

LUC FERRY

LA VIE HEUREUSE

Sagesses anciennes
et spiritualité laïque



De l'immortalité promise
à la longévité réelle



La vie heureuse

DE LUC FERRY
AUX ÉDITIONS J'AI LU

Apprendre à vivre – 1

Apprendre à vivre – 2

La révolution de l'amour

Le cardinal et le philosophe

Sagesses d'hier

Sagesses d'aujourd'hui

La révolution transhumaniste

7 façons d'être heureux ou Les paradoxes du bonheur

Mythologie et philosophie – 1

Mythologie et philosophie – 2

Sagesse et folie du monde qui vient
(avec Nicolas Bouzou)

Les sept écologies

LUC FERRY

La vie heureuse

Sagesses anciennes
et spiritualité laïque



© Éditions de l'Observatoire/Humensis, 2022

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

« Les Muses chantent les privilèges immortels des dieux et le sort misérable des humains, ces êtres impuissants, incapables d'inventer seulement un remède à la mort ou un recours contre la vieillesse. »

Hymne homérique à Apollon

« L'habitude des actions de bonté, celle des affections tendres, est la source de bonheur la plus pure, la plus inépuisable. »

Condorcet,
Conseils à sa fille, 1794

Liminaire

Vivre cent cinquante ans ?
Scientifiquement possible ?
Spirituellement souhaitable ?

On me demande parfois, après une conférence consacrée à l'histoire de la philosophie, quelle est ma vision du monde « à moi », quelle est « ma » philosophie. Je lui ai donné un nom, je l'appelle « spiritualisme laïc », et si je dois en définir le sens et la teneur en peu de mots, les voici : penser les révolutions qui caractérisent notre époque pour en tirer non seulement une morale, mais une nouvelle spiritualité, une spiritualité laïque adossée à ce que j'ai appelé dans d'autres livres la « divinisation de l'humain » ou le « sacré à visage humain ». Je vais bien entendu m'expliquer sur la signification de ces formules. Mais pour éviter d'entrée de jeu un malentendu, sans doute lié au fait que j'ai traduit Kant dans « La Pléiade » lorsque j'étais jeune universitaire, si je suis un héritier des Lumières, si j'aime les sciences et

l'universalisme de la grande Déclaration des droits de l'Homme, le spiritualisme laïc que je professe s'enracine bien davantage dans cette merveilleuse vision du monde qui fut en France le romantisme républicain. Si je devais me choisir une source d'inspiration dans le passé, plus encore que chez Kant ou Tocqueville, je la trouverais chez Victor Hugo, en particulier quand il présente son programme de travail d'une façon que j'aimerais, toute révérence gardée, faire mienne : **« L'ensemble de mon œuvre, écrivait-il, fera un jour un tout indivisible. Je fais une Bible, non une Bible divine, mais une Bible humaine. »** Oui, une Bible humaine, autrement dit : un « spiritualisme laïc » qui ne se contente ni de morale, ni de théologie, une philosophie qui va au-delà de l'éthique et se situe en quelque façon après la religion.

J'en développerai la structure, le sens et les traits les plus fondamentaux dans le deuxième chapitre de ce livre, mais je voudrais dire d'emblée qu'il ne s'agit plus ici, comme dans le premier âge de l'humanisme, celui des Lumières et de l'idée républicaine, de viser seulement une harmonie juridique, morale et politique avec une humanité conçue comme une entité abstraite, composée de citoyens désincarnés avec lesquels ma liberté devrait plus ou moins péniblement s'accorder. Non, il s'agit plutôt d'une harmonie qu'on pourrait dire « amicale » avec le proche comme avec le prochain, avec celui

que nous aimons comme avec celui que nous pourrions un jour rencontrer et aimer. On verra comment cette spiritualité laïque n'en conserve pas moins, en particulier sur le plan politique, l'idéal de raison et de liberté cher au premier âge de l'humanisme et, avec lui, cette conviction que l'être humain, à la différence des animaux même les plus intelligents et les plus affectueux, est avant tout un être d'historicité, voué à une quête infinie de perfectibilité, en quoi la question de la longévité, dont nous parlerons dans ce livre, a forcément pour lui quelque chose d'essentiel.

L'erreur des antihumanistes, et en particulier des grands déconstructeurs, des philosophes du soupçon de la fameuse trilogie « Marx, Nietzsche, Freud », fut à mon sens, quel que soit leur génie, de croire que la lutte contre les divers visages de l'aliénation passait par une « déconstruction » radicale des valeurs transcendantes, supérieures à la vie. Au nom de la lucidité voulue par leur « philosophie au marteau », au nom de leur matérialisme philosophique, ils entendaient casser les « idoles », en finir avec toutes les figures du sacré et de la transcendance en quoi leur idéal de *tabula rasa* ne pouvait conduire qu'à ce « souci de soi », cet individualisme narcissique dont Foucault a cru bon de faire l'apologie. Si la lutte contre l'aliénation, contre les illusions dogmatiques de la métaphysique comme du fanatisme religieux reste plus que jamais d'actualité, elle est bien

loin d'emporter avec elles toutes les transcendances. L'humanisme de l'altérité et de l'amour qui fait le cœur de la philosophie que je désigne sous le nom de « spiritualisme laïc » propose un nouveau rapport au sacré, à des valeurs transcendantes qui dépassent l'individu replié sur son seul souci du bonheur personnel, des valeurs non seulement morales mais spirituelles dont je montrerai ici pourquoi et en quoi elles échappent aux coups de marteau des grands déconstructeurs. Notre aspiration au sacré, que métaphysiques et religions ont depuis toujours tenté de combler, fût-ce de manière illusoire, touche en nous si profond que je doute fort qu'il soit possible d'en venir à bout avec un ustensile de terrassier, fût-il manié par un penseur aussi génial que Nietzsche.

*Aux origines de la métaphysique
et de la religion : la fragilité de la vie
et la finitude humaine*

De fait, d'où est venu aux humains ce penchant singulier pour les questions existentielles, métaphysiques et religieuses, sinon de notre rapport à ce qui est le plus marquant dans nos existences, à savoir leur fragilité et leur brièveté ? On ne connaît aucune civilisation qui soit dépourvue de spiritualité et, sans nul doute, la raison s'en trouve dans la conscience que nous avons de l'éphémère de

nos vies. Contrairement à nous, les dieux, s'ils existent, sont immortels et si les animaux sont voués comme nous à disparaître, ils ne semblent guère¹ s'en soucier, sinon *in extremis* et de manière fugitive. Point de traité de métaphysique, ni de théologie chez mes chats. Nous, pauvres humains, sommes à la fois mortels et conscients de l'être, et c'est assurément de là, dans une réflexion sur ce que les philosophes appellent la « finitude », que sont nés les grands systèmes philosophiques et religieux. Schopenhauer l'avait compris, à la suite des philosophes de l'Antiquité², et il le dit d'une manière si

1. Sur le rapport des animaux à la mort, cf. Jules Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, PUF, 1948

2. C'est, exemple entre mille, ce que suggère Lucrèce dans le livre III de son poème (*De la nature*) : « Il faut avant tout chasser et détruire en nous cette crainte de l'Achéron [le fleuve des Enfers] qui, pénétrant jusqu'au fond de notre être, empoisonne la vie humaine, colore toute chose de la noirceur de la mort et ne laisse subsister aucun plaisir limpide et pur. » On retrouve la même injonction dans la tradition stoïcienne, par exemple chez Épictète (*Entretiens*, III, xxvi) : « As-tu bien dans l'esprit que le principe de tous les maux pour l'homme, de la bassesse, de la lâcheté, c'est... la crainte de la mort ? Exerce-toi contre elle ; qu'à cela tendent toutes tes paroles, toutes tes études, toutes tes lectures et tu sauras que c'est le seul moyen pour les hommes de devenir libres. » Même chose chez Sénèque qui insiste sur le fait que penser à la mort chaque jour est d'autant plus nécessaire qu'elle fait partie de notre vie : « Nous mourons chaque jour. Oui, chaque jour

simple et si profonde dans son maître livre, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), que je voudrais commencer notre réflexion sur les questions spirituelles posées par la révolution de la longévité que nous sommes en train de vivre en l'écoutant (je donne de ce passage ma propre traduction et place quelques commentaires entre crochets) :

« La mort est à proprement parler le génie inspirateur, le musagète de la philosophie [musagète, dans la mythologie grecque, désigne celui qui conduit les Muses, les divinités de l'inspiration poétique et philosophique]. Socrate a pu d'ailleurs définir la philosophie comme une "préparation à la mort" [Schopenhauer fait ici allusion au fameux thème platonicien selon lequel « philosopher, c'est apprendre à mourir » – thème repris plus tard par Montaigne].

nous retire une portion de notre vie ; alors même que l'être est en croissance, la somme de ses jours décroît. Nous avons laissé derrière nous le bas âge, l'enfance, l'adolescence. Tout le temps écoulé jusqu'à hier est perdu pour nous ; ce jour même que nous vivons est partagé entre la vie et la mort. Comme ce n'est pas la dernière goutte d'eau qui épuise l'horloge à eau, mais tout ce qui en a découlé auparavant ; ainsi l'heure dernière où nous cessons d'être ne fait pas la mort à elle seule, mais seule la consomme. [...] Cette crise redoutée est notre dernière, non notre seule mort » (*Lettres à Lucilius*, 24, § 19-21). Voilà pourquoi il faut selon Sénèque « penser à la mort toujours pour ne la craindre jamais » (*Lettres à Lucilius*, 30, § 18).

Sans la mort, il n'y aurait sans doute pas de philosophie. La réflexion philosophique, inspirée par l'idée de la mort, nous élève en effet à des opinions métaphysiques, à des vues consolantes, dont le besoin comme la possibilité sont également inconnus de l'animal. C'est avant toute chose vers ce but que sont dirigés tous les systèmes religieux ou philosophiques. Ils sont d'abord et avant tout comme des contrepoisons que la raison, par la force de ses seules méditations, élabore contre la certitude de la mort. Ce qui les différencie, c'est seulement leur capacité plus ou moins grande à réaliser cet objectif. Il est clair que telle religion ou telle philosophie rendront l'homme bien plus capable que telle autre de regarder la mort en face, d'un œil tranquille. C'est la connaissance des choses de la mort, la considération de la douleur et de la misère de la vie qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique comme à l'explication métaphysique du monde. Si notre vie était infinie, si elle ignorait la douleur, il est probable qu'il ne viendrait à l'idée de personne de se demander pourquoi le monde existe, ni pourquoi il a précisément telle ou telle configuration particulière... »

Pour abonder dans le sens de Schopenhauer, le fait est que le premier livre écrit dans l'histoire de l'humanité, l'*Épopée de Gilgamesh*, au XVIII^e siècle avant notre ère, raconte déjà la déchirure insupportable que les humains

ressentent face à la disparition d'un être aimé. Le personnage principal, Gilgamesh, le roi d'Uruk, vient de perdre son ami, un certain Enkidu, l'être qu'il aimait le plus au monde. Il est inconsolable, sa douleur est intolérable, mais pour tenter malgré tout de l'apaiser en lui donnant un sens, il part à la recherche de la « grande longévité », voire de l'immortalité, une quête qui pour son malheur n'aboutira pas. Reste que c'est bien à partir de l'expérience décrite par Schopenhauer, celle de la brièveté de la vie et de l'irréversibilité de la mort, que sa quête métaphysique prend son essor, animée qu'elle est par un désir insatiable de prolonger une existence humaine à ses yeux par trop fragile et trop brève. C'est ce sentiment d'angoisse devant l'absurdité de la disparition d'un être aimé qui suscite la question qui sera celle de toutes les religions comme, au final, de toutes les grandes philosophies : comment surmonter la finitude ou, à défaut de pouvoir le faire, comment parvenir à la sagesse et définir ce que devrait être une vie heureuse pour les mortels que nous sommes ? Si l'on veut en mesurer tout à la fois la légitimité et l'ampleur, encore faut-il cesser de considérer l'angoisse métaphysique comme un sentiment pathologique.

Pourquoi l'angoisse métaphysique n'est pas une maladie

Si j'en crois Freud et avec lui tout ce qui compte en psychanalyse, l'apparition de l'angoisse serait pourtant le signe indubitable d'une maladie psychique. Malgré mon admiration pour l'œuvre de Freud, je pense en grande partie l'inverse, à savoir que, souvent, l'angoisse, bien qu'infiniment pénible, est tout à fait normale, pour ne pas dire salutaire. Mais, revenons d'abord à Freud. Pour l'essentiel, l'angoisse s'expliquerait selon lui par la « désintrication de la personnalité », autrement dit par la fragmentation des différentes composantes (ça, moi et surmoi) de notre vie psychique. Le but de l'analyse serait de rendre autant qu'il est possible au sujet qui souffre la maîtrise des conflits qui le déchirent afin de trouver les solutions permettant de le remettre en état de « jouir et d'agir », selon le célèbre mot par lequel Freud tentait de définir un semblant de normalité. Maintenant, imaginez par hypothèse que quelqu'un parvienne, à l'issue d'une cure analytique, sinon à un état de santé psychique parfait, ce qui n'a guère de sens aux yeux de Freud, du moins à une situation assez harmonieuse pour que les principaux conflits soient sous contrôle. En principe, l'angoisse devrait s'estomper, voire disparaître, les phobies ou les idées obsédantes les plus invalidantes s'éclipseraient,

permettant à l'individu de s'approcher d'une certaine sérénité. Or c'est là, en ce point idéal, qu'apparaît malgré tout en pleine lumière la différence entre l'approche analytique et ce qui préoccupe depuis toujours la philosophie. Car notre individu par hypothèse « presque guéri » n'en aurait pas moins toujours à affronter, comme vous et moi, non plus des conflits internes, mais des problèmes existentiels bien réels liés à la finitude humaine, à commencer par le fait que nous sommes des mortels. La santé mentale même la plus enviable ne nous empêcherait ni de mourir, ni de perdre un être cher, ni de souffrir, ni même, le cas échéant, de nous ennuyer ou d'être malheureux en amour. Bref, l'angoisse liée aux conflits psychiques et l'angoisse liée à la condition humaine ne sont pas de même nature.

Comme l'écrit mon collègue et ami André Comte-Sponville¹, l'angoisse n'a en vérité rien que de très normal étant donné la fragilité qui est par nature la nôtre : « **Quoi de plus angoissant que de vivre ? C'est que la mort est toujours possible, que la souffrance est toujours possible, et c'est ce qu'on appelle un vivant : un peu de chair offerte à la morsure du réel. [...] Qu'est-ce que l'angoisse, sinon ce sentiment en nous, à tort ou à raison, de la possibilité immédiate du pire ? [...] Que serait l'homme sans l'angoisse ?**

1. Dans le recueil d'articles *Impromptus* (PUF, 1996)

L'art, sans l'angoisse ? La pensée, sans l'angoisse ? [...] Nos petits gourous me font rire, qui veulent nous en protéger. Ou nos petits *psys*, qui veulent nous en guérir. Que ne nous guérissent-ils plutôt de la mort ? Que ne nous protègent-ils plutôt contre la vie ? » À vrai dire, il me semble qu'un être tout à fait dépourvu d'angoisse serait, soit un grand malade, soit un parfait imbécile, car, comme le disait Kant, « si la Providence avait voulu que nous fussions heureux, elle ne nous aurait jamais donné l'intelligence ». En d'autres termes – je force volontairement le trait –, si la psychanalyse s'occupe de l'angoisse pathologique, de celle qui naît de conflits internes dont, à la limite, on devrait au moins en droit pouvoir faire en partie l'économie, la philosophie s'intéresse, elle, à l'angoisse existentielle – sentiment fondamentalement normal, lié quoi qu'on fasse, santé psychique ou pas, à notre condition de mortels en tant que telle. En ce sens, psychanalyse et philosophie ne se recouvrent pas. Elles ne s'opposent pas non plus, elles peuvent même se compléter pourvu que la psychanalyse, comme naguère la sociologie, cesse de vouloir dominer de manière impérialiste toutes les humanités. Conclusion : quand bien même on en aurait fini avec l'angoisse pathologique, resterait intacte celle qui est liée à la possibilité permanente de la mort, la nôtre comme celle de ceux que nous aimons. Plutôt que de vouloir en

guérir à tout prix, on ferait peut-être mieux de comprendre que, tout bien pesé, être angoissé n'a rien de pathologique et qu'à la limite c'est une sérénité béate qui serait plutôt inquiétante.

Or à cette question de la finitude humaine, comme le suggère là encore avec beaucoup de profondeur Schopenhauer, il existe deux types de réponses, autrement dit et au sens large, deux types de « spiritualités » (et non seulement de religions ou de morales, je vais revenir dans un instant sur ces distinctions fondamentales) : des spiritualités religieuses, bien sûr, c'est-à-dire des définitions de la sagesse et de la vie heureuse qui reposent sur la foi en l'existence d'un Dieu transcendant, mais aussi des spiritualités philosophiques, des spiritualités sans Dieu ou, pour mieux dire, des « spiritualités laïques » qui ne reposent ni sur un Dieu, ni sur la foi, mais sur l'être humain et sur sa raison. Il est essentiel de les distinguer des premières. Je vous propose pour cette raison de commencer ce livre par une (très) brève mise au point sur ce sujet crucial, sur la différence entre morale et spiritualité, mais aussi entre spiritualités religieuses et spiritualités laïques, car c'est un préalable indispensable à la compréhension de la façon dont les différentes visions du monde vont aborder la question de la longévité (ou brièveté de la vie humaine) dans le cadre de leur réflexion sur la définition de ce

que pourrait être une vie bonne et heureuse¹. Comme j'ai parfois traité de ce thème dans d'autres livres, je me contenterai ici d'être aussi bref et synthétique que possible.

Vie heureuse, sens de la vie², morale et spiritualités

La question semble a priori légitime : une spiritualité peut-elle vraiment être « laïque » ? Toute spiritualité n'est-elle pas en quelque façon religieuse et n'est-ce pas jouer sur les

1. Ce qui n'implique, même si cette précision peut sembler paradoxale, aucune adhésion au concept de bonheur défini comme un état durable qui ne dépendrait que de notre état d'être intérieur. On peut être heureux sans tomber pour autant dans la « bonheurisation » du monde qui caractérise la période actuelle. J'y reviendrai dans la première partie de ce livre.

2. Ne jouons pas sur les mots comme aiment parfois le faire certains disciples de Nietzsche et de Spinoza : la question se pose aussi pour eux, même lorsqu'ils prétendent « déconstruire » la notion de sens. Elle est du reste omniprésente tant chez Nietzsche que chez Spinoza eux-mêmes, attendu que leurs définitions de la vie bonne (le grand style chez Nietzsche, l'amour intellectuel de Dieu chez Spinoza) donnent bien évidemment, qu'on le veuille ou non, du sens à l'existence humaine puisqu'elles en définissent tout à la fois le but ultime et l'objectif le plus souhaitable. Alors de grâce, permettons de temps en temps aux philosophes de parler comme tout le monde, sans déconstruire chaque mot et le mettre entre guillemets pour faire genre... avant de l'utiliser quand même parce qu'il n'y en a pas de meilleur.

mots que de vouloir présenter la philosophie comme une « spiritualité laïque » ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'opérer une distinction, à mes yeux cruciale, une distinction hélas le plus souvent occultée dans le débat public : il faut en effet éviter de confondre deux sphères de valeurs tout à fait différentes, deux sphères de valeurs par rapport auxquelles nos vies s'orientent en permanence (fût-ce parfois pour les transgresser...) : les valeurs morales d'un côté, les valeurs spirituelles de l'autre. Il faut ensuite pouvoir distinguer clairement spiritualités religieuses et spiritualités laïques. Là encore, ayant déjà traité ce thème dans d'autres livres, je me contenterai d'aller à l'essentiel pour le lecteur qui n'aurait pas ou plus en tête les épisodes précédents.

La morale, en quelque sens qu'on l'entende, c'est le respect de l'autre et la bonté, pour nous modernes, les droits de l'Homme et la bienveillance ou, si l'on veut parler comme dans les familles, la gentillesse. Se conduire moralement, c'est respecter autrui et lui vouloir du bien. Je ne connais aucune morale qui dise le contraire. Que ce soit celle de Socrate ou de Jésus, de Bouddha, de Kant ou des utilitaristes anglais, toutes, par-delà leurs divergences, nous invitent au respect de l'autre, à la compassion et au rejet de la violence. Maintenant, imaginons un instant que nous disposions d'une baguette magique qui nous permettrait de faire en sorte que,

d'un seul coup d'un seul, tous les humains se conduisent moralement les uns vis-à-vis des autres. Il n'y aurait alors plus sur cette planète ni guerres, ni massacres, ni viols, ni vols, ni meurtres, ni injustices, ni probablement même d'inégalités sociales trop clivantes. Ce serait une révolution. Et pourtant – et c'est là qu'apparaît au grand jour la différence entre valeurs morales et valeurs spirituelles – cela ne nous empêcherait ni de vieillir, ni de souffrir, ni de mourir, ni de perdre un être cher, ni même d'être le cas échéant malheureux en amour ou, tout simplement, de nous ennuyer au fil d'une vie quotidienne engluée dans la banalité. Car ces questions – celles des âges de la vie, de la maladie, du deuil, de l'amour ou de l'ennui – ne sont pas essentiellement morales. Vous pourriez vivre comme un saint ou une sainte, être gentil comme des anges, respecter et aider autrui à merveille, appliquer les droits de l'Homme comme personne... et vieillir, et mourir, et souffrir et vous ennuyer quand même par-dessus le marché ! Car ces réalités, comme dit Pascal, sont d'un autre ordre, elles relèvent de ce que j'appelle la « spiritualité » au sens de la vie de l'esprit, une notion qui ne se limite pas au religieux et va bien au-delà de la morale. De quoi s'occupe-t-elle ? Fondamentalement de la question cruciale de la définition de la vie bonne et heureuse pour les mortels.

Or, de ce point de vue, il est clair qu'il existe deux types de spiritualités, deux

manières d'aborder cette interrogation qui, en dernière instance, est celle de la sagesse et du sens de la vie pour ceux qui vont mourir et qui le savent, c'est-à-dire nous : comme je l'ai déjà suggéré, il existe en effet des spiritualités qui passent par Dieu et par la foi, et ce sont les religions ; et des spiritualités sans Dieu et par les voies de la simple raison, et ce sont les grandes philosophies qui indéniablement, de Platon jusqu'à nous, se sont occupées elles aussi, par-delà même la question de la connaissance et de la morale, de celle de la sagesse et de la vie heureuse sans pour autant adhérer à une religion, ni élaborer une théologie.

Hegel disait de la philosophie qu'elle est d'abord « **son temps saisi et ramassé dans des pensées** » (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*). Si l'on veut « saisir » l'essence de notre époque, si l'on veut en particulier comprendre pourquoi et en quoi notre rapport à la finitude, et par là même à la longévité ou à la brièveté de la vie, a changé au cours des dernières décennies, il n'y a rien de déshonorant pour un philosophe à s'intéresser aux réalités de son temps. Or il est clair que notre époque est marquée sur le plan spirituel, du moins dans nos sociétés laïques, humanistes et démocratiques, par un déclin des grandes religions qui, naguère encore et depuis des siècles, donnaient du sens à la vie et structuraient l'espace public. Pour dire les choses plus simplement encore, nous vivons

aujourd'hui (je parle bien sûr du mouvement endogène propre à l'Europe démocratique, pas de l'islam importé pour l'essentiel par la colonisation) ce que Nietzsche annonçait déjà en son temps : la « mort de Dieu » ou, pour parler comme Max Weber, le « désenchantement du monde ». Or rien ne montre mieux comment ce désenchantement modifie notre rapport à la finitude que la façon dont nous abordons les crises sanitaires, attendu qu'elles nous obligent à cesser d'occulter, comme nous avons tendance à le faire dans la vie quotidienne, notre condition de mortels.

*L'effondrement des religions
de salut terrestre et céleste :
l'essor de la spiritualité laïque
et le retour aux sagesse anciennes*

De fait, notre rapport à la finitude a considérablement changé en Europe au cours du dernier demi-siècle. C'est même, sur le plan métaphysique et spirituel, le phénomène sans nul doute le plus significatif de notre époque. On pourrait presque le mesurer de manière factuelle en comparant l'attitude qui fut la nôtre face à la pandémie de Covid-19 avec celle que suscita en 1968-1969 la grippe dite « de Hong Kong ». Rappelons que cette dernière fit en France plus de 30 000 morts, ce qui, rapporté à la population de l'époque

(50 millions de Français contre 67 millions aujourd'hui), constituait déjà une catastrophe humaine de première ampleur. Or en cette fin des années 1960, comme le notent tous les observateurs, on n'en parle pratiquement pas, sinon comme d'une « grippette » qui n'inquiète ni ne doit inquiéter personne. Quelques écoles sont sans doute fermées, la SNCF et la RATP sont un peu en difficulté tant le nombre de malades est élevé, mais de la droite à la gauche en passant par le centre, la classe politique reste de marbre tandis que la presse se veut rassurante. À titre d'exemple, on peut lire dans *Le Monde* du 11 décembre 1969 que « l'épidémie de grippe n'est ni grave ni nouvelle », alors même que la mortalité qu'elle provoque est quatre à cinq fois supérieure à celle de la grippe saisonnière !

Lors de la pandémie de Covid-19, il est clair que nous nous sommes comportés aux antipodes de cette sage (ou folle ?) indifférence. Pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'humanité, et à coup sûr dans celle des sociétés capitalistes, nous avons accepté à une large majorité de mettre la santé et la vie au-dessus de l'économie et de l'argent au point que, parfois, de confinement en confinement, nous avons eu l'impression à proprement parler « surréaliste » d'avoir quitté le monde normal, d'être tombés dans une de ces séries américaines qui décrivent la façon dont les humains tentent de survivre

après une catastrophe apocalyptique. Il y eut bien sûr des résistances et des critiques, mais au final elles sont restées minoritaires. C'est peu de dire que la presse, et en particulier les chaînes d'information en continu, ne s'est pas comportée comme celle des années 1960 tant nous avons été abreuvés d'informations alarmistes et de débats fiévreux. Il s'agit d'un constat, pas d'un jugement de valeur, mais d'un constat qui soulève à mon sens une question fondamentale, celle de notre rapport à la mort qui a considérablement changé depuis les années 1960, un changement dont je voudrais vous montrer en quoi il est largement dû à l'effondrement des croyances religieuses en même temps que des grands récits et des grandes causes transcendantes qui donnaient du sens collectif par-delà le souci de soi individuel.

Allons aux faits. Depuis les années 1950, l'idée révolutionnaire portée par le communisme est passée en France de 25 %, voire parfois 30 % de l'électorat, à 2 % tandis que, durant le même laps de temps, le catholicisme subissait une érosion à certains égards plus impressionnante encore : aujourd'hui, seuls 4 % des Français vont régulièrement à la messe le dimanche alors qu'ils étaient plus de 30 % en 1950 et encore 15 % en 1980 ; 95 % des Français étaient baptisés en 1950, ils ne sont plus que 30 %, tandis que l'Église elle-même s'étiole à une vitesse vertigineuse : 45 000 prêtres en 1960, 25 000 en 1990, 6 000

en 2014, et à ce rythme, combien en 2030 ? Il est clair que cet effondrement des structures traditionnelles comme des religions de salut terrestre et de salut céleste ne pouvait pas ne pas changer notre rapport à la mort : quand les grandes causes supérieures à l'individu s'étiolent, il est normal que nos existences terrestres tendent à prendre une valeur plus importante que par le passé. Or pour une majorité de nos concitoyens, le ciel est désormais vide. Il n'y a plus ni cosmos, ni grand dessein, ni divinité qui puisse donner une signification crédible et consolante à la mort d'un être aimé.

Pour Ulysse ou pour un stoïcien, mourir, c'était rejoindre l'ordre cosmique, s'y ajouter comme un fragment de puzzle s'ajuste au tableau d'ensemble. Et comme le cosmos était éternel, en mourant, on devenait pour ainsi dire soi-même un fragment d'éternité. La réponse chrétienne était plus forte encore puisqu'elle nous promettait la résurrection corps et âme ainsi que les retrouvailles avec ceux que nous avons aimés. Dans les religions de salut terrestre comme le communisme, ou même le patriotisme en temps de guerre, à défaut de divinité bienveillante, il restait à tout le moins la pierre et le marbre : on y gravait le nom des « grands hommes », des héros morts pour la France, des savants et bâtisseurs, on leur accordait l'honneur d'une rue ou d'une plaque de métal destinée à braver le temps et conserver leur souvenir.

Pour les non-croyants, ces recours en grâce ont disparu de sorte qu'il ne leur reste plus guère qu'à freiner des quatre fers devant l'échéance funeste, ce qui explique l'ampleur nouvelle, à proprement parler inouïe, des réactions d'angoisse comme des mesures sanitaires de confinement qu'on a observées face à la pandémie de coronavirus.

À l'encontre de ce que prétendent les penseurs au sens propre du terme « réactionnaires », ceux qui, animés par la nostalgie des splendeurs passées, plaident pour un retour en arrière vers quelque paradis perdu, cette déconstruction des valeurs et des autorités traditionnelles ne commence nullement dans les années 1960. Pour parler plus clairement : elle n'est pas, ou à tout le moins pas essentiellement, le fait de Mai 68, pas même de la bohème romantique. Elle est en réalité la conséquence directe de la logique d'innovation permanente et de rupture incessante avec la tradition qui définit selon Schumpeter aussi bien que Marx l'essence la plus intime du capitalisme. Les césures qui ont caractérisé l'histoire du xx^e siècle en Occident, tant dans la philosophie, la culture et l'art contemporain que dans la vie quotidienne, furent engendrées par la « destruction créatrice » si intelligemment analysée par Schumpeter¹. Entre les années 1950 et

1. Il faut bien voir que ce n'est pas seulement dans le domaine de l'économie que s'applique la logique de

aujourd'hui, le nombre de paysans a été pratiquement divisé par dix en France tandis que la condition féminine changeait davantage en soixante-dix ans qu'en sept cents ans. Les soixante-huitards n'en sont en rien responsables, la vérité étant qu'ils ont été paradoxalement les cocus de l'histoire, les agents inconscients, sous couvert de pseudo-révolution, de la lame de fond libérale et consumériste qui caractérise certes les années 1960, mais qui prend son élan bien avant. À preuve le fait que la grande déconstruction commence dès les années 1880, avec la deuxième révolution industrielle, comme on le voit au mieux dans cette superstructure du capitalisme qu'est l'art moderne : c'est avec lui que commence l'érosion des traditions sur

l'innovation destructrice, mais elle s'étend désormais à tous les secteurs de la vie moderne. Celui des *mœurs* pour commencer. Il est clair, pour ne donner qu'un exemple parmi mille autres possibles, que l'idée d'un mariage gay eût été tout simplement impensable pour nos grands-parents, comme il eût sans doute été inimaginable dans leur monde qu'une femme puisse commander un torpilleur ; du côté de *l'information* ensuite, où un clou chasse l'autre chaque matin, le journal de la veille, pour parodier Péguy, étant « plus vieux qu'Homère » ; mais c'est aussi dans *la mode* que triomphe Schumpeter, et même dans *l'art* – celui qu'on nomme « contemporain » étant d'évidence le reflet, parfois servile, de la logique de l'innovation pour l'innovation et de la rupture avec la tradition qui caractérise le capitalisme moderne, ce qui explique au passage que le plus souvent l'artiste soit de gauche, mais l'acheteur de droite...

les plans tant culturel qu'intellectuel, moral, spirituel et politique, c'est avec lui que se développe inexorablement la logique de la rupture incessante avec les temps anciens, en l'occurrence avec la figuration en peinture et la tonalité en musique.

Les slogans les plus fameux de Mai 68, « Jouir sans entraves », « Il est interdit d'interdire », « Sous les pavés la plage », etc., ne furent d'ailleurs, sous l'apparence d'une critique de la société de leur temps, que des incitations à peine déguisées à verser dans cette hyperconsommation dont le capitalisme a évidemment besoin pour tourner à plein régime. En vérité, il fallait tout simplement que les valeurs traditionnelles, celles de nos grands-parents (la fameuse « morale bourgeoise » que voulaient pourfendre les petits-bourgeois qui croyaient faire la révolution...), fussent déconstruites, en apparence par des bohèmes révoltés, en réalité par le capitalisme, pour que nous, et surtout nos enfants, puissions entrer dans le monde des loisirs et du consumérisme de masse, car ce sont elles qui en freinaient l'avènement. C'est là ce qu'avait compris Marcuse en parlant de cette conviction finalement juste que les valeurs traditionnelles appartiennent au registre de ce que Freud appelle la « sublimation » – en quoi elles faisaient obstacle à la consommation compulsive qui gagne sans cesse du terrain dans nos sociétés libérales, en particulier dans les jeunes générations :

quand on a la tête et le cœur remplis de principes éthiques et spirituels bien structurés et solidement ancrés, comme c'était en général le cas de nos grands-parents, on n'éprouve pas l'incessant besoin d'aller faire du shopping. C'est donc cette « sublimation », cette puissance des valeurs traditionnelles, qu'il fallait déconstruire pour livrer les individus à cette publicité dont l'ancien patron de notre principale chaîne de télévision a dit un jour qu'elle n'avait pas d'autre but que d'offrir aux chefs d'entreprise du « temps de cerveau humain disponible » – en quoi ce n'est pas sans raison que Marcuse parlait de « désublimation répressive » pour décrire ce processus qui livre les individus à la puissante logique de la marchandisation du monde. De fait, la « désublimation », autrement dit la déconstruction des valeurs traditionnelles, a bel et bien permis à une majorité d'individus, sinon à tous, d'accéder comme jamais à la société du plaisir, des loisirs et de la consommation.

Pour autant, et c'est à mes yeux le point sans doute le plus paradoxal et pourtant le plus essentiel dans cette histoire, cette déconstruction, loin de nous laisser seulement au milieu d'un champ de ruines, fait apparaître de nouvelles figures du sacré et de la transcendance, ce que j'ai appelé le « sacré à visage humain » et que je définirai dans le deuxième chapitre de ce livre comme étant le socle d'un nouvel âge de l'humanisme, la base

d'une spiritualité laïque attachée à la perfectibilité, mais aussi à l'amour, et pour cette raison à la longévité en tant qu'elle permet à la fois de se perfectionner, de partager et de transmettre. L'érosion des valeurs traditionnelles, en particulier celles qui présidaient à la logique du mariage arrangé, organisé par les parents et les villages sans le consentement des jeunes gens, a fait place à une autre logique, celle du mariage d'amour et de la famille moderne qui, liée à l'émancipation des femmes, marque une rupture dans l'histoire de l'Occident. Elle a engendré ce que dans le sillage des travaux du génial Philippe Ariès, j'ai appelé la « révolution de l'amour », une césure qui allait marquer autant la vie privée que la vie publique.

Elle suscite aujourd'hui de nouvelles questions, à commencer par celle qui domine la politique moderne et qui tourne autour des générations futures, c'est-à-dire du monde que nous prendrons, nous les adultes, la responsabilité de laisser à ceux que nous aimons le plus, à savoir nos enfants, c'est-à-dire, si on généralise, à l'humanité qui vient, touchant les questions essentielles : celles de la guerre, de l'écologie, mais aussi celles de la dette, de la protection sociale ou encore de la place de nos vieux pays européens au sein d'une troisième révolution industrielle qui pour l'essentiel est aujourd'hui dominée par la Chine et les États-Unis. Nous allons bien entendu y revenir dans la suite de ce livre.

C'est en tout état de cause dans ce contexte moral et spirituel inédit que se profile une véritable révolution dans le domaine de la longévité, et ce n'est à mes yeux nul hasard si elle prend son essor sur le déclin des grandes religions que je viens d'évoquer : quand les grandes causes et les grandes transcendances s'estompent, quand la promesse chrétienne de la « mort de la mort » et de la résurrection *post mortem* ne convainc plus vraiment, alors la vie terrestre, ici et maintenant, tend à prendre une valeur absolue. Et si l'on y tient tant, comment ne pas vouloir aussi la prolonger, que ce soit pour soi-même, voire plus encore pour ceux que nous aimons et que nous supportons d'autant moins de voir disparaître que nous ne pensons plus pouvoir les retrouver dans un au-delà lumineux ?

Cette promesse d'allongement de la vie que nous font miroiter certains grands laboratoires scientifiques pose au fond deux questions, une question factuelle, scientifique, et une question philosophique, spirituelle : est-il vrai que nos enfants, ou à tout le moins nos petits-enfants, pourront retarder l'entrée dans la vieillesse et vivre encore jeunes et en bonne santé cent cinquante ans, voire davantage ? Et en admettant même que ce soit possible, qu'il s'agisse bien de science et non de science-fiction, serait-ce souhaitable, le voudrions-nous pour eux comme pour nous ?

*De l'éternité promise
à la longévité réelle.
Vivre cent cinquante ans ou plus,
est-ce possible ?*

Commençons par la question factuelle, scientifique, celle de la possibilité d'un tel allongement de l'existence humaine. Pour aller directement aux faits, voici ce dont il s'agit : depuis le début du xx^e siècle, l'espérance de vie n'a fait que progresser, passant de 45 ans en 1900 à 83 ans aujourd'hui (moyenne hommes-femmes). De nombreux scientifiques, et pas seulement dans les milieux transhumanistes américains, affirment, faits et arguments à l'appui, que cette courbe, hors accident de parcours (guerre mondiale, pandémie artificiellement provoquée...), ne va ni se stabiliser ni s'inverser dans les décennies qui viennent. C'est même tout le contraire. D'énormes progrès sont en effet en cours touchant la longévité, des avancées que la philosophie ne peut ni ne doit plus occulter en se coupant, par ignorance ou arrogance, de la réalité des sciences.

Il faut écouter par exemple ce que nous dit un médecin comme Christophe de Jaeger, un chercheur qui n'a rien d'un Dr Folamour : « Techniquement, nous sommes aujourd'hui capables d'intervenir sur les processus de vieillissement que nous connaissons effectivement de mieux en mieux grâce à des



13912

Composition
NORD COMPO

Achevé d'imprimer en Espagne
par BLACKPRINT
le 13 août 2023

Dépôt légal septembre 2023
EAN 9782290382349
OTP L21EPLN003401-549702

ÉDITIONS J'AI LU
82, rue Saint-Lazare, 75009 Paris
Diffusion France et étranger: Flammarion