

## *Le thème de la vision cosmique dans la littérature de consolation*

J'avais eu la dernière fois l'occasion d'émettre l'idée selon laquelle la constitution d'un sujet moral passait par l'adoption d'une certaine attitude par rapport au monde. C'est donc avec un grand plaisir qu'entre temps j'ai découvert le texte de Remi Brague, *La Sagesse du Monde*, où celui-ci affirme à peu près la même chose : ainsi, écrit-il, « l'attitude qui est censée permettre à l'homme d'atteindre la plénitude de l'humanité était conçue [dans la pensée antique et médiévale] comme liée à la cosmologie. La sagesse par laquelle l'homme est ou doit être ce qu'il est était une « sagesse du monde » »<sup>1</sup>. Souci de soi, donc, souci des autres, mais ceux-ci passent nécessairement par l'adoption d'un certain rapport au monde, par l'acceptation d'une vision du monde spécifique qui est comme le milieu au sein duquel une action morale est possible ; et d'autre part, le monde lui-même apparaît comme le modèle moral à imiter, et/ ou à rejeter.

Pour décrire ces attitudes par rapport au monde, on pourrait opérer les distinctions logiques suivantes. Ou bien nous avons acceptation du monde, et alors celle-ci prend des formes spécifiques : acquiescement aux événements du monde, à ce qui arrive au sujet, et selon des modalités diverses qu'il faudra explorer. Ou bien nous avons négation du monde, refus du monde, et là encore, avec des manières spécifiques. On peut imaginer un refus total du monde considéré comme un espace radicalement mauvais, où l'homme est comme un étranger, selon une vision anticosmique comme celle de la Gnose ; on peut imaginer un refus du monde qui amène à une sorte de volonté de transformation du monde, de surmonter ses aspects négatifs à travers la volonté humaine ; ou encore qui conduise à la tentative de création d'autres mondes, de nouveaux mondes absolument vierges et expérimentaux. Cette année, nous allons nous concentrer plutôt sur diverses formes de l'acceptation du monde ; il s'agira de décrire des attitudes spécifiques qui conduisent à dire « oui » aux événements de monde, quels qu'ils soient, même et surtout – c'est ici l'enjeu – aux événements qui en première instance peuvent sembler aller contre le sujet qui se trouve dans le monde, qui suscitent de la souffrance, qui résistent au sujet.

Comme je l'ai dit la dernière fois, ces attitudes peuvent être analysées en terme de « regard », de vision du monde. Ce qui va m'intéresser dans cette séance, c'est un type spécifique de regard, qu'on a pu qualifier de « regard d'en haut » ou de « vision cosmique » ;

---

<sup>1</sup> Brague, *La sagesse du monde*, p. 12.

il s'agit pour le sujet d'apprendre à se hausser à un certain point de vue qui lui permette de prendre le monde de haut, c'est-à-dire de l'envisager à la fois dans sa totalité, dans son ordonnance, et dans la petitesse de ses parties par rapport au tout ; il s'agit aussi de se situer dans ce qui fait à proprement parler la beauté du monde, c'est-à-dire sa stabilité et son éternité au-delà des contingences et des vanités mondaines. Bref, si vous voulez, adopter une sorte de point de vue que je ne qualifierai pas exactement d'extra-mondain, dans la mesure où il reste situé dans le monde au sens large [en fait c'est tout un problème, une ambiguïté sur laquelle nous allons revenir], mais qui permette d'envisager le monde comme une totalité ordonnée et du point de vue de l'éternité, afin de donner un sens et de réduire la négativité des expériences que l'on peut avoir lorsqu'on est pris dans le flux du monde. Ce type d'exercice d'adoption d'un regard spécifique se retrouve abondamment dans la littérature stoïcienne, et j'en ferai usage. Mais je l'aborderai surtout par une voie un peu plus originale, qui est celle de la littérature de consolation.

Et tout d'abord, qu'est-ce que la littérature de consolation ? C'est, à proprement parler, un genre littéraire, extrêmement codifié, qui trouve son origine dans la rhétorique et dans la sophistique grecque. On considère généralement Antiphon comme étant l'un des premiers consolateurs, qui ouvrit sur l'agora de Corinthe un cabinet de consolation : il s'agit de développer une technique rhétorique, fondée sur le logos, qui soit susceptible de reconforter, de consoler un sujet ayant souffert d'un deuil, d'une maladie, d'un exil, ou d'un quelconque événement contraire dans sa vie. L'idée principale est donc que l'on peut trouver dans la raison – *logos* – un ensemble d'arguments, de *topoi*, qui vont amener le sujet à comprendre combien sa peine est irraisonnable et doit être combattue. Comme le dit très bien un commentateur, « la science de la consolation était une science toute montée. C'était une espèce de pharmacie morale disposée à la perfection. Il suffisait d'ouvrir un tiroir correspondant à une maladie donnée pour trouver immédiatement les remèdes »<sup>2</sup>. Dans les premières décennies de l'empire romain, la plupart des familles aristocratiques avaient leur propre philosophe attitré qui jouait aussi ce rôle de consolateur lors des deuils, etc. Bref, la question fondamentale posée dans la littérature de consolation est celle-ci : comment convient-il de se comporter face à un événement contraire, quelle attitude morale adopter ? Le premier texte important sur la question est un ouvrage, aujourd'hui disparu, du philosophe académicien Crantor, le *Peri Penthous* (sur le deuil) qui répertorie toute une série de *topoi* qu'il convient pour le consolateur de mobiliser pour lutter contre la douleur. Il s'agit d'un

---

<sup>2</sup> Constant Martha, cité in Charles Favez, *La consolation latine chrétienne*, Vrin, 1937

texte décisif, qui sera abondamment repris par la suite, et dont Panétius dit par exemple qu'il convient de l'apprendre par cœur et de se le remémorer en cas de circonstances difficiles. A partir de là, le genre consolatoire va prendre une grande importance, notamment dans le stoïcisme. Il y a bien sûr les textes de Cicéron (*Tusculanes*, sa consolation pour la mort de sa fille), ceux de Sénèque (*Ad Marciam*, *Ad Polybium*, *Ad Helviam...*) ou encore ceux de Plutarque (*A sa femme*, à *Appolonios*, *Peri Phugès...*). L'art de la consolation va être ensuite codifié dans tout un ensemble de manuels de rhétorique, par exemple dans les *Progymnasmata* de Théon et dans *l'Art rhétorique* du Pseudo-Denys.

Mais surtout, la pratique de la consolation et le genre qui la caractérise est bien loin de se limiter à l'antiquité : ils perdurent jusqu'au XIXe siècle et offrent donc une fantastique source, à mon avis bien trop négligée, puisqu'il n'existe que peu d'ouvrages sur le sujet, pour analyser les différentes manières de gérer la douleur, de lui donner une signification, de se comporter face à elle. Les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles par exemple sont marqués par une immense littérature de lettres de consolation envoyées à des personnalités pour les reconforter d'un deuil notamment ; on trouve aussi de véritables manuels de consolation, fondés sur la foi et/ ou sur la raison, destinés aux infirmes, aux malades chroniques, aux endeuillés etc. Bref, nous avons là une source infinie pour analyser le type d'attitudes morales qui conviennent et qui sont recommandées face à la souffrance.

Comme je l'ai dit, je voudrais m'intéresser ici à un aspect marginal de cette littérature de consolation, en rapport avec certains textes stoïciens notamment, sur l'effort qui consiste à regarder le monde de haut. Mais auparavant je voudrais rappeler certains principes essentiels de la littérature consolatoire, en précisant bien que je vais être schématique, car vous vous doutez que sur une telle abondance de textes, il y a une grande variété de thèmes possibles. Encore n'est-ce pas tout à fait vrai dans la mesure où il s'agit là d'un genre très codifié, avec ses passages obligés, ses thèmes récurrents, ses exemples, que les textes s'empruntent les uns les autres, et qui ont une surprenante continuité en dépit de l'évolution des contextes historiques, et notamment en dépit du passage à la chrétienté. Prenons un texte paradigmatique sur ce genre de questions : le *Paramythikos pros apollônion* de Plutarque ; le problème fondateur des consolations y est clairement posé. Apollonios a perdu son fils, il s'agit de calmer son affliction (*lupès*) et de faire cesser ses « vaines plaintes » ; pour ce faire, *kratiston pros alupian pharmakon o logos (esti)* : voilà le point central de toute consolation, en tous les cas de toute consolation antique : face à la douleur, le meilleur remède est la raison. Le texte de Plutarque y insiste régulièrement : ainsi, dit-il, il faut voir ce que la raison commande « face au malheur » ; comment se comporte *o eulogistos*, l'homme de raison : c'est celui qui

« se maintient dans les limites convenables, qui est capable de se comporter sagement dans la vie en face des événements heureux comme malheureux, et sait qu'il faut se conformer sans récriminer et docilement à l'ordre des choses [*tè dianomè tôn pragmatôn* : la distribution, le sort impartial...] ». Cette confiance dans la raison pour affronter la douleur est le point décisif de la littérature de consolation. En fait, on distingue généralement deux moments : un premier, où la douleur est pour ainsi dire naturelle, les larmes incontrôlables, et où la raison n'aurait aucune prise ; Sénèque l'admet volontiers (*lettre 63*), mis à part le sage, qui peut avoir une telle fermeté d'âme qu'il ne pleure pas un peu à la mort d'un ami ? Même le sage ressentira une piqûre ; « nous, nous sommes excusables de nous être laissés aller jusqu'aux larmes, si elles n'ont pas coulé trop nombreuses et si nous avons pris sur nous de les refouler ». Le premier moment d'affliction, donc, est naturel : Plutarque l'exprime clairement aussi : la douleur à la mort d'un enfant est naturelle (*phusikèn*) et elle est « *ouk eph'èmin* » ; indépendante de notre volonté ; par contre, « se laisser emporter au-delà de toute mesure (*pera tou metrou*) et continuer à aggraver nos deuils, voilà qui est contraire à la nature (*para phusin*) et vient de l'opinion incorrecte (*phaulès doxès*) qui elle, est de notre ressort (*tès en emin*) ». Le rôle du discours de consolation, donc, avec ses arguments, n'est pas d'agir sur la première douleur ; raison pour laquelle on considère souvent qu'il ne faut pas intervenir lorsque la plaie est totalement à vif, qu'il y a un moment approprié pour la consolation ; le rôle du discours de consolation est de maintenir l'affliction dans une limite *raisonnable*, et c'est là le terme décisif<sup>3</sup>. Raisonnable, pour les anciens, cela signifie aussi socialement convenable, et c'est une thématique qui hante toutes les lettres de consolation : ainsi, Sénèque, pour consoler Marcia, imagine les arguments qu'a dû mobiliser le philosophe consolateur de Livie à la mort de son fils et significativement, le premier est celui de la réputation, de la bienséance : « jusqu'à ce jour [...] tu as su ne donner par ta conduite matière à aucune critique [...] suis donc une fois de plus aujourd'hui une règle de toute une vie et veille à ne commettre aucune faute, aucune imprudence, que tu aies à regretter » et Sénèque d'ajouter « la souffrance aussi a sa pudeur ». Plutarque insiste sur le fait que « c'est la marque de l'homme bien éduqué et maître de soi de garder une attitude noble et digne face au malheur » ; et nombreux sont au contraire ceux qui critiquent les débordements de douleur des barbares, ou des femmes, bref... Etre homme, au plein sens du mot, c'est ne pas être affligé, ou très peu ; raisonnablement.

---

<sup>3</sup> La même remarque s'applique à la consolation au XVIIe siècle, cf. Raison et avant-passion dans les lettres de consolation, in *La consolation érudite* de R. Baustert.

Il faut imposer au chagrin une limite raisonnable ; de toute façon, dit régulièrement Sénèque, le chagrin s'achève de lui-même avec le temps ; autant donc que ce soit la raison qui y mette fin. Si la raison peut y mettre fin, c'est que, comme l'a dit Plutarque, le chagrin – et surtout l'immodération du chagrin – est fondé sur des opinions fausses, qui relèvent de nous. Cicéron le souligne dans les *Tusculanes*, III : « c'est la volonté et le jugement qui sont responsables du chagrin » (Cicéron distingue le chagrin de la douleur naturelle) et il ajoute : « il est permis de mettre en cause notre déraison, et même abondamment, car si l'on n'est pas consolé, c'est parce que l'on provoque soi-même son propre malheur » ; le chagrin, en effet, relève de l'opinion, et de l'opinion fausse.

C'est à ce niveau que viennent se loger les *logoi paramythikoi* qui caractérisent les consolations. On va mobiliser toute une batterie d'arguments, de lieux communs, qui ont pour rôle de démontrer à la personne la vanité de son chagrin. De manière très générale, le consolateur va montrer que ce que l'on prend pour un mal n'en est pas un en réalité, voire qu'il est en réalité un bien. Weitenkampf, auteur des *Principes de consolation fondés sur la raison* en 1778, définit le chagrin comme un sentiment d'imperfection, on pourrait même dire d'amputation, que le sujet éprouve face à un événement ou à la suite d'événements qui forme un destin ; la consolation, au contraire, est « une représentation de l'âme par laquelle la tristesse est apaisée » ; cette représentation est fondée sur des principes (en l'occurrence rationnels, que l'homme peut tirer de son fonds sans avoir recours à la révélation), qui augmentent notre sentiment de perfection : « les moyens de consolation les plus efficaces sont ceux qui nous montrent que tel ou tel objet tend à notre véritable perfection et à notre bonheur » ; bref, que loin de susciter une amputation, il accroît notre perfection. On peut repérer plusieurs types de procédures, qui reposent sur des techniques spécifiques.

Premier ensemble de procédures : celles qui conduisent à dévaloriser l'objet ou la cause du chagrin, en montrant comment elle est de peu d'importance, combien elle est naturelle, nécessaire, arrive à tout le monde. Les *Progymnasmata* de Théon insistent sur le fait que le consolateur doit présenter l'événement comme nécessaire (*anagkaion*), commun à tous (*pantôn koinon*), et involontaire (*akousion*) ; triptyque que l'on retrouve perpétuellement dans la littérature : nécessaire, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une loi implacable, inscrite dans la nature, et que rien ne peut contrarier : ainsi Cicéron, dans sa *Consolation*, montre combien le fait même d'être un homme implique nécessairement la souffrance, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, et il passe longuement en revue toutes les souffrances qui sont impliquées en chaque âge ; Sénèque marque bien la nécessité de la mort, inscrite dans la nature même et ce dès la naissance : « si tu pleures que ton fils est mort, accuses-en l'heure où il est né : son arrêt

lui fut signifié dès l'instant où il vint au monde [...] nous sommes sous la sujétion de la Fortune ; son joug est rude et invincible » (*Ad Marciam*). Commun à tous : il s'agit de dissoudre l'objet de chagrin en montrant qu'il n'a rien d'original, que bien d'autres, que tous même ont dû ou doivent en subir sans cesse de pires : « tu ne peux pas dire que les dieux aient fait spécialement choix de toi pour t'empêcher de jouir de ton enfant. Parcours des yeux la foule de tes semblables, connus ou inconnus : tu découvriras partout des misères plus grandes que les tiennes. » Se plaindre de son sort, en conséquence, c'est prétendre s'élever au-dessus de la loi commune, se rebeller contre sa condition ce qui, dans l'Antiquité, est un signe d'*hybris* terrible et, dans la chrétienté, marque la révolte contre le Créateur.

La dévalorisation de l'événement douloureux aboutit régulièrement à une très forte dévalorisation des événements de la vie en général, présentés comme fragiles, changeants, profondément instables ; comme chargés d'une douleur toujours possible ; c'est la vie tout entière qui finit par se trouver dépréciée, même s'il faut bien comprendre que c'est dans un cadre rhétorique, dans un certain jeu de langage particulier si vous voulez, que se fait cette dépréciation. C'est pour parvenir à la consolation en dépréciant l'événement triste que la vie tout entière se trouve dépréciée : ainsi chez Plutarque : « considère les douleurs de la vie et les soucis qui la submergent : si nous voulions en faire le compte, nous la condamnerions sans appel et affirmerions vraie l'opinion [...] selon laquelle il vaut mieux être mort que de vivre. » Et Cicéron affirme quant à lui : « il faut être bien peu sage pour oser nommer heureux l'homme, né comme il est, pour expier ses crimes ; car ce que nous appelons vie est une véritable mort ; et notre âme ne commence à vivre que lorsque, dégagée et libre des entraves du corps, elle participe à l'éternité. ». On en aboutit donc à un véritable éloge paradoxal de la mort, passage obligé d'un grand nombre de consolations, sur lequel je vais revenir dans un instant. J'insiste cependant encore sur ce fait qu'il s'agit là essentiellement d'un passage *rhétorique*, qui n'implique pas du tout, bien au contraire, une négation du monde, un refus du monde ; d'ailleurs, le même Plutarque que je viens de citer écrit dans la *Consolation à sa femme* : « il serait étrange que la morsure même du malheur ne te fasse pas sentir combien de joies nous offre encore tout ce qui nous reste et que [...] tu soumettes à une enquête minutieuse et accusatrice les événements pénibles de ta vie tandis que tu noterais sans aucun détail et en bloc les événements heureux. »

Deuxième ensemble de procédures : la transformation de l'événement que l'on juge malheureux en événement heureux. C'est là un point essentiel, parfois lourdement sophistique, de la consolation. Nous prenons quelque chose pour un malheur en raison d'une erreur de jugement et il faut corriger cette erreur : en réalité, cet événement est indifférent

voire, en réalité, est absolument favorable. Ainsi, Sénèque interpelle-t-il Marcia : tu as perdu ton fils mais « comment sais-tu s'il aurait eu profit à vivre davantage et si cette mort ne fut pas un bienfait pour lui ? » et il entreprend de lui prouver que ce fut effectivement un bienfait, qu'ainsi son fils a échappé à bien des malheurs, des injures etc. Cette thématique se retrouve sans cesse : Plutarque, devant justifier une mort prématurée, y a lui aussi recours ; Cicéron résume le tout de manière claire : « Convenons, après y avoir bien réfléchi, qu'aucun accident humain ne nous doit affliger : non la mort, que nous avons prouvé être très avantageuse ; non la pauvreté, qui est très souvent un présent des Dieux ; non l'exil, puisque nous sommes citoyens du monde dont tous les pays nous sont ouverts, ni aucune des autres choses que l'opinion met au nombre des plus grands maux, car il n'y en a point dont, par l'effet de la bonté céleste, il ne résulte un bien encore plus grand et plus désirable ». On trouvera la même chose dans le texte de Mr Formey, qui adresse un traité de consolation à des valétudinaires en 1758 : on y trouve un éloge paradoxal de la maladie chronique, qui s'exprime ainsi : « c'est peut-être un des plus grands biens dont on puisse jouir ». Certes, la santé peut passer pour le premier des biens, mais... la plupart des gens en bonne santé ne savent pas se servir à bon escient de celle-ci : ils n'apportent rien à eux-mêmes et à la société. « Je maintiens donc qu'il est infiniment plus avantageux d'être ramené et comme forcé à la réflexion par quelque dérangement dans cette santé ». Et Formey d'attester de sa propre expérience. S'il était resté sain, « il se serait contenté de voltiger à la surface des objets sans en approfondir aucun », aurait risqué d'être la proie de passions diverses, etc. A la place, il a bien appris à rentrer en lui-même, à saisir la vanité du monde, il a développé ses connaissances intellectuelles. « Si bien que je rejetterais à présent bien loin l'offre d'une parfaite santé ». L'état de malade chronique l'amène à se convertir vers soi, à cultiver son intelligence et surtout à s'exercer à la mort et se rapprocher ainsi de Dieu. Bref, nous avons là affaire à toute une entreprise de légitimation de la souffrance, d'acceptation des maux que l'on va charger, contre toute probabilité, d'une signification positive. Nous allons voir dans un moment quelle vision du monde cela implique.

Je n'insiste pas sur toute une série d'autres procédures qui tendent à montrer l'inefficacité du chagrin, la vanité de la douleur, et je reviens maintenant plus précisément à mon objet premier, l'exercice du regard d'en haut, en lien avec les deux procédures consolatoires que je viens de décrire brièvement. Ce qui m'intéresse ici, c'est comment on trouve, dans la littérature de consolation – et dans d'autres textes – l'encouragement à jeter sur le monde un certain regard qui conduise à en accepter les événements les plus affligeants, à s'y soumettre sans discussion et même à s'efforcer de les vouloir. Il s'agit, pour se faire, de

transformer littéralement le regard du sujet sur les choses et de l'amener à adopter une position de surplomb, qui fasse qu'il resitue chaque événement au sein de l'ordre général du monde et pense ce qui lui arrive du point de vue de l'éternité. La *Consolation à Marcia* contient de ce point de vue un passage intéressant : Sénèque imagine que l'on expose à Marcia, au moment de sa naissance, tout ce qu'elle va rencontrer dans sa vie, l'ensemble des éléments qui composent le monde dans lequel elle va entrer : suit une longue description du monde, du rythme des révolutions des astres, des phénomènes naturels, puis de la terre vue d'en haut : avec « ses vastes plaines s'étendant à l'infini, ses chaînes de montagnes », la multiplicité de sa faune et de sa flore, l'océan traversé par des vaisseaux, les villes etc. Et il ajoute « mais tu trouveras aussi sur terre mille fléaux, tant du corps que de l'âme : guerres, meurtres, poisons, naufrages, intempéries, maladies, deuils prématurés et la mort [...] consulte-toi, réfléchis et décide : si tu veux jouir de tant de merveilles, voilà par où tu auras à passer. Tu répondras que tu veux vivre ». Cette très belle page n'a rien d'isolée dans la littérature de consolation : on la retrouve par exemple dans la *Consolation à Polybius*, où cette fois il s'agit de s'extraire du point de vue humain sur les choses pour voir comment, « au point de vue de la nature », tout est éphémère et changeant. Dans tous les cas, il s'agit bien de s'extraire du point de vue humain et limité sur les choses, qui conduit à grossir infiniment des objets qui, en réalité, sont microscopiques si on les juge au point de vue de l'ordre du monde ; microscopique, c'est-à-dire de peu d'importance ; mais aussi fluctuant, changeant ; et enfin, peut-être surtout, nécessaires car s'intégrant dans un ordre plus général.

Commençons par ce caractère microscopique qui déprécie proprement les objets de notre chagrin. Dans les *Pensées*, Marc-Aurèle a régulièrement recours à cet exercice spirituel qui consiste à hausser son regard au niveau de Dieu, c'est-à-dire au niveau du tout qu'est le monde et du logos proprement dit ; de cette hauteur, de ce lieu sur lequel je vais revenir bientôt, toutes choses apparaissent minuscules : « l'Asie, l'Europe, des coins du monde ; la mer entière, une goutte d'eau dans le monde ; l'Athos, une motte de terre dans le monde ; le présent tout entier, un point dans l'éternité. Tout est petit, fuyant, évanouissant. » Ou encore : « songer constamment à l'ensemble de la durée, à l'ensemble de l'être : toute chose, relativement à l'être, est un grain de figue, et relativement au temps, un tour de tige ». Plusieurs choses sont à noter ici : d'abord, cet exercice de dépréciation passe par l'adéquation du regard à l'ensemble de l'être, au monde dans son ensemble : c'est clairement affirmé par Marc-Aurèle. C'est en tant qu'on se situe à ce point de vue – le point de vue de l'univers – que les choses particulières semblent mesquines et vaines. Dans le *Peri Phugès*, Plutarque utilise un étrange raisonnement pour montrer que l'exil n'importe pas puisque « quelle partie

de la terre habitée, et même la terre tout entière, est éloignée d'une autre partie puisque les astronomes nous enseignent que, par rapport à la sphère céleste, la terre n'est qu'un point sans dimension ? » Enoncé qui ne se comprend que si on le resitue dans cet effort pour rendre adéquat le regard au point de vue de l'univers, où effectivement les distances terrestres importent peu et paraissent futiles. Deuxième remarque. Vous voyez immédiatement comment la question disons spatiale, la question du monde, vient se doubler d'une autre question, celle-ci temporelle : ce qui est requis, c'est de s'efforcer à atteindre un point de vue universel et éternel, où tout ce qui est terrestre est fondamentalement fuyant, où la moindre vie est un point ridicule : Sénèque l'exprime ainsi dans la *lettre 99* pour justifier un deuil prématuré : « nous tous, jeunes et vieux, nous en sommes au même point quant à la brièveté de notre vie comparés à l'univers. Ce qui nous revient sur la totalité des temps est moins que la plus petite particule imaginable, puisque en vérité une petite particule est encore une partie ; ce qui nous est donné de vie est proche du néant ; et cependant nous y traçons, ô démente, des perspectives infinies ». Il y a un rapport au temps dans sa globalité comme à l'univers dans sa totalité qu'il est essentiel d'établir si l'on veut se comporter moralement et, en l'espèce, si on veut faire face avec sagesse à la douleur. Nous devons, à chaque moment, envisager l'événement au point de vue de la totalité des événements dont il est un élément, et au point de vue de la totalité du temps dont il est une infime partie.

Les préfaces aux livres I et III des *Questions Naturelles* de Sénèque décrivent un exercice comparable d'élévation du regard. L'étude de la nature constitue en effet une occasion privilégiée pour pratiquer cet exercice : en ceci, elle est profondément morale : pour Sénèque, à travers la contemplation du monde, l'âme s'élève au-dessus des médiocrités matérielles auxquelles les hommes s'attachent. « Jetant du haut du ciel un regard dédaigneux sur l'étroite terre [...] elle se dit : « c'est là ce point que tant de nations partagent par le fer et le feu ? » etc. De là, les hommes apparaissent comme des fourmis. « Il n'est qu'un point, ce globe sur lequel vous réglez » ; les terres, les biens que convoitent les hommes, de ce point de vue, semblent minuscules et sans valeur. Vous voyez qu'on retrouve clairement la thématique des lettres de consolation. Le résultat, donc, c'est d'une part le mépris des choses humaines face aux réalités cosmiques, aux grands phénomènes naturels ; c'est, d'autre part, l'admiration face à un monde ordonné. Mais ce n'est pas tout : en s'élevant ainsi par la contemplation du cosmos, l'âme découvre sa propre parenté avec le monde ordonné des astres : l'âme « pourvu qu'elle emporte avec elle le moins possible de ce qui lui vient du corps, pourvu qu'elle se soit débarrassée de toute impureté et qu'elle ait pris son essor, dégagée, légère, contente de ce qui est strictement nécessaire. Arrivée là-haut, elle s'y alimente et grandit ». Elle retourne à sa

source. En fait, le plaisir qu'elle prend, l'émerveillement qu'elle éprouve, est témoignage de sa divinité. Elle y éprouve de la familiarité. Et ainsi elle connaît le *Deus* : Dieu qui « n'est qu'âme », qui est le Tout<sup>4</sup>. L'élévation que lui procure la contemplation du monde ordonné lui fait retrouver en quelque sorte sa véritable demeure ; cette demeure, c'est précisément ce point d'où elle embrasse le monde en son intégralité, comme un tout. Il est à la fois hors du monde, dans la mesure où il permet d'embrasser le plan entier du monde, son ordre général et dans le monde, dans la mesure où il se situe en ces cieux stables et, sinon tout à fait éternels – puisque pour les stoïciens ils sont voués à une destruction et à une recréation – en tout cas bien plus durables que les choses terrestres. Ce point de vue, c'est en vérité le point de vue de la raison, du *logos* qui donne précisément son ordre aux choses et dont l'âme participe. Marc Aurèle parle lui-aussi de cet effort de « pénétrer dans la faculté directrice, dans celle de l'univers et dans celle de tel homme [...] dans celle de l'univers, pour te rappeler de quelle réalité tu es une partie » ; de sorte, précisément, que l'on se rapporte et rapporte chaque chose comme une partie du monde comme tout. Cet espace stable, c'est donc le cosmos ordonné et plus particulièrement les réalités célestes ; il a, nous venons de le voir, une spatialité différente de celle du simple être-là dans le monde, dans la mesure où il permet d'englober le monde comme tout ; il a aussi une temporalité différente, qui s'oppose très nettement au caractère fuyant et évanouissant des événements du monde : il permet de jeter sur les choses le regard détaché qui est aussi celui du sage qui vit selon la raison. En réalité, entre le sage et le monde ainsi décrit, il y a identité.

Cet exercice d'élévation du regard a un second effet : en replaçant l'événement dans le tout qu'est le monde et en permettant d'envisager le monde comme un ensemble ordonné, elle suscite l'acceptation de l'événement, l'acquiescement aux événements du monde en tant qu'ils sont – et que nous sommes – parties d'un tout dont l'ordre est fixé et infiniment plus essentiel que les parties. Comme l'exprime Marc Aurèle, « qu'il soit d'abord posé que je fais partie d'un tout gouverné par une nature [...] en songeant à cela, en tant que je suis une partie, je ne serai jamais mécontent de ce qui m'est attribué par le tout : car ce qui est utile au tout ne peut nuire à la partie ; le tout ne comporte rien en effet qui ne lui soit utile [...] donc, en me souvenant que je suis une partie d'un tout de ce genre, je serai content de tout ce qui arrive ». Ce qui aboutit à la très fameuse exclamation des *Pensées* : « Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, Ô monde ! Rien de ce qui, pour toi, vient à point, n'arrive, pour moi,

---

<sup>4</sup> Une idée similaire se retrouve très régulièrement, et notamment chez Cicéron : la contemplation de l'ordre des phénomènes célestes et le plaisir qu'on y prend témoigne de la parenté entre l'âme et le ciel. Ce dont il s'agit dans un tel exercice du regard, c'est littéralement de rendre son âme homogène au ciel, à l'ordre qui y règne, à la stabilité, ce qui conduit à jeter sur les choses terrestres un regard distancié.

trop tôt ou trop tard. » Il ne s'agit pas simplement d'accepter les choses avec résignation, mais bien de les vouloir en tant qu'elles sont conformes à l'ordre général du monde et donc, aussi, à la survie de ses parties. Le monde est défini dans ce cas comme un ensemble ordonné d'événements qui se trouvent liés les uns aux autres, si bien que telle chose qui peut nous paraître un mal n'est au fond que la conséquence de l'ordre universel, à laquelle il faut se soumettre. Il s'agit, dit encore Marc Aurèle, de « penser sans cesse que le monde est un vivant unique [...] comment tout concourt à tout ce qui naît ; comment les choses sont tissées et enroulées ensemble ». De là vient que l'exercice du regard qui consiste à se situer en haut, à replacer toute chose dans l'ensemble du monde, produit l'acceptation des événements les plus douloureux : Marc Aurèle va très loin dans cette voie puisque pour lui, telle maladie, telle mutilation, dont l'on souffre, doit être acceptée et comparée à un remède que l'on prescrit pour la santé du monde. Il faut accepter notre propre maladie parce qu'elle est nécessaire à la santé et au bon ordre du monde et de même que nous acceptons tel remède parce que nous en attendons la santé, nous devons agir ainsi : « considère l'achèvement et l'accomplissement des desseins de la nature universelle comme ta propre santé. Et ainsi accueille tout événement, même s'il te semble cruel, parce qu'il mène, là-bas, vers la santé du monde ». Voelke a consacré tout un chapitre de sa *Philosophie comme thérapie de l'âme* à l'analyse de cette thématique chez Marc Aurèle. Il note avec raison que, à cette acceptation, « s'oppose le refus de l'homme qui se montre mécontent de son lot. Un tel refus équivaut à supprimer l'harmonie universelle », à mutiler le tout et se mettre consciemment en dehors du tout, comme un membre arraché au reste de son corps. L'image qui revient régulièrement est aussi celle de l'abcès : « abcès du monde, celui qui s'écarte et se sépare de la raison de la nature commune parce qu'il s'irrite contre la nature ».

C'est une accusation récurrente dans la littérature de consolation que celle d'être injuste envers la Fortune, en l'accusant de nous faire du mal et en se rebellant face aux événements au lieu de les accepter. Comme le note Cicéron, la souffrance est une nécessité, elle fait partie de la loi commune, et ceux qui prétendent en être exemptés sont pareils à ceux qui se rebellent contre les dieux et espèrent se soustraire à la Loi. Ce sont des impies et des rebelles. Sur un registre moins accusateur, à une hypothétique plainte d'Apollonios qui consisterait à dire que la mort prématurée d'un enfant n'est pas conforme à la nature et que ce qui est conforme, c'est que les enfants survivent aux parents, Plutarque répond ainsi : « conforme à notre nature à nous, à notre nature d'homme (*tèn anthropinèn*), sans aucun doute, mais non pas conforme à la Providence qui préside au Tout (*tèn pronoian tô olôn*) ni à l'ordre du monde (*tèn kosmikèn*)

*diataxin*) » et il l'invite à faire l'effort de se dépouiller de son point de vue humain pour atteindre au point de vue du Tout et de la nature.

Il y a deux types d'acceptation des événements du monde : une acceptation que j'appellerai une confiance aveugle : elle consiste à poser pour principe que le monde en son ensemble est ordonné vers un bien et que, par conséquent, nous devons accepter les événements particuliers sans les discuter jamais, même lorsqu'ils nous semblent contre notre nature, comme impliqués dans l'ordre du monde et devant susciter des biens. Elle prend une forme toute particulière dans la chrétienté, avec le principe d'obéissance aux événements et l'annihilation de sa propre volonté devant la volonté de Dieu, au point où nous voulons, sans discussion aucune, ce que Dieu veut. Ainsi, dans *Le livre de la consolation divine*, Eckhart formule très nettement ce principe d'obéissance absolue : « On ne peut être un homme bon si l'on ne veut pas ce que Dieu veut en particulier ; car il est impossible de croire que Dieu puisse vouloir autre chose que le bien » ; « un tel homme [bon] fait tellement un avec la volonté de Dieu qu'il veut tout ce que veut Dieu et de la manière dont Dieu le veut [...] ma souffrance n'est pas souffrance si je l'accepte comme venant de la volonté de Dieu » [Eckhart va très loin sur ce point puisqu'il dit que « Dieu voulant en quelque façon que j'aie péché, je ne voudrais pas ne pas avoir commis ces péchés [...] l'homme veut être privé de Dieu pour Dieu et être séparé de Dieu pour Dieu ». Ce type d'acceptation prend sa source dans l'abandon complet de sa volonté à la volonté divine ou au plan de la nature et, dans le cas de la chrétienté, repose sur une analogie avec l'abandon de la volonté du novice aux volontés de l'abbé, auxquelles on doit obéir sans discuter. On en tire un type de consolation fondé disons sur la foi ou la révélation.

Il existe cependant, dans la littérature de consolation surtout, un autre type d'acceptation, celui fondé en *raison*. C'est généralement le cas dans la consolation antique, nous l'avons vu ; mais je vais maintenant me concentrer pour finir sur deux œuvres du XVIIIe siècle qui, explicitement, prétendent fonder la consolation en raison et s'appuient précisément sur l'exercice de la vision cosmique. Le premier est le texte dont j'ai déjà parlé de Formey, la *Consolation pour les personnes valétudinaires* de 1758. C'est un livre extrêmement intéressant , où l'auteur explique que de la même manière qu'il existe un « art de jouir », bref un usage des plaisirs, il existe tout « un art de souffrir » ; c'est cet art qu'il va enseigner, fondé délibérément sur la raison et sa propre expérience de malade. La consolation apportée par la révélation est radicale, elle rend les souffrances « infiniment petites » par rapport à la rétribution qu'est la félicité éternelle ; mais il préfère s'appuyer sur la raison : « je veux raisonner et m'entretenir avec ceux qui se plaignent de leur état, examiner leurs griefs, les

peser à la balance d'une raison impartiale, chercher dans la structure de nos corps, dans l'histoire de leurs propres vies, dans le plan du monde, dans le système de la compensation et dans les perfections divines, autant que nous pouvons les connaître par les lumières naturelles des raisons ». Ce sont là les 5 parties de l'ouvrage : consolation fondée sur la structure du corps ; sur l'histoire des vies de chacun ; sur l'ordre du monde ; sur les compensations ; et sur la divinité. La première et la 3<sup>e</sup> me seront les plus utiles. La première se fonde sur la structure du corps entendu comme un tout : le corps est une multiplicité infinie de parties : la santé stable semble être une demande simple, d'une chose unique, mais en fait cette parole recouvre une demande exorbitante : *celle d'une stabilité parfaite de la pluralité infinie du corps*. Le corps est un être complexe où tout dépend de tout. Mais alors on pourrait objecter que cette complexité du corps était inutile : le corps aurait du être plus simple et plus solide. La première réponse que donne l'auteur, c'est que cette complexité est l'essence de l'homme : « si vous voulez refondre cette machine, donner à ses parties un arrangement dont elles ne sont pas naturellement susceptibles, vous défaites à proprement parler l'homme pour faire un autre être » : ceux qui se plaignent de leur corps se plaignent donc d'être hommes ; mais « on est ce qu'on est ; on est que ce que l'on peut être ». Et rien de ce qui leur arrive, le plus léger incident, n'est indépendant de la complexité du corps entier.

Mais ce n'est pas tout : « « Voilà les Hommes dans tous leurs griefs [...] ci-dessus ils voulaient un autre corps ; nous leur avons fait voir qu'ils seraient attrapés ; à présent ils voudraient un autre monde, et ils y trouveraient aussi mal leur compte ». « Le monde n'est un monde que par la liaison intime des parties dont il est composé et cette liaison n'existe que par l'exacte proportion qui existe » entre les choses créées. Tout ça produit des effets généraux stables. Or pour produire ces effets généraux, il faut passer par des « révolutions intermédiaires dont les effets particuliers peuvent être dans le cas de ce que nous nommons accidents, catastrophes, calamités » ; par exemple : il n'est de pays habitable que parcouru de rivières etc. mais il arrive que, sur le cours des siècles, ces rivières rencontrent des obstacles qui les font déborder temporairement ; « ceux qui se trouvent la victime de ces dégâts sont à plaindre ; mais auraient-ils bonne grâce à dire : pourquoi y a-t-il de l'eau dans ce monde ? ou même : pourquoi n'y a-t-il pas un meilleur ordre ? » Bref, ce qui est recommandé, c'est de se situer au plan des effets généraux, dans l'ordre des siècles et du monde. Une vision proprement cosmique, qui se situe au niveau du plan du monde et reconnaisse dans le monde une articulation d'événements soumis à des lois générales immuables, dont il n'est pas question qu'elles se modifient pour satisfaire le particulier. On demanderait donc indûment pour nous la suspension des lois générales de la nature et l'arrivée de miracles particuliers.

L'unique raison de notre souffrance n'est pas suffisante pour modifier des plans généraux. « Tout miracle serait déplacé dans la chaîne des événements et la romprait sans nécessité ». En plus, nous ne pouvons pas justifier du fait que ce déplacement serait juste (nous le jugerions comme tel pour nous, mais qui nous dit qu'il ne susciterait des injustices bien plus graves ?). Bref, la base est ici : le monde est ordonné « tout le système est réglé et ce que nous regardons comme une altération fait partie du système ». Et cet ordre est fondamentalement bon : « il n'y a point de situation, si nous savons nous en former de justes idées, dans laquelle les biens que Dieu nous dispense, ne soient toujours fort supérieurs aux maux par lesquels il éprouve. »

Je dirai juste un mot pour conclure sur l'autre texte, les *Principes de consolation fondés sur la raison* de Weitenkampf, imités par Cailleau, 1778. Ce qui convient là encore de noter c'est l'idée selon laquelle, pour se consoler, il faut replacer l'événement dans l'ensemble du monde. Or, pour Weitenkampf, par définition, le monde est quelque chose de fini – par opposition à l'infini de la divinité – donc il est une somme finie de perfections, donc il doit – par nécessité – comporter toujours quelque mal. Refuser le mal, la souffrance, ce serait refuser le monde lui-même, et tous les mondes possibles, ce qui ne se peut pas et est une insulte au Créateur, dans la mesure où le monde est là pour manifester la Gloire du créateur.

© copyright Claude-Olivier Doron