁰ », Rorty prétend qu'il n'existe aucune nature donnée (intrinsèque) d'une chose, mais uniquement des relations extrinsèques. Celles-ci dépendent des « besoins » humains, comme par exemple du langage. Le critère de différenciation des choses réside dans l'utilité qu'elles ont par rapport aux buts librement définis par le sujet :

[...] s'il n'y a pas de connaissance qui ne prenne la forme d'une attitude propositionnelle, alors il n'y a rien à connaître à propos de quoi que ce soit si ce n'est les relations de cet objet avec tous les autres. Insister sur le fait qu'il y a une

27. Richard RORTY, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, édition française établie par Claudine Cowan et Jacques Poulain, Albin Michel, Paris, 1995, p. 44 [*Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, 1999, p. 37 : « Inquiry and justification have lots of mutual aims, but they do not have an overarching aim called truth. »].

28. *Ibid.*, p. 24 [p. 27 : « Pragmatists – both classical and “neo” – do not believe that there is a way things really are. »].

29. *Ibid.*, p. 41 [p. 36 : « [I]s that there is nothing like Descartes' “natural order of reasons” to be followed when we justify beliefs. There is no activity called “knowing” which has a nature to be discovered [...] »]. « Les pragmatiques considèrent avec la même répugnance l'idée que l'on puisse “découvrir la nature intrinsèque de la réalité physique” et celle que l'on puisse “clarifier nos obligations morales inconditionnelles”, parce que l'une et l'autre présupposent l'existence de quelque chose de non relationnel, quelque chose qui serait à l'abri des vicissitudes du temps et de l'histoire, quelque chose que n'affecteraient pas les variations des intérêts et des besoins humains », p. 118 [p. 82 : « The ideas of “discovering the intrinsic nature of physical reality” and of “clarifying our unconditional moral obligations” are equally distasteful to pragmatists, because both presuppose the existence of something nonrelational, something exempt from the vicissitudes of time and history, something unaffected by changing human interests and needs. »].

30. *Ibid.*, p. 63 [p. 50 : « between reality and appearance »].

différence entre un *ordo essendi* non relationnel et un *ordo cognoscendi* relationnel, c'est inévitablement recréer la chose en soi kantienne. Faire ce mouvement, c'est substituer la nostalgie à l'immédiateté et l'espoir d'être sauvé par un pouvoir non humain aux espoirs utopiques d'un futur humain qui ne soit que l'œuvre de l'homme³¹.

L'attitude qui consisterait à accepter l'existence d'un ordre du monde, au plan aussi bien ontologique que moral, indépendant de la volonté subjective, serait, d'après lui, « féodale³² ». Le philosophe américain proclame une supériorité radicale de l'espérance – dont l'objet est atteignable par la volonté humaine – sur la connaissance, laquelle présuppose, selon lui, une vérité absolue qui empêcherait tout choix de la part de l'homme et même toute transformation de l'homme. Il va même jusqu'à soutenir qu'il ne peut y avoir d'espérance qu'à la condition de refuser la possibilité d'une vérité rationnelle universelle, comme celle d'un dieu. Son credo, pour ne pas désespérer dans ce monde postmoderne, consiste à se débarrasser de l'espérance de trouver le vrai. Il s'oppose ainsi à Paul Ricœur qui déclare : « Je dirai que l'unité du vrai n'est une tâche intemporelle que parce que d'abord elle est une espérance eschatologique³³. »

Cette évacuation de l'espérance n'implique pas pour autant un désespoir, mais elle ouvre sur une « espérance » qui revendique un élargissement du pouvoir imaginaire de ce que pourrait être l'homme dans l'à-venir, lequel se réalisera en s'appuyant sur les seules forces humaines. Rorty conclut son ouvrage de cette façon :

[J]'ai interprété cette suprématie comme la priorité de la nécessité qu'il y a à créer de nouvelles façons d'être humain, à créer un nouveau paradis, une nouvelle terre pour abriter ces nouveaux humains, sur le désir de stabilité, de sécurité, et d'ordre des humains d'hier³⁴.

31. *Ibid.*, p. 70 [p. 54: « [I]f there is [...] no knowledge which does not take the form of a sentential attitude, then there is nothing to be known about anything save its relations to other things. To insist that there is a difference between a nonrelational *ordo essendi* and a relational *ordo cognoscendi* is, inevitably, to recreate the kantian Thing-in-Itself. To make that move is to substitute a nostalgia for immediacy, and a longing for a salvatory relation to a nonhuman power, for the utopian hope which pragmatism recommends. »].

32. *Ibid.*, pp. 47, 48 [le passage en question n'apparaît pas dans la version américaine de l'article].

33. Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, p. 72.

34. Richard RORTY, *L'Espoir au lieu du savoir*, pp. 128-129 [p. 88: « I have interpreted this supremacy as the priority of the need to create new ways of being human, and a new heaven and a new earth for these new humans to inhabit, over the [outmoded] desire for stability, security and order. »].

La création de ce « nouveau paradis » où l'humain serait affranchi de ses handicaps et de ses imperfections, où l'on construirait « l'organisme parfait³⁵ », s'actualise grâce à « l'évolution technoscientifique modificatrice de notre rapport à la nature et à notre condition », évolution qui est « continue, rapide, imprévisible et non limitée *a priori* »³⁶, précise Gilbert Hottois. Dans ce contexte, l'espérance repose sur « la capacité humaine (technique) d'intervenir dans la condition impartie à l'humanité par l'évolution naturelle et de la transformer progressivement et sans limitation *a priori* »³⁷. La contingence de l'existence humaine n'implique pas son immuabilité, mais elle est en son principe même malléable à l'infini. Tout est faisable pour le sujet autonome ou, comme le dit Odo Marquard, « nous vivons dans une époque de la faisabilité³⁸ », à savoir qu'il n'existe plus de réalités qui échapperaient à la maîtrise du sujet.

Le fondement de l'espérance dite pragmatique repose sur le principe de la raison utile et fonctionnelle, assorti de la notion de possibilité exempte de toute limite, qu'avait du reste mise en valeur le philosophe allemand Ernst Bloch dans son célèbre ouvrage *Le Principe espérance*. Cette proposition rejoint la prophétie d'un avenir meilleur édictée par la philosophie du progrès. Le moyen pour y parvenir ne réside ni dans l'éducation, ni dans la transformation de la société dans laquelle évolue l'être humain, mais dans la transformation évolutive de l'homme lui-même grâce aux avancées technologiques. Une telle espérance en l'à-venir repose en définitive sur la capacité de l'être humain à se transformer lui-même, à savoir sur son aptitude à dominer et à maîtriser son corps réduit à une mécanique pure. S'y opposer est l'expression d'une attitude de peur contre laquelle il faut développer une « heuristique de l'audace » qui s'inscrit dans ce que Michel Onfray désire et appelle le projet de « déchristianiser la civilisation³⁹ ».

35. Jeremy RIFKIN, *Algeny*, Penguin, New York, 1983, p. 17 : « The final goal of the algenist is to engineer the perfect organism. » Voir Julian SAVULESCU et Nick BOSTROM (éds.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2009. Hans MORAVEC, *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge, 1988 et *Mere Machines to Transcendent Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

36. Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Vrin, Paris, 1999, p. 76.

37. *Ibid.*, pp. 76-77.

38. Odo MARQUARD, « Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren », dans ID., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1981, pp. 67-90, p. 67 : « Wir leben im Zeitalter der Machbarkeit. »

39. Michel ONFRAY, *Féeries anatomiques*, pp. 91 et 101.

2.2. *Le refus de l'espérance*

La seconde proposition pour ne pas sombrer dans le désespoir semble endosser le point de vue des philosophes pessimistes de l'absurde du xx^e siècle pour lesquels l'espérance n'est qu'une illusion et même – pour citer Nietzsche – « le pire des maux, parce qu'elle prolonge les tortures des hommes⁴⁰ ». Le philosophe allemand renverse une certaine interprétation du mythe de Pandore. Celle-ci ouvrit par curiosité, malgré l'interdiction qui lui en avait été faite, le jour de ses noces avec Épiméthée, le frère de Prométhée, une boîte de laquelle s'échappèrent les maux affectés aux hommes. Elle referma bien vite la boîte et n'y resta que l'espérance. Celle-ci devait permettre à l'homme de supporter cette existence marquée par la maladie, la souffrance, la violence, et plus particulièrement la mort. En réalité, pour un certain nombre de philosophes grecs, l'espérance n'est d'aucune aide; bien au contraire, elle est à l'origine de nos souffrances, de nos inquiétudes et de nos craintes. Et Søren Kierkegaard de préciser que l'espérance est « l'un des cadeaux inquiétants de Prométhée; il donna aux hommes l'espérance au lieu de leur donner la prescience des immortels⁴¹ », à savoir la connaissance de l'à-venir, objet d'attente et de maîtrise.

Par ailleurs, celui qui espère a pu être comparé à un couard qui n'ose pas se confronter à la dure réalité humaine, laquelle exige l'action en vue de la transformation du réel. L'espérance serait aux antipodes du courage: « celui qui veut seulement espérer est lâche⁴² », déclare le philosophe danois. Et le philosophe allemand Günther Anders de lui emboîter le pas :

Je crois que l'espérance n'est qu'un autre mot pour désigner la lâcheté. [...] Non, il ne s'agit pas de susciter l'espérance, mais de la prévenir. Par l'espérance en effet personne n'agit. Chaque personne qui espère abandonne un avenir meilleur à une autre instance⁴³.

40. Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, I, traduit par Alexandre-Marie Desrousseaux et Henri Albert et révisé par Jean Lacoste dans *Œuvres*, édité par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Robert Laffont, Paris, vol. 1, pp. 417-693, n° 71, p. 483 [*Menschliches, Allzumenschliches*, I, dans *Kritische Studienausgabe*, édité par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999, vol. 2, n° 71, p. 82: « Sie [die Hoffnung] ist in Wahrheit das übelste der Übel, weil sie die Qual der Menschen verlängert. »].

41. Søren KIERKEGAARD, *Ou bien... ou bien*, traduit du danois par F. et O. Prior et Marie-Henriette Guignot, Gallimard, Paris, 1943, 2013, pp. 228-229.

42. Søren KIERKEGAARD, *La Reprise*, traduit par Nelly Viallaneix, Garnier Flammarion, Paris, 1990, 2008, p. 66.

43. Günther ANDERS, *Günther Anders antwortet. Interviews & Erklärungen*, Elke Schubert (éd.), Edition Tiamat, Berlin, 1987, pp. 151-152: « Ich glaube, Hoffnung ist nur ein anderes Wort für Feigheit. [...] Nein, Hoffnung hat man nicht zu machen, Hoffnung hat man zu verhindern. Denn durch Hoffnung wird niemand agieren. Jeder Hoffende überläßt das Besserwerden einer anderen Instanz. »

Ce refus de l'espérance présuppose une certaine interprétation de ce qu'elle est. Il ne s'agit pas ici de l'espérance des philosophes pragmatiques, mais plutôt de celle qui est au cœur du discours eschatologique : l'objet espéré ne saurait être acquis par ses propres forces, il ne relève pas de l'agir humain, mais d'un don gratuit que le sujet reçoit dans une attitude de disponibilité. Ou, pour le dire avec le philosophe français Jean-Louis Chrétien : « Savoir espérer, c'est savoir ne pouvoir atteindre par soi-même ce qu'on espère, et donc aussi apprendre sans cesse à recevoir⁴⁴. » Se référer à cette sorte d'espérance eschatologique reviendrait d'après Anders à refuser l'action pour endosser une attitude de lâche. Le philosophe allemand précise : « Dans un contexte où seul compte l'agir personnel, l'“espérance” n'est que le mot servant à désigner le fait de renoncer soi-même à agir⁴⁵. » Le philosophe français André Comte-Sponville reprend la même idée en martelant que « ce qui fait agir, ce n'est pas l'espérance, c'est la volonté⁴⁶ », c'est-à-dire ce que le sujet veut et peut atteindre par lui-même. L'espérance est dès lors conçue comme « une charmante jeune fille qui vous glisse entre les mains », comme disait Kierkegaard, car son objet n'est pas maîtrisable, ni même actualisable par l'agir humain. Et le philosophe danois de préciser quelques lignes plus loin que l'espérance est « un fruit alléchant qui ne rassasie pas⁴⁷ ».

Que faut-il donc faire pour être rassasié ? Tout simplement cesser d'espérer. Kierkegaard affirme que « ce n'est qu'après avoir jeté l'espérance par-dessus bord qu'on commence à vivre artistiquement⁴⁸ », rejoignant ainsi Sébastien-Roch qui déclarait : « L'espérance n'est qu'un charlatan qui nous trompe sans cesse ; et, pour moi, le bonheur n'a commencé que lorsque je l'ai perdue⁴⁹. » Bref, il s'agit de délivrer l'homme de l'illusion liée aux promesses de l'espérance, de tout discours eschatologique *post mortem*, afin qu'il puisse enfin atteindre le bonheur par ses propres forces. Pour ce faire, on se propose de réduire l'horizon du passé et de l'à-venir à la seule dimension du présent. L'homme contemporain, indépendant et souverain, sans éternité et sans désir

44. Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'Inoubliable et l'Inespéré*, Desclée de Brouwer, Paris, nouvelle édition augmentée, 2000, p. 162.

45. Günther ANDERS, *Günther Anders antwortet*, p. 152 : « Aber in einer Situation, in der nur das Selbsthandeln gilt, ist “Hoffnung” nur das Wort für den Verzicht auf eigene Aktion. »

46. André COMTE-SPONVILLE, *Le Bonheur, désespérement*, Éditions Pleins Feux, Nantes, 2000, p. 91. Et de préciser que l'espérance s'oppose non seulement à l'action, mais aussi à ceux qui se battent : « Les gens qui font changer les choses, ce ne sont pas ceux qui espèrent mais ceux qui se battent. » (p. 92)

47. Søren KIERKEGAARD, *La Reprise*, pp. 66 et 67.

48. Søren KIERKEGAARD, *Ou bien... ou bien*, p. 228.

49. Nicolas SÉBASTIEN-ROCH, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, II, 93, p. 44.

d'éternité dans un au-delà, est donc privé du long terme. Il neutralise aussi bien le passé que le futur.

Cette proposition s'inscrit dans l'expérience contemporaine de la compression radicale du temps grâce notamment aux progrès technologiques et à la disparition de traditions qui étaient des références structurantes. La logique dominante du court terme, de l'instantané, du tout tout de suite, de la satisfaction immédiate des intérêts et des désirs personnels débouche sur une « culture » de l'éphémère et du précaire. Stephen Bertman résume très bien cette particularité du présent :

Réduisant à néant un quelconque regard sur le passé et rejetant une vraie vision du futur, la vitesse folle fait de nous des reclus dans le présent. Abandonnés là, flottant dans une absence de gravité temporelle, nous nous tournons vers le présent comme vers la référence exclusive pour nous accomplir ou être reconnus, comme la seule source de sécurité dans un univers où toutes les autres sources de sécurité nous ont été arrachées par une vitesse toujours plus délirante. Avançant à toute allure dans le temps, nous nous accrochons à l'instant⁵⁰.

Cette réduction de l'horizon de l'attention de l'à-venir au présent, ce triomphe ou ce sacre du présent, structure l'être au monde de la personne qui se contente de plus en plus de l'opérationnel, de l'utile, et de la satisfaction immédiate. La logique de la survie et de l'expérience intense du présent sans durée a remplacé la « logique » de l'espérance, y compris au plan politique. Le repli sur le présent, ou ce que Gabriel Marcel décrit comme « l'insularisation temporelle de l'homme⁵¹ », est notamment provoqué par l'idéal de devenir maître et possesseur du temps, comme, plus fondamentalement, celui d'échapper aux incertitudes existentielles posées par la mort et le questionnement sur le sens de l'existence. En effet, la conscience de notre propre mort

50. Stephen BERTMAN, *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, Praeger, Westport Connecticut/London, 1998, p. 2 : « Nullifying a vision of the past and negating a true view of the future, Warp speed isolates us in the present. Marooned there, floating in temporal zero-gravity, we turn to the present as our exclusive basis for fulfillment and gratification, as our sole source of security in a cosmos where all other sources of security have been stripped from us by our onrushing speed. Hurling through time, we cling to the moment. » Voir Marc AUGÉ, *Où est donc passé l'avenir ?*, Éditions du Panama, Paris, 2008. Daniel INNERARITY, *Le Futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, traduit par Serge Champeau et Éric Marquer, Climats, Flammarion, Paris, 2008, p. 26 [*El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*, Paidós, Barcelona, 2009]. Zaki LAÏDI, *Le Sacre du présent*, Flammarion, Paris, 2000. Gerhard SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus, Frankfurt, 1992. Pierre-André TAGUIEFF, *L'Effacement de l'avenir*, Galilée, Paris, 2000.

51. Gabriel MARCEL, *Les Hommes contre l'humain*, Éditions Universitaires, Paris, 1991, p. 36.

pouvant surgir à tout instant marque nos rapports avec l'avenir dans la mesure où nos actions sont entachées par l'incertitude de leur réalisation et la crainte d'espérances déçues.

2.3. *Le sage n'espère pas*

Identifiant l'espérance comme « un désir qui ignore s'il est ou s'il sera satisfait⁵² », André Comte-Sponville la conçoit comme un désir dont l'objet n'est pas actualisable par les seules forces humaines. Il est désiré sans être en mesure d'être actualisé par la volonté. Afin de ne pas dépendre d'autrui et de sortir du cycle infernal de la déception et de la souffrance qui font partie de l'acte d'espérer⁵³, le philosophe français propose, à la suite des stoïciens et de Spinoza, de se concentrer uniquement sur ce qui dépend du sujet, à savoir sur ce qui est de l'ordre de la volonté : « Cela dépend de toi : il ne s'agit plus d'espérer, il s'agit de vouloir!⁵⁴ » Ce vouloir implique un pouvoir. En revanche, « espérer, c'est désirer sans pouvoir⁵⁵ ». L'injonction est dès lors de « cesser d'espérer⁵⁶ » et de « vivre pour de bon au lieu d'espérer vivre⁵⁷ ». Quant à l'action, elle n'a pas besoin d'espérance, comme le montre Spinoza :

Plus donc nous nous efforçons de vivre sous la conduite de la Raison, plus nous faisons effort pour nous rendre moins dépendants de l'Espoir, nous affranchir de la Crainte, commander à la fortune autant que possible, et diriger nos actions suivant le conseil certain de la Raison⁵⁸.

52. André COMTE-SPONVILLE, *Le Bonheur, désespérément*, p. 45. « [E]spérer, c'est désirer sans savoir », si l'objet espéré se réalisera, p. 45. Voir aussi André COMTE-SPONVILLE, *Traité du désespoir et de la béatitude*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, 2011². André COMTE-SPONVILLE et Luc FERRY, *La Sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Robert Laffont, Paris, 1998, pp. 315-331.

53. « Chaque nouvel espoir n'est là que pour rendre supportable la non-réalisation des espoirs précédents, et cette fuite perpétuelle vers l'avenir est la seule chose qui nous console du présent. "Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre..." [Pascal]. L'espérance et la déception sont enfants tous deux du mal-vivre. » André COMTE-SPONVILLE, *Traité du désespoir et de la béatitude*, p. 11.

54. André COMTE-SPONVILLE, *Le Bonheur, désespérément*, p. 48.

55. *Ibid.*, p. 49.

56. *Ibid.*, p. 79.

57. *Ibid.*, p. 88.

58. Baruch SPINOZA, *Éthique* dans *Œuvres complètes*, traduit par Charles Appuhn, Vrin, Paris, 1977, Pars IV, Proposition XLVII, scolie, vol. 2, p. 97 [p. 96 : « Quo itaque magis ex ductu Rationis vivere conamur, eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare, et fortunæ, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo Rationis consilio dirigere. »].

Le but serait de maîtriser – au double sens de contrôler et de se rendre maître – l'à-venir en « programmant l'espérance », c'est-à-dire de s'octroyer la connaissance du futur ou ce que Kierkegaard appelait « la prescience des immortels⁵⁹ ». Pour ce qui ne dépend pas de notre volonté, on peut se contenter de prévisions rationnelles, d'un rapport actif au futur dans la mesure où ce futur dépendrait de la personne agissante dans l'instant. Un tel rapport relève d'une analyse et d'une maîtrise des paramètres qui permet l'actualisation de l'état de chose à-venir, autrement dit: « C'est un projet, une volonté, un programme, ce n'est pas une espérance⁶⁰. »

En bref, l'espérance est conçue comme une passion et une faiblesse, non pas comme une vertu et une force, lesquelles impliqueraient la raison et la volonté comme dans la tradition médiévale. Comte-Sponville résume ce rejet de l'espérance – qu'il qualifie d'un « désir qui porte sur l'irréel⁶¹ », en une « félicité permanente, continue, étale, perpétuelle... [qui] n'est qu'un rêve⁶² » – en en appelant à l'autosuffisance et à l'indépendance du sujet: « Si le sage ne désire que ce qui dépend de lui (ses volitions) ou que ce qu'il connaît (le réel), qu'a-t-il besoin d'espérer?⁶³ » Et quelques pages plus loin: « [L]e sage [...] n'a plus rien à attendre ni à espérer. Parce qu'il est pleinement heureux, rien ne lui manque. Et parce que rien ne lui manque, il est pleinement heureux⁶⁴. » En effet, parce qu'il est sans espérance, le sage est aussi sans crainte, explique Spinoza, car ces deux notions vont toujours de pair: « Il n'y a pas d'Espoir sans Crainte ni de Crainte sans Espoir⁶⁵ ».

À la suite de Spinoza et des stoïciens, Comte-Sponville propose de nous efforcer de « nous rendre moins dépendants de l'Espoir, nous affranchir de la Crainte⁶⁶ » – tous deux objets de souffrance – et de nous concentrer sur le

59. Søren KIERKEGAARD, *Ou bien... ou bien*, pp. 228-229.

60. André COMTE-SPONVILLE, *Le Bonheur, désespérément*, p. 78.

61. *Ibid.*, p. 53.

62. *Ibid.*, p. 83.

63. *Ibid.*, p. 49.

64. *Ibid.*, p. 55.

65. Baruch SPINOZA, *Éthique* dans *Œuvres complètes*, Pars III, Proposition L, scolie, vol. 1, p. 337 [p. 336: « [N]on dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe »].

66. Baruch SPINOZA, *Éthique* dans *Œuvres complètes*, Pars IV, Proposition XLVII, scolie, vol. 2, page 97 [p. 96: « eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare »]. Il fait écho à Sénèque qui note que « chacun précipite sa vie et souffre du désir de l'avenir, du dégoût du présent. Mais celui qui consacre tout son temps à son usage personnel, qui organise toutes ses journées comme une vie entière, ne désire ni ne redoute le lendemain », SÉNÈQUE, *La Brièveté de la vie*, traduit par José Kany-Turpin, GF Flammarion, Paris, 2005, VII, 8-9, p. 113 [« Praecipitat quisque vitam uam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio. At ille, qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnes dies tamquam vitam ordinat, nec optat crastinum

présent. Délivré de l'espérance, l'homme « n'a plus rien à perdre, dit-il, parce qu'il est sauvé, ici et maintenant sauvé. Dans cette vie-ci. Dans ce monde-ci⁶⁷. » Il est dès lors absurde d'espérer l'éternité étant donné que nous y sommes déjà : le temps est réduit à l'unique dimension du présent. Le bonheur se caractérise donc par un certain désespoir – le « gai désespoir » – qui a cessé d'espérer et qui se contente du présent. Celui qui vit ainsi « n'a plus rien à espérer parce qu'il a tout, parce que le présent lui suffit ou le comble⁶⁸ ».

Jean-Jacques Rousseau cerne à merveille cette proposition de vivre dans le présent en faisant dire à Julie d'Étange :

Mon imagination n'a plus rien à faire, je n'ai rien à désirer ; sentir et jouir sont pour moi la même chose ; je vis à la fois dans tout ce que j'aime, je me rassasie de bonheur et de vie : Ô mort, viens quand tu voudras ! je ne te crains plus, j'ai vécu, je t'ai prévenue, je n'ai plus de nouveaux sentiments à connoître, tu n'as plus rien à me dérober⁶⁹.

Le sage stoïcien – l'ancien comme le contemporain – se caractérise en effet par ce que Martha Nussbaum décrit comme une « autosuffisance⁷⁰ » et plus particulièrement par une maîtrise absolue de soi. Cette autosuffisance implique le fait d'être totalement détaché des passions, dont l'espérance fait partie. Les actions de l'homme bon et sage sont ainsi comparables à des lois qu'on applique, à savoir, précise Nussbaum qui se réfère à Sénèque, « sûres, stables, dignes de confiance, exemptes de passion – dignes de confiance parce que exemptes de passion, et donc le plus possible susceptibles de favoriser une autodétermination rationnelle⁷¹ ». Le sage s'exerce à ce qu'il maîtrise en se focalisant sur le présent, afin de ne pas être perturbé par la projection dans l'à-venir, lequel échappe à sa maîtrise. En effet, l'espérance en la réalisation d'un état de choses dans le futur peut le troubler en raison du souci qu'il se fait quant à sa possible actualisation, mais aussi quant à la souffrance qu'il devrait endurer si l'état de choses espéré

nec timet », SENECA, *Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge*, latinisch-deutsch, édité par Gerhard Fink, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2008, page 570].

67. André COMTE-SPONVILLE, *Le Bonheur, désespérément*, p. 57. « Nous sommes déjà dans le Royaume, déjà sauvés. C'est pourquoi il n'y a rien de plus absurde que d'espérer l'éternité – puisque nous y sommes déjà », p. 75. « Si nous sommes déjà dans le Royaume, à quoi bon en espérer un autre ? », p. 108.

68. *Ibid.*, p. 61.

69. Jean-Jacques ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, dans *Œuvres complètes*, volume 2, La Pléiade, Paris, 1961, sixième partie, lettre VIII, p. 689.

70. Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1994, p. 362 : « selfsufficient ».

71. *Ibid.*, p. 392 : « secure, constant, reliable, passionless – and reliable because passionless, and therefore maximally capable of rational self-determination ».

devait ne pas se réaliser. Nicolas Grimaldi note « qu'en s'en remettant à l'avenir d'accomplir notre existence, le désir nous livre à l'angoisse, à la défiance, à la crainte et à la tristesse en nous exposant à la mort. Désirer, c'est devenir mortel⁷² ».

Afin de n'être ni perturbé ni anxieux, de ne pas souffrir, le sage doit donc cesser de désirer, y compris d'espérer, et cesser au bout du compte d'être mortel, comme l'écrit Épicure en conclusion de sa *Lettre à Ménécée*: « Tu vivras comme un dieu parmi les hommes⁷³. » Pour résumer, voici ce qu'en dit Chantal Delsol:

Le sage est celui qui se suffit. Qui ne cherche ni ne veut point au-delà. On devient sage par réduction, par limitation, par renoncement aux désirs et aux espoirs folâtres. Vouloir ce qui est, signifie réduire ses désirs à ce qui est déjà-là, de façon à ne pas succomber aux convoitises et aux espérances sans réponse⁷⁴.

Ces espérances sans réponse, il est important de le préciser, ne font pas sombrer dans le nihilisme. Toutefois, le stoïcien postmoderne se différencie du stoïcien ancien et moderne par le refus d'un ordre du monde universel, ainsi que par sa croyance en la capacité de la raison à atteindre cet ordre. Le stoïcien postmoderne établit une primauté de la volonté sur la raison, à savoir qu'il n'existe que des fins qui tirent leur origine de la liberté subjective. Il n'existe pas de finalité indépendante du sujet; autrement dit, les fins ne sont pas d'ordre ontologique, car elles ne sont qu'une forme de la réalité psychologique⁷⁵. La

72. Nicolas GRIMALDI, *Traité de la banalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, 2012, pp. 238-239.

73. ÉPICURE, *Lettre à Ménécée* dans *Lettres et maximes*, traduit par Marcel Conche, Presses Universitaires de France, Paris, 1992³, n° 135, p. 227.

74. Chantal DELSOL, *L'Âge du renoncement*, Cerf, Paris, 2011, p. 18. Le philosophe autrichien Konrad Paul Liessmann résume ainsi: « Nous croyons au futur parce que nous n'avons plus à attendre de la mort d'autre salut, de délivrance. [...] Là où rien n'était, il doit également ne rien y avoir. Le fait que nous le savons, c'est cela le futur. Il est prêt pour le futur, celui qui est capable d'intégrer ce savoir. Car ce savoir nous permet de nous occuper de la seule chose qui vaille, de ce dont nous disposons véritablement: la vie. L'ici et maintenant. Le présent », Konrad Paul LIESSMANN, *Zukunft kommt! Über säkularisierte Heilserwartungen und ihre Enttäuschung*, Styria, Wien, 2007, p. 98 [« Und wir glauben an die Zukunft, weil wir kein anderes Heil, keine Erlösung vom Tode mehr zu erwarten haben. [...] Wo nichts war, soll wieder nichts sein. Daß wir dies wissen, das ist die Zukunft. Fit für die Zukunft ist, wer sich diesem Wissen stellen kann. Denn dieses Wissen erlaubt uns, uns um das einzige angemessen zu kümmern, was uns wirklich zu Verfügung steht: das Leben. Das Hier und Jetzt. Die Gegenwart. »].

75. Voir au sujet de la distinction entre fins et intention libre, Francis X. SLADE, « On the Ontological Priority of Ends and its Relevance to the Narrative Arts », dans Alice RAMOS (éd.), *Beauty, Art, and the Polis*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2000, pp. 58-69.

primauté de la volonté subjective sur la raison implique que le sujet ne se soumet pas à des valeurs qu'il n'a pas lui-même choisies, car cela irait à l'encontre de sa liberté, voire de sa dignité.

2.4. *Pré-supposés de l'injonction du sage à cesser d'espérer*

Pour résumer ce que nous avons vu dans les paragraphes précédents, on peut affirmer que le discours contemporain sur la possibilité de l'espérance, et plus particulièrement d'un discours eschatologique, se caractérise soit par la réduction à ce que le sujet autonome est en mesure d'actualiser par ses propres forces dans le cadre de ce qui est techniquement faisable, soit paradoxalement à sa pure et simple suppression. On refuse d'admettre en tout cas qu'il puisse y avoir une réalité qui surpasse la connaissance et le vouloir humains et qui les mènerait au-delà d'un territoire connu et maîtrisé. Ce qu'exprime le philosophe français Emmanuel Levinas: « [L]'énigme est effacée du phénomène⁷⁶. » Considérant le monde principalement sous l'angle de la fonction, c'est-à-dire en termes d'utilité à maîtriser et à dompter, la raison humaine est animée par « la volonté de ne faire au mystère aucune place⁷⁷ ». Elle se propose de se concentrer uniquement sur ce que Marcel décrit comme « problématique » en opposition à la pensée du mystère sous-jacent à l'existence « d'une réalité dont les racines plongent au-delà de ce qui est à proprement parler problématique⁷⁸ ». Dans ce contexte, la mort est comprise comme la destruction d'une mécanique, « comme chute dans l'inutilisable, comme *déchet* pur⁷⁹ ». Il s'ensuit que la question du sens de la mort et de la vie après la mort est perçue comme étant superflue, voire tout au plus « étrange⁸⁰ ».

Cette tension entre, d'une part, la maîtrise du soi enfermé dans la « bulle » du présent et, d'autre part, l'espérance, mais aussi la contemplation et l'amour,

76. Emmanuel LEVINAS, *La Mort et le Temps*, L'Herne, Paris, 1991, p. 41.

77. Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 50-51. Kenneth L. SCHMITZ précise: « Le mouvement moderne en faveur de l'autonomie absolue du sujet humain a été compliqué par le déni de l'intégrité aux autres choses, réduisant ces dernières à des objets et même à des phénomènes, devenus les éléments conformes d'un système qui neutralise leur intégrité. », *The Recovery of Wonder. The New Freedom and the Asceticism of Power*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston, 2005, p. 103 [« [T]he modern movement towards the absolute autonomy of the human subject has been complicit with the denial of integrity to other things, reducing them to objects and even to phenomena, which are then fit members of a system that encroaches upon their integrity. »]. Il parle même d'une logique de « "mort" des choses », p. 59 [« "death" of things »].

78. Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 61.

79. *Ibid.*, p. 48.

80. Thomas ASSHEUER, « Tod und Trauer: Die neue Sichtbarkeit des Todes »: « komisch ».

est révélée par la distinction entre deux types d'espérance: celle qui met sa confiance dans les forces de l'homme et celle qui place sa confiance en autrui, y compris le tout Autre, en vue d'actualiser l'objet espéré. Le sujet postmoderne rejette la seconde espérance comprise comme don, car elle touche le cœur même de sa *Weltanschauung* que l'on pourrait désigner à la suite de Marcel comme « volonté de dé-création⁸¹ » et à la suite de Onfray comme volonté de « déchristianiser la civilisation⁸² ». Cette volonté de « dé-création » repose sur le postulat de l'impossibilité d'être libre et d'être simultanément créé, c'est-à-dire d'être soumis à une réalité qui échappe à l'emprise de la volonté. L'homme postmoderne refuse l'interprétation cartésienne de la liberté qui le soumet à un ordre préétabli qu'il découvre et qui le dépasse. Bien au contraire, il affirme qu'il ne saurait être libre qu'en étant créateur de ses propres valeurs et même (à l'extrême) de sa propre nature. Il veut réaliser le projet sartrien de récupération de la liberté créatrice absolue que Descartes avait attribuée à Dieu⁸³.

En effet, l'espérance dont l'objet serait inaccessible aux seules forces humaines s'oppose radicalement à une certaine anthropologie du sujet contemporain se définissant par son indépendance absolue, laquelle débouche au bout du compte sur un relativisme. Se référant à une anthropologie qui rejette la nature humaine et qui définit l'homme comme un « animal flexible, protéiforme, auto-créateur⁸⁴ », Rorty défend un « relativisme culturel » « associé à l'irrationalisme parce qu'il rejette l'existence de faits trans-culturels moralement pertinents⁸⁵ », y compris les droits de l'homme. Il n'existe aucune vérité ou rationalité anhistorique⁸⁶; il n'existe donc aucun critère qui permette de dénoncer des pensées comme irrationnelles et des actions comme mauvaises ou bonnes en soi. Cette position, Comte-Sponville l'exprime de manière remarquable. Rejetant la possibilité de fonder, à l'aide de la raison, une morale universelle, il s'oppose au fascisme et au racisme simplement parce qu'il n'en

81. Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'être*, tome II, Aubier, Montaigne, Paris, 1951, p. 153.

82. Michel ONFRAY, *Féeries anatomiques*, p. 101.

83. Voir Jean-Paul SARTRE, « La Liberté cartésienne », *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 289-308.

84. Richard RORTY, « Droits de l'homme, rationalité et sentimentalité », Gilbert HOTTOIS et Maurice WEYEMBERG (éds.), *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmoderne*, Vrin, Paris, 1994, pp. 13-38, 17 [« Human Rights, Rationality, and Sentimentality », *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 167-185, 170: « We are coming to think of ourselves as the flexible, protean, self-shaping animal. »].

85. *Ibid.*, p. 18 [p. 171: « Cultural relativism is associated with irrationalism because it denies the existence of morally relevant transcultural facts. »].

86. Voir *ibid.*, p. 24 [p. 176].

veut pas, donc en raison d'une simple préférence subjective : « Le fascisme, le racisme [...], cela me dégoûte, et si je me bats contre, ce n'est pas qu'une "vérité" les condamne objectivement [...], mais, simplement, parce que je n'en veux pas⁸⁷. »

L'opposition du sujet libre, tel que décrit précédemment, à l'encontre d'une espérance comprise comme don a récemment été décrite par le philosophe allemand Dieter Birnbacher. Après avoir professé sa « foi », pour donner son opinion – car il ne propose aucun argument –, quant à l'impossibilité d'une vie après la mort, il affirme que se référer à l'espérance revient à mettre l'homme sous tutelle. Une philosophie de l'espérance pose qu'au cœur de l'existence humaine, comme de la réalité même, il existe quelque chose qui relève du don et de la réceptivité, du mystère, de l'étonnement et de l'émerveillement ; en bref, l'objet espéré n'est pas le résultat du travail de l'homme, de son action. Cette philosophie, d'après Birnbacher, irait à l'encontre « des représentations de la personnalité et de l'autonomie, telles qu'elles sont véhiculées par notre culture, et d'un vivre ensemble particulier caractérisé par le principe du respect et de l'égalité⁸⁸ ». Faire naître l'espérance chez un adulte, ce serait ne pas le considérer comme un égal : « Donner à espérer à un adulte, alors que cela échappe à la raison, revient à ne pas le considérer comme quelqu'un avec qui entrer en dialogue, mais comme un patient. Il sera d'une certaine manière mis sous tutelle⁸⁹. »

Il découle de cette « logique » qu'espérer n'est pas digne d'un sujet autonome, car l'espérance le rend dépendant d'autrui. En effet, espérer une réalité

87. André COMTE-SPONVILLE, « Le Bon, la Brute et le Militant », paru dans *Lettre internationale*, n° 11, hiver 1986-1987 et repris dans *Une éducation philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, pp. 121-144, 140. « Ce à quoi nous assistons, en cette fin de siècle, ce n'est aucunement à la fin de la morale, mais bien à la disparition, pour elle, de tout *fondement*, c'est-à-dire de toute légitimation objective. Chacun sait bien, solitairement, ce qu'il juge bon, et, en conséquence, ce qu'il doit faire. Mais nul n'a plus les moyens d'en faire en vérité une morale universelle (qui vaudrait impérativement pour tous), parce que nul n'a plus de fondement absolu, sinon à proposer (cela on en trouve toujours), du moins à démontrer. » (p. 140) Il soutient également que les droits de l'homme sont « un produit de l'histoire – non de l'absolu, donc, mais du relatif », « Les Droits de l'homme », *Le Goût de vivre et cent autres propos*, Albin Michel, Paris, 2010, pp. 214-217, 216.

88. Dieter BIRNBACHER, « Hoffnung – eine philosophische Annäherung », Michal ANDEL, Detlev BRANDES, Jiri PESEK (éds.), *Hoffnung in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik in Tschechien und Deutschland*, Klartext-Verlagsgesellschaft, Essen, 2008, pp. 17-32, 32 : « mit dem in unserer Kultur tragenden Vorstellungen von Personalität, Autonomie und eines durch Achtung und Gleichheit bestimmten Miteinanders ».

89. *Ibid.*, p. 32 : « Einem Erwachsenen Hoffnungen zu machen, für die kein rationaler Spielraum besteht, bedeutet, ihn nicht als Diskurspartner, sondern als Patienten zu behandeln. Er wird in gewisser Weise entmündigt. »

dont l'actualisation ne dépend pas de la volonté humaine est le propre de l'homme malade et dépendant. L'homme contemporain postmoderne rejoint sur un point le rationaliste moderne: tous deux se caractérisent par leur fermeture vis-à-vis du don. L'idée que la réceptivité soit un élément constitutif d'une vie pleinement humaine est exclue. De même il n'est pas pensable que l'homme soit considéré comme créature, ce qui pose par ailleurs la question existentielle de l'énigme de sa fin: à savoir la mort.

3. Possibilité d'une espérance eschatologique

L'homme postmoderne, réfugié dans sa « bulle » du présent, maître de lui-même et à l'origine de toute valeur et de toute finalité de par sa volonté créatrice, fait un jour ou l'autre l'expérience de sa profonde vulnérabilité lorsque surgit au cœur de son autarcie la souffrance, la maladie, la mort ou l'amour. Il arrive un moment où il ne peut plus échapper aux maux humains, car ils font irruption dans son moment présent, sa « bulle ». L'ennemi est dans la place. La souffrance ou la mort à laquelle il a essayé d'échapper en la maîtrisant ou en la niant revient en force en le projetant dans une situation dans laquelle il est obligé de prendre position, de choisir. Sans pouvoir face à l'ennemi qui a mis un pied dans sa « bulle », il fait l'expérience de son immense impuissance. Dès lors, il est tenté par le désespoir, et est acculé à choisir entre le désespoir ou l'espérance dont l'objet n'est toutefois pas actualisable par ses propres forces. Choisir de s'ouvrir à la dimension de l'espérance présuppose l'acceptation de se décentrer de soi-même et d'adopter une attitude de disponibilité. Marcel fait remarquer à juste titre que « plus un être est indisponible, moins il y a de place pour l'espérance⁹⁰ ». « Quelqu'un peut-il vivre dans le royaume de la raison, au sens où les stoïciens l'entendent », se demande Nussbaum, « et cependant demeurer une créature capable d'émerveillement, de chagrin, et d'amour⁹¹ »? Ionesco quant à lui diagnostique ainsi la situation de l'homme postmoderne :

Nous avons oublié ce que devait être la contemplation. Nous ne savons plus voir, nous ne savons plus nous arrêter dans l'agitation générale et regarder, immobiles un instant, cette agitation même. Nous ne savons plus regarder nos barreaux, ni la terre, nous n'en avons plus le loisir, et c'est pourtant en regardant autour de nous, en nous, c'est pourtant ainsi qu'on pourrait voir quelque

90. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, Paris, 1935, p. 114.

91. Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, p. 358: « Can one live in reason's kingdom, understood in the way the Stoics understand it and still be a creature of wonder, grief, and love. »

chose apparaître. C'est en "regardant" avec une attention tendue que l'on pourrait retrouver la fraîcheur de l'étonnement, un étonnement d'enfant qui rendrait le monde aussi jeune, vierge comme au premier jour de la création. Il faudrait réapprendre l'émerveillement⁹².

Cette manière de regarder le monde avec étonnement implique de fait un autre type de relation entre les facultés spirituelles de l'homme et le monde que celui mis en avant par les Lumières rationalistes ou la postmodernité. Les premières conçoivent la raison comme maîtrisant et contrôlant le choix de la volonté, tandis que la seconde conçoit la volonté comme indépendante de la raison, car elle détermine elle-même les critères du vrai et du bien. *A contrario*, l'espérance authentique implique que toutes deux collaborent : la raison incite la volonté à s'ouvrir au monde tandis que la volonté incite la raison à faire de même. De ce point de vue, la raison se caractérise non pas par une maîtrise du savoir en vue de contrôler le monde, mais plutôt par une ouverture au monde bien plus large que le sujet lui-même : une ouverture qui non seulement échappe à sa maîtrise, mais qui fait ainsi précisément place à une contemplation nécessairement réceptive par rapport à son objet. La volonté, de son côté, affirme, consent et s'engage dans le monde dont elle fait partie, et qui est beaucoup plus large qu'elle. Ainsi donc, son rôle est d'accepter d'être touchée par le monde et de lui être soumise, de consentir à ce monde, de s'engager dans et pour ce monde.

Cette double ouverture au monde et aux autres dans ce monde de la part de la raison et de la volonté est simultanément une ouverture à l'espérance qui n'est pas seulement une vertu à acquérir ou même à accueillir, mais aussi une manière de vivre : une bonne habitude. Comme telle, l'espérance implique justement une conversion radicale du regard en s'ouvrant à ce qui ne dépend pas du sujet (ni au plan de la raison ni au plan de la volonté), à ce qui lui échappe, à ce sur quoi il n'a aucune prise. L'espérance est l'instance de la non-maîtrise, de la réceptivité face au don gratuit au sens radical du terme. Marcel précise que « métaphysiquement parlant, *la seule espérance authentique est celle qui va à ce qui ne dépend pas de nous*, celle dont le ressort est l'humilité, non l'orgueil⁹³ ». Son objet ne peut être accueilli que comme un don.

4. Conclusion

L'invitation postmoderne à se décentrer adressée au sujet moderne né du *cogito* rationaliste débouche paradoxalement sur un centrément encore plus

92. Eugène IONESCO, « Discours d'ouverture du festival de Salzbourg 1972 », p. 73.

93. Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 73.

radical du sujet se définissant par une liberté « libérée » de toute prétention rationnelle universelle, de toute référence à un monde transcendant, de toute valeur universelle, de toute nature humaine. Malgré le renfermement sur soi dans la « bulle » du moment présent, il arrive forcément des moments dans l'existence où la « bulle » éclate. Dès lors, face à la tentation de désespérer, le sujet postmoderne doit choisir entre désespoir et espérance. Étant donné qu'il octroie une primauté absolue à la volonté, celle-ci doit donner son consentement à la raison afin qu'elle soit réceptive, qu'elle se laisse saisir par le réel. La volonté toute-puissante doit donc céder son contrôle et donner raison à la raison : non pas à la raison toute-puissante rationaliste des modernes, mais à la raison contemplative qui, quant à elle, est radicalement ouverte sur le monde pour se laisser toucher par lui. Il s'ensuit que la volonté postmoderne doit décider de recevoir d'ailleurs, c'est-à-dire accepter de ne plus être le maître. Quant à la raison, elle doit s'ouvrir afin de pénétrer dans le domaine du mystère et de l'épaisseur de choses qui échappent à sa maîtrise. En bref, le sujet postmoderne doit consentir à être vulnérable dans une ouverture d'espérance qui accepte que son existence et son avenir ne dépendent pas de son propre pouvoir. Il doit permettre qu'un autre pouvoir prenne le « dessus », assure la gouvernance de son existence, comme l'exprime la métaphore de Clive Staples Lewis :

Nous sommes comme des nageurs qui, se tenant encore debout sur le fond avec un pied, ou un orteil, veulent rester au sol ; si seulement ils lâchaient prise, ils se laisseraient aller glorieusement au plaisir qu'il y a à se laisser porter par l'eau. Si nous pouvions abandonner notre dernière exigence de liberté [...], nous connaîtrions la liberté⁹⁴.

Le sujet postmoderne ne peut répondre à la tentation du désespoir qu'en admettant une espérance plus grande encore, c'est-à-dire en se laissant déstabiliser, en s'extirpant d'un centrément sur soi pour aller vers un monde qui échappe à sa maîtrise volontaire et à sa connaissance purement rationnelle. Pour accepter cette seconde espérance, il faut qu'il soit « entièrement libéré des entraves de la possession sous toutes ses formes⁹⁵ », dit Marcel, y compris

94. Clive Staples LEWIS, *Les Quatre Amours*, traduit de l'anglais par Denis Ducatel et Jean-Léon Müller, Éditions Raphaël, Le Mont-Pèlerin, 2005, p. 220 [*The Four Loves*, Harcourt Brace Jovanovich, A Harvest/HBJ Book, New York, 1991, p. 131 : « We have been like bathers who want to keep their feet – or one foot – or one toe – on the bottom, when to lose that foothold would be to surrender themselves to a glorious tumble in the surf. The consequences of parting with our last claim to intrinsic freedom [...] is] real freedom. »].

95. Gabriel MARCEL, *Homo viator*. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, Aubier Montaigner, Paris, 1944, p. 82.

des entraves de la maîtrise du réel et de soi. Il doit, précise Josef Pieper, avoir « d'abord renoncé au contrôle réfléchi de soi-même et à l'autarcie⁹⁶ ». C'est justement ce renoncement qui est une ouverture et une disponibilité à un monde transcendant la « bulle » du présent. Le sujet postmoderne doit donc réapprendre à regarder les choses autrement que par le prisme de la pensée instrumentale et opérationnelle, c'est-à-dire autrement qu'à travers l'angle de leur fonctionnalité. Il lui faut apprendre ou réapprendre à voir, dit à juste titre Pieper⁹⁷, à se laisser être saisi par le mystère des choses grâce à la pensée contemplative dont l'expression même est devenue, note Marcel, « lettre morte pour la plupart de nos contemporains⁹⁸ ». En effet, la contemplation et l'émerveillement face au monde et à soi-mêmes impliquent une attitude fondamentale, liée à un regard qui dépasse le phénomène et la dimension productive. Cette écoute au présent permet l'émergence d'une altérité qui se dévoile partiellement, redonnant ainsi aux choses leur épaisseur et leur mystère existentiels, « leur inutilité sacrée » en les « remplaçant dans le monde de l'existence intégrale »⁹⁹, souligne Max Picard. La liberté recouvre une plus grande liberté lorsqu'elle accepte de s'ouvrir à un monde qu'elle ne contrôle pas. Pieper reconnaît que la dignité humaine est en danger lorsque les personnes ne sont plus en mesure de regarder le monde avec leurs propres yeux : de transcender, en d'autres termes, l'utile et l'agréable, pour reconnaître, dans une attitude réceptive, la profondeur des choses telles qu'elles sont en soi.

96. Josef PIEPER, *De la divine folie. Sur le Phèdre de Platon*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac et revu par Pierre Blanc, préface de Jean-François Mattéi, Ad Solem, Genève, 2006, p. 48 [Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog "Phaidros", dans *Werke*, 2002, vol. 1, pp. 248-331, 305 : « denn nur, wer sich der reflektierten Selbstkontrolle und Autarkie begibt und sich dazu verstehen nicht "bei sich" zu sein »].

97. Voir Josef PIEPER, « Wie lernt der Mensch wieder sehen? », dans *Werke*, vol. 8.1, 2005, pp. 367-370.

98. Gabriel MARCEL, « Préface », Max PICARD, *Le Monde du silence*, traduit par Jean-Jacques Anstett, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, pp. IX-XV, XIII. Ionesco rejoint Marcel quelques années plus tard : « La notion d'amour, celle de contemplation ne sont même plus des notions devenues ridicules, ce sont des notions complètement abandonnées. L'idée de métaphysique elle-même suscite des ricanements lorsqu'elle n'anime pas les colères. » (Eugène IONESCO, « Discours d'ouverture du festival de Salzbourg 1972 », p. 72)

99. Max PICARD, *Le Monde du silence*, p. 5 : « [L] – [le silence] – restitue aux choses leur intégralité en les enlevant au monde de l'utile, à sa fragmentation et en les remplaçant dans le monde de l'existence intégrale. Il donne aux choses de l'inutilité sacrée, car c'est bien ce qu'est le silence : inutilité sacrée. » [Die Welt des Schweigens, Loco Verlag, Schaffhausen/Diessenhofen, 2009, p. 13 : « [E]s – das Schweigen – macht die Dinge wieder ganz, in dem es sie von der Welt des zersplitternden Nutzens in die Welt des ganzen Daseins zurücknimmt. Es gibt den Dingen von der heiligen Nutzlosigkeit, denn das ist das Schweigen selber : heilige Nutzlosigkeit. »]

Je sais très bien qu'il existe une réalité dont l'homme n'a connaissance que par l'"écoute". Mais il n'en demeure pas moins que seul le fait de voir, le fait de voir soi-même, fonde l'autonomie intérieure de l'homme. Celui qui ne peut plus voir de ses propres yeux ne peut plus davantage écouter correctement¹⁰⁰.

Le monde se dévoile alors au travers du bien, du beau et du vrai, des universaux qui, comme l'explique le philosophe canadien Kenneth Schmitz,

nous invitent à regarder par-delà leur présence familière jusque dans le mystère des choses elles-mêmes: et *en les considérant avec un nouveau regard* nous sommes appelés à redécouvrir la merveilleuse splendeur qui donne naissance à la *theôria*. C'est dans la reconnaissance de notre solidarité avec les choses (*aliquid*) que nous recouvrons une liberté plus entière. [...] En restituant aux choses leur dignité et leur profondeur, et leur droit sur nous, que nous en arrivons à mieux comprendre ce que nous sommes et ce qu'est notre liberté¹⁰¹.

Cette conversion du regard en un regard contemplatif – qui implique par ailleurs également l'humble acceptation du fait que la liberté ne surgit pas de soi – fonde l'espérance humaine.

Car cette espérance repose sur la reconnaissance d'une certaine transcendance dans les choses qui nous transporte au-delà de nous-mêmes et de notre puissance nouvellement acquise. Nous sommes alors appelés à une conversion réfléchie au travers d'une approche du monde qui nous entoure susceptible de lui répondre en tant qu'il est don et non simplement donné¹⁰².

Cette réponse au monde comme don, en attitude de réceptivité, se trouve au cœur de l'espérance eschatologique. Pour le chrétien, l'espérance est également un don. Dieu est pleinement respectueux de la volonté et de la raison

100. Josef PIEPER, « Wie lernt der Mensch wieder sehen? », p. 369: « Ich weiß sehr wohl, daß es eine Realität gibt, von der der Mensch nur durch ‚Hören‘ Kenntnis gewinnt. Es bleibt aber dennoch bestehen, daß einzig das Sehen, das Selbst-Sehen, die innere Unabhängigkeit des Menschen begründet. Wer nicht mehr mit eigenen Augen zu sehen vermag, der kann auch nicht mehr auf die rechte Weise hören. »

101. Kenneth L. SCHMITZ, *The Recovery of Wonder. The New Freedom and the Asceticism of Power*, pp. 126-127: « invite us to look beyond their familiar presence to the mystery of things themselves: and *in seeing them anew* we are invited to recover the wondrous splendor that gives rise to *theôria*. It is in the recognition of our solidarity with things (*aliquid*) that we find a fuller freedom. [...] In restoring to things their dignity and depth, and their claim upon us, we come to understand ourselves and our freedom better ».

102. *Ibid.*, p. XIII: « [F]or that hope is grounded in a recognition of a certain transcendence in things that carries us beyond ourselves and our new-found power. The proposal, then, is a call to thoughtful conversion through an approach to the world about us that responds to it as a gift and not simply as a given. »

humaines, mais il veut une ouverture et un décentrement de ces deux facultés. Le don de l'espérance exige que le sujet s'ouvre pour le recevoir. John Henry Newman explique dans l'*Apologia pro vita sua* que Dieu

a voulu que nous agissions ainsi, et par cette volonté, Il coopère à nos actes, nous rendant capables de faire ce qu'Il désire que nous fassions. Il nous entraîne pour peu que notre volonté coopère avec la sienne, jusqu'à une certitude qui surpasse de beaucoup la force logique de nos conclusions¹⁰³.

Parce qu'il est libre, on peut conclure que l'être humain est fait pour l'espérance : une espérance envers et contre tout ce qui menace sa dignité humaine, y compris la souffrance, la maladie et la mort. L'homme est donc obligé d'élever son regard s'il veut vivre comme un homme. Ionesco comprend bien cette exigence lorsqu'il dit que :

C'est justement le problème essentiel qui a été oublié, le problème essentiel, c'est-à-dire le problème de nos fins dernières. Et c'est ainsi que nous ne savons plus où nous diriger. Et c'est pour cela, et c'est bien pour cela qu'à force de vouloir vivre, il nous est devenu impossible de vivre¹⁰⁴.

En effet, c'est justement face aux épreuves les plus terribles, aux situations dans lesquelles l'homme est plongé dans les ténèbres, qu'il est « obligé » par sa propre liberté à chercher une lumière, à s'ouvrir à l'espérance. Si le monde de la postmodernité correspond à la tentation de désespérer, alors c'est précisément dans ce même monde, notre monde à nous, que peut surgir dans le cœur des hommes l'espérance comme un don qui donne en quelque sorte une force à leurs propres forces. En résumé, cette espérance ne vient pas de nous. Pieper fait remarquer qu'« on ne peut donc écarter, en un mot, le fait que l'espérance surnaturelle demeure la seule possibilité d'espérance¹⁰⁵ ». C'est dans la même veine que le philosophe britannique Peter Geach conclut son chapitre consacré à l'espérance :

103. John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, traduit par L. Michelin-Delimosges, Ad Solem, Paris, 2013, p. 375 [*Apologia Pro Vita Sua*, edited by David J. DeLaura, W.W. Norton, New York, London, 1968, p. 157 : « He has willed, I say, that we should so act, and, as willing it, He co-operates with us in our acting, and thereby enables us to do that which He wills us to do, and carries us on, if our will does but co-operate with His, to a certitude which rises higher than the logical force of our conclusions. »].

104. Eugène IONESCO, « Discours d'ouverture du festival de Salzbourg 1972 », p. 73.

105. Josef PIEPER, *De l'image chrétienne de l'homme*, traduit par Denis Ducatel, Éditions Raphaël, Le Mont-Pèlerin, 2003, pp. 51-52 [*Über das christliche Menschenbild*, dans *Werke*, vol. 7, 2000, pp. 94-114, 113 : « Es kann also, mit einem Wort, zuzeiten geschehen, daß die übernatürliche Hoffnung die schlechthin einzige Möglichkeit der Hoffnung überhaupt bleibt. »].

Le seul espoir pour l'homme, qu'il soit Juif ou Gentil, est l'établissement du Royaume de Dieu universel. Des représentations détaillées de la vie dans ce Royaume ne sauraient être que trompeuses, et je ne me risquerai pas à aborder de telles fantasmagories : mais nous sommes certains que le Royaume adviendra, aussi notre espérance ne peut-elle être que d'y avoir une place. Il n'existe aucune autre espérance¹⁰⁶.

Aujourd'hui, alors que l'homme est remis en cause jusque dans son humanité, que de son propre chef il remet en question sa dignité même, les témoins de l'espérance peuvent et doivent être prêts à rendre compte de l'espérance qui les habite¹⁰⁷. Nous ne le redirons jamais assez : il y a une espérance pour l'espérance.

Bernard N. SCHUMACHER
Université de Fribourg (Suisse)

106. Peter GEACH, *The Virtues. The Stanton Lectures 1973-4*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 1979, p. 65 : « The only hope for man, Jew or Gentile, is the universal establishment of the Kingdom of God. Concrete detailed pictures of life in that Kingdom are bound to be misleading, and I shall not try to evoke such imaginations : but our certain expectation is that the Kingdom will come, our hope can only be to have a place in it. There is no other hope. » « À peine existe-t-il pour un individu une quelconque espérance d'atteindre ce pour quoi il est fait, si ce n'est après cette vie dans une vie nouvelle ; et il n'existe pas la moindre raison d'espérer en une telle vie nouvelle si ce n'est en vertu de la promesse que Dieu a faite d'une vie nouvelle dans le Royaume à venir. Un point c'est tout. Je terminerai en affirmant qu'il n'existe pas davantage d'espérance pour les hommes pris dans leur ensemble, si ce n'est la promesse du Royaume. On ne saurait faire confiance aux hommes ; l'homme est un animal sauvage qui ne peut s'appivoiser. Telle est la leçon du péché originel [...]. » [p. 64 : « There can barely be a hope for an individual to attain his end, except after this life in a new life ; and there is not the least ground for hoping for such a new life except for God's promise of new life in the Kingdom that is to come. This or nothing. I end by arguing that there is no hope for men corporately either, except the promise of the Kingdom. Men in power are not to be trusted ; man is a wild animal and cannot tame himself. This is the lesson of Original Sin [...]. »] Et Pieper de distinguer deux types de courage : « Le courage désespéré du "déclin héroïque" est, dans le fond, nihiliste ; il se concentre sur le néant ; il s'imagine pouvoir supporter le néant. À l'inverse, le courage du chrétien se nourrit de l'espérance en la surabondance de réalité qu'offre la vie, en la vie éternelle, en de nouveaux cieux et en une nouvelle terre. » *De l'image chrétienne de l'homme*, p. 52 [p. 114 : « Die verzweifelte Tapferkeit des "heroischen Untergangs" ist im Grunde nihilistisch, sie blickt auf das Nichts ; sie vermeint, das Nichts ertragen zu können. Die Tapferkeit des Christen aber nährt sich aus der Hoffnung auf das Wirklichkeitsübermaß des Lebens, auf das Ewige Leben, auf einen Neuen Himmel und eine neue Erde. »].

107. 1P 3, 15.