

La gratitude peut-elle être une *Stimmung*?

Claude Romano

Sorbonne Université*

claude.romano@sorbonne-universite.fr

ABSTRACT. The aim of this paper is to discuss the phenomenological nature of gratitude. Nevertheless, gratitude would be an affective response triggered by a certain action or object, it has to be considered not properly “intentional” as it seems to be rather a *Stimmung*. Accordingly, I distinguish two accounts of gratitude and then, I argue that it may be considered a mood only if it is addressed toward the life itself in a way that allows to cover the entire phenomena of someone’s existence. Finally, I argue that Epicureanism is the main philosophical approach that fully recognizes the role of utmost importance played by gratitude toward life, to the extent that it positively accepts its finite nature.

KEYWORDS. Affective Response; Finitude; Gratitude; Mood; *Stimmung*.

* *Correspondence:* Claude Romano – Sorbonne Université, 1 rue Victor Cousin, 75005 Paris.



A Clémence

*Imagine que chaque jour qui se lève est pour
 toi le dernier,
 Et tu accueilleras avec gratitude l'heure que
 tu n'espérais plus.
 (Horace, Épîtres, l, 4, 13)*

Les derniers mots de Wittgenstein, au cours de sa dernière nuit, lorsque Mrs Bevan l'informa que ses amis allaient lui rendre visite le lendemain, fut: «Dites-leur que j'ai eu une vie merveilleuse». ¹ Pour qui connaît un peu la vie de Wittgenstein, pour qui connaît aussi les tourments qui ont accompagné son travail intellectuel, cette déclaration sonne d'une manière singulière. La vie de Wittgenstein a-t-elle été "merveilleuse"? À moins que l'exercice de la philosophie n'ait suffi à transmuier les souffrances, les échecs en quelque chose de supérieur, qui touche à la plénitude, et à justifier cette expression de reconnaissance ultime. La dernière phrase prononcée par Wittgenstein semble ainsi faire écho à celles qu'Épicure écrivait à Idoménee le jour de sa disparition: «Voici le plus beau jour de ma vie, c'est le dernier. Mes douleurs de vessie et mes coliques vont leur train, toujours extrêmes, sans rien perdre de leur violence. Mais à tout cela j'oppose la joie de l'âme, quand je me remémore nos entretiens passés». ²

Chez les deux philosophes s'exprime un même sentiment de gratitude qui prend pour objet leur vie elle-même considérée en tant

1 Cité par FOOT 2014, 94. Voir aussi CRITCHLEY 2008, 204.

2 ÉPICURE, Fr. 138 Usener, cité par FESTUGIÈRE 1997, 30. Ce passage est aussi cité et traduit par Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius* (SÈNEQUE 1965, 66, 47). «Comment pourrait-on dire, écrit-il, qu'il ne va pas de pair avec les plus grands [biens], ce bien qui a marqué l'achèvement d'une vie parfaitement heureuse [et qui est supérieur au plaisir] et pour lequel les paroles d'Épicure furent un tribut d'action de grâces?» (66, 48).

que tout; une action de grâces qui porte moins sur tel ou tel événement particulier – bien qu'Épicure mentionne ses conversations avec son ami – que sur l'émerveillement d'avoir été vivant et d'avoir eu la vie qu'ils ont eue. Mais comment concevoir une telle reconnaissance? La gratitude, en effet, ne se limite-t-elle pas aux sentiments que l'on peut éprouver envers une personne déterminée à l'occasion d'un don ou d'un bienfait qu'elle nous a prodigués? Comment la gratitude peut-elle s'affranchir d'une circonstance particulière, d'un individu particulier, pour devenir une disposition affective fondamentale ayant trait au Tout lui-même, à la vie dans son entièreté – pour devenir ce qu'on appelle en allemand une *Stimmung*, et dont la traduction en français par "humeur" ne ressaisit qu'une partie de la signification? La gratitude peut-elle devenir un sentiment en quelque sorte "océanique" qui se rapporte à la vie comme telle et ne concerne plus un être particulier, qu'il soit humain ou divin? En effet, ni Wittgenstein ni Épicure n'ont ignoré la dimension "mystique" ou religieuse de l'existence; pourtant, ni l'un ni l'autre ne semble y faire référence dans ses derniers mots. Dans le cas d'Épicure, cela s'explique par le fait que la religion épicurienne conçoit les dieux comme des êtres lointains qui se désintéressent totalement du monde, lequel est régi tout entier par le hasard.

1. La gratitude peut-elle être soustraite au champ des relations interpersonnelles?

Qu'est-ce que la gratitude? C'est un sentiment que nous éprouvons en réponse à un don ou à un bienfait, et auquel nous donnons expression au moyen de mots ou de gestes. En ce sens, la gratitude est un affect «irréductiblement en deuxième personne»³, pour reprendre la formule de Stephen Darwall, c'est-à-dire dans lequel s'établit un rapport à un "tu" auquel ce sentiment s'adresse en réponse à sa conduite. On pourrait définir cet affect par les trois traits suivants:

3 DARWALL 2006, 69.

(1) La gratitude est un sentiment éprouvé en réponse à un bienfait qui s'accorde avec nos souhaits (y compris dans le cas où ceux-ci demeureraient pour nous informulés);

(2) Cette réaction affective est notamment éprouvée lorsque nous ne sommes pas les dépositaires d'un droit ou ne pouvons faire valoir une attente légitime à l'égard de l'action d'autrui, qui garde ainsi un caractère entièrement gratuit. Nous pouvons certes ressentir aussi de la reconnaissance pour une action qui nous était due, par exemple dans le cas où une personne tient parole et accomplit l'acte auquel elle s'était engagée. Mais le sentiment de reconnaissance ne porte pas typiquement sur ce genre de situation ; il est surtout approprié dans des cas où le don ou le bienfait gardent un caractère facultatif et donc aussi inattendu;

(3) Enfin, cette réaction affective, généralement accompagnée de paroles, de l'acte de langage du remerciement, survient en réponse à l'action d'un agent responsable de ses actes, et auquel s'adresse la reconnaissance.

Si quelque chose comme une gratitude à l'égard de la vie elle-même est possible, il est clair que la troisième de ces caractéristiques doit être abandonnée, puisque la reconnaissance, ici, n'est pas nécessairement adressée à *quelqu'un* – elle ne l'est clairement pas dans le cas d'Épicure. On éprouve alors un sentiment de reconnaissance envers le fait même d'être au monde – ou d'avoir été au monde. En revanche, si une telle *Stimmung* est possible, elle semble bien préserver quelque chose des deux premières caractéristiques. Tout d'abord, le don à l'égard duquel nous éprouvons de la reconnaissance – par exemple le don (impersonnel) de la vie, ou le don (impersonnel) du monde – est quelque chose d'entièrement inattendu, immérité, et même quelque chose à propos de quoi *il ne fait pas sens* de supposer qu'il pourrait être mérité ou immérité, que l'on pourrait entretenir ou ne pas entretenir des attentes légitimes à son égard. Don "gratuit", le don du monde l'est en un sens légèrement différent d'une quelconque action humaine, puisque ce don n'a pas nécessairement un auteur. C'est alors la gratuité de notre être-au-monde lui-même, le fait que nous soyons

au monde sans raison apparente, de manière totalement injustifiée, qui éveille la reconnaissance. C'est ce dont Heidegger fait un trait essentiel de la *Befindlichkeit*, du "sentiment de la situation", comme Boehm et Waelhens restituèrent ce terme dans leur traduction déjà ancienne de *Sein und Zeit*, sentiment qui rend sensible au *Dasein* sa *Geworfenheit*, son être-jeté au monde, lui rendant par là même sensible le fardeau (*Last*) de son existence dans sa radicale injustification. Toutefois, il n'est pas sûr que la conceptualité heideggérienne permette réellement de rendre justice à une gratitude-*Stimmung*, à une gratitude élevée au rang de tonalité affective, du fait des accents gnostiques qui s'attachent inévitablement au concept d'être-jeté, comme l'a relevé Hans Jonas, avec sa nuance de déréliction qui va de pair avec l'idée de chute (*Verfallen*). Il est difficile de ne pas entendre dans le choix de ces termes un jugement de valeur implicite : le monde se présente ici sous l'aspect d'un lieu inférieur, d'un "bourbier", pour reprendre l'image des gnostiques, dans lequel l'étincelle divine de l'âme est précipitée. Tout autre est le genre de gratuité de l'être-au-monde qui est appelée par le sentiment de gratitude devenu "cosmique" ou "océanique". À cet égard, il n'est pas sûr qu'une gratitude en tant que *Stimmung* à l'égard de l'être-au-monde lui-même soit réellement pensable dans le cadre de la conceptualité de l'ontologie fondamentale.

Quant à la seconde caractéristique, le fait que le sentiment de reconnaissance exige que ce pour quoi on éprouve de la gratitude s'accorde avec nos souhaits – fussent-ils informulés – s'applique également à cette gratitude sans objet particulier, qui porte sur la vie ou sur l'être-au-monde comme tels. Le sentiment de gratitude s'accompagne alors d'un sentiment d'émerveillement devant la pure existence du monde, et de nous-mêmes, dans sa gratuité, assez différent du sentiment de déréliction ou d'abandon qui sous-tendent la conceptualité de la *Geworfenheit*, mais que l'on trouve en revanche très bien exprimé par Schelling et Wittgenstein lui-même: l'émerveillement (*Wunder*) devant l'existence du monde, affirme ce dernier dans sa *Conférence sur l'éthique*, est «en un sens mon expérience *par excellence*».⁴

4 WITTGENSTEIN 1971, 148.

L'émerveillement se joint ici à l'idée de gratuité ou de "grâce" qui nous est faite et d'adéquation à nos propres attentes, et donc aussi d'agrément éprouvé à ce que les choses soient ce qu'elles sont. L'émerveillement est une forme d'adhésion et d'accord à ce qui se présente à nous de manière inattendue. On retrouve du reste cette double idée d'une faveur gratuite qui nous est octroyée et de la reconnaissance que nous en éprouvons en retour dans le mot grec *kharis*, et son équivalent latin *gratia*. Au don gratuit – au sens de "sans attente de retour" – répond une reconnaissance (*kharis*) elle-même gratuite, s'affranchissant, de ce fait, du circuit de l'échange.⁵ La faveur qui nous est faite, en tant qu'elle est accueillie avec faveur, agréable ("agréable" a la même étymologie que *gratia*) appelle alors la reconnaissance. C'est pourquoi Cicéron définit cette dernière de la manière suivante: *gratia est in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continetur*: «la reconnaissance est le souvenir de l'attachement et de l'affection d'un autre, et le désir de lui rendre service pour service».⁶ La reconnaissance est une manière de garder en son cœur ou dans sa mémoire le bienfait reçu, dans l'intention de le rendre un jour, non pas seulement d'annuler la dette, "d'effacer l'ardoise", mais au contraire dans l'idée de rendre au centuple ce qui nous a été donné, car la reconnaissance ne calcule pas et se refuse à la stricte égalité d'une "donné pour un rendu".

Ces deux sens de *gratia*, agrément et gratitude, sont tous deux impliqués dans l'idée d'une reconnaissance à l'égard de ce qui nous est donné. Il faut, dit Cicéron, se faisant ici l'écho de la thérapeutique épicurienne, atténuer la douleur physique *grata recordatione*, c'est-à-dire «grâce à un souvenir empreint d'agrément / de gratitude»: les deux significations de *gratia* ici fusionnent.

La reconnaissance répond à un bienfait, mais elle est aussi à son tour un bienfait. Toute la question est de savoir qui en est le bénéficiaire. La reconnaissance bénéficie-t-elle en premier lieu au donateur? Si c'est le cas, elle ressemble à une faveur en retour, à un contre-don qui aurait

5 Voir Claude MOUSSY 1966.

6 CICÉRON, *De Inventione*, II, LIII (trad. de M. Nisard).

alors pour but d'effacer la dette. Certaines pensées de la reconnaissance vont dans ce sens, par exemple celle de Cicéron citée plus haut, avec son idée de « rémunération » de la faveur qui nous est faite ; ou encore, celle de Sénèque dans le *De Beneficiis* : « Qui veut se montrer reconnaissant doit, à l'instant même où il reçoit, songer à donner en retour ». ⁷ La gratitude peut alors difficilement échapper au circuit de l'échange, du « don en retour » – ce don fût-il uniquement symbolique. D'autres conceptions ont plutôt insisté sur le fait que celui auquel bénéficie la reconnaissance est le récipiendaire. La reconnaissance apparaît alors sans autre fin qu'elle-même. Sénèque le laisse entendre dans un autre passage : « Faisons tout ce qu'il faut pour marquer le plus de gratitude qu'il se pourra. La gratitude est, en vérité, notre bien propre [...] qui ne se rapporte pas exclusivement, ainsi que le veut le vulgaire, à l'intérêt d'autrui : une bonne part de ce qui émane d'elle reflue sur elle. Il n'est pas de cas où, en obligeant autrui, on ne s'oblige soi-même ». ⁸ Ambroise de Milan, dans son *De Officiis ministrorum*, semble passer de la première à la seconde conception :

L'un donc donne en retour le fruit du bienfait reçu, comme de l'or pour de l'or, de l'argent pour de l'argent; un autre son travail ; un autre rend – peut-être encore plus largement – ses seuls sentiments. Que faire en effet si l'on ne dispose d'aucune possibilité de rendre? Dans le retour d'un bienfait, l'âme fait plus que la fortune, et la bienveillance a plus d'importance que la faculté de rendre la faveur. On témoigne en effet sa reconnaissance avec cela même que l'on possède. Grande donc la bienveillance qui, même si elle ne donne rien, prouve davantage ; et bien qu'elle n'ait rien en patrimoine, elle fait largesse à un plus grand nombre [...]. Et c'est pourquoi la bienveillance (*benevolentia*) l'emporte sur la générosité

7 SÉNÈQUE, *De Beneficiis*, II, XXV, 3.

8 SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 81, 19.

(*liberalitas*) elle-même; la première est plus riche en valeurs morales que la seconde en faveurs.⁹

La supériorité de la gratitude sur la générosité vient en particulier du fait qu'il est plus facile de donner que de recevoir : le don élève celui qui l'accomplit, alors que la reconnaissance, surtout lorsqu'elle s'accompagne de l'impossibilité de rendre le don reçu, exige de l'humilité. En outre, la véritable reconnaissance est celle qui ne cherche pas à compenser la dette, mais qui approfondit celle-ci au lieu de l'effacer.

Il reste que, même si les deux premières caractéristiques de la reconnaissance peuvent être transposées – moyennant certains ajustements – au genre de rapport que nous entretenons à notre vie elle-même, l'idée d'une gratitude qui porterait sur notre vie ou notre être-au-monde en tant que tels conserve quelque chose d'abstrait. La gratitude, en effet, ne fait-elle pas partie des sentiments qui possèdent un objet spécifique, à la différence des *Stimmungen* qui sont "sans objet"? Ne faut-il pas soutenir que toute gratitude doit porter sur un bienfait particulier, et ne peut donc porter sur la vie en général? La réponse à ces questions est délicate. Toute la question est en effet de savoir si la gratitude et l'émerveillement envers la vie elle-même sont seulement des *réactions* affectives, comme l'est la bienveillance ordinaire en réponse à un don. Si la gratitude peut devenir une *Stimmung*, n'est-ce pas parce qu'elle consiste moins à répondre à un bienfait déjà identifié qu'à discerner ce qui, dans notre vie, peut être tenu pour un bienfait, à considérer la vie, si l'on peut dire, *sub specie beneficii*? En d'autres termes, pour que la reconnaissance devienne une *Stimmung* n'est-il pas nécessaire non plus d'attendre qu'un bienfait se produise pour rendre grâce, mais inversement, d'apprendre à discerner ce qui peut être tenu pour un bienfait même s'il ne nous apparaît pas tel de prime abord? C'est de cette manière que la gratitude cesse d'être une simple réponse émotionnelle et tend à devenir une disposition affective plus durable. Mais pour le

9 AMBROISE DE MILAN, *De Officiis ministrorum*, I, XXXII, 166.

comprendre, il faut considérer de plus près la phénoménologie des *Stimmungen*.

2. Gratitude et *Stimmung*

On peut tenter de préciser la différence entre des “humeurs” ou des “tonalités affectives (*Stimmungen*)” et d’autres modalités de notre vie affective, tels les sentiments et les émotions, par les trois caractéristiques suivantes: (1) la notion de tonalité affective insiste sur une difficulté, voire une impossibilité à distinguer dans nos états affectifs un élément purement subjectif (appelons-le “le vécu”) et un aspect objectif; les *Stimmungen* sont les manières même dont le sujet “vibre” en accord ou en désaccord avec le monde, ce sont des modalités de sa relation au monde plutôt que de purs états internes; (2) le propre des tonalités affectives est qu’à la différence des émotions et des sentiments, elles ne sont pas “à propos” de quelque chose, elles ne dépendent pas de circonstances particulières, elles n’ont pas nécessairement d’objet ni de raison que celui qui les éprouve pourrait indiquer; (3) enfin, la relation au temps des tonalités affectives diffère de celui des émotions: les tonalités affectives sont beaucoup plus stables et durables, elles constituent la basse continue de nos existences à laquelle se surimpose la ligne mélodique des émotions.

Le premier trait des *Stimmungen* représente également l’élément intraduisible du mot allemand qui a été mis à l’honneur par la pensée du *Sturm und Drang* et par le romantisme. Le champ sémantique de *Stimmung*, comme on le sait, n’est pas le même que celui d’“humeur” en français. Dans certains contextes, il est possible, certes, de traduire *Stimmung* par “humeur” (exemple: *in guter Stimmung sein* signifie “être de bonne humeur”), mais, tandis qu’“humeur” en français renvoie à un état du sujet, la spécificité du mot allemand est de faire signe, en même temps que vers le sujet, vers l’atmosphère qui émane de l’objet; ainsi, on pourra parler de *die Stimmung in dieser Bilde*, de l’atmosphère qui émane de ce tableau, et pareillement de la *Stimmung* d’un paysage,

d'un clair de lune, etc. La *Stimmung* n'est pas un pur état du sujet, c'est tout autant un état du monde tel qu'il se dévoile à nous. Le mot d'Amiel: "le paysage est un état d'âme" cherche à restituer quelque chose de cela en français. Mais on ne parlera pas, dans notre langue, de l'humeur d'un paysage, pas plus d'ailleurs que de l'atmosphère de l'âme. Ainsi, dans le mot *Stimmung*, la distinction de l'objectif et du subjectif est en quelque sorte brouillée ; ce qui nous touche et nous émeut est aussi la manière même dont le monde se révèle à nous : rassurant ou inquiétant, triste ou gai, etc.

Mais la principale particularité du mot allemand tient à la connotation musicale qui s'y attache: un instrument de musique est accordé (*gestimmt*) lorsqu'il est dans le ton (*abgestimmt*) d'un autre instrument. De même, une tonalité affective nous permet de nous sentir "dans le ton" d'une atmosphère, accordé ou désaccordé à elle, c'est-à-dire en harmonie ou non avec le monde. Dans la *Stimmung*, nous résonnons en quelque sorte avec le monde de manière concordante ou discordante, selon que nous sommes en présence de tonalités légères ou graves, exaltées ou déprimées. Et comme un ton musical, la *Stimmung* est plus "profonde" que le thème, elle lui est sous-jacente, de même que sur une *Stimmung* d'ensemble – par exemple la tristesse – peuvent se détacher des thèmes différents, comme autant de lignes mélodiques. Cette dimension musicale de la notion de *Stimmung* dérive des théories de l'harmonie de l'âme d'origine pythagoricienne.¹⁰ En outre, selon cette tradition, l'harmonie n'est pas seulement quelque chose de l'âme mais du monde lui-même: les pythagoriciens comparaient les sept planètes aux sept cordes de la lyre et appelaient "tons" les distances qui les séparent.

Ce qui se manifeste donc à travers les tonalités affectives c'est l'unité du sujet et du monde, que cette unité se manifeste sur le mode de l'accord ou du désaccord. Goethe l'exprime par les vers suivants:

O Gott, wie Schränkt sich Welt und Himmel ein,

10 Voir Leo SPITZER 1963. Dans le *Phédon*, ce thème pythagoricien est repris par Simmias, qui définit l'âme comme une harmonie.

wenn unser Herz in seinen Schranken banget.

Ô Dieu, comme le monde et le ciel se resserrent,
Quand notre cœur tremble dans sa prison!¹¹

En français, bien que l'équivalent verbal de *Stimmung* fasse défaut, un poète comme Baudelaire a lui aussi cherché à exprimer cette résonance qui s'instaure entre le sujet et le monde à travers une tonalité affective. C'est le cas, par exemple, dans son fameux poème "Spleen":

Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle
Sur l'esprit gémissant en proie aux longs ennuis,
Et que de l'horizon embrassant tout le cercle
Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits ;

Quand la terre est changée en un cachot humide,
Où l'Espérance, comme une chauve-souris,
S'en va battant les murs de son aile timide
Et se cognant la tête à des plafonds pourris ;

Quand la pluie étalant ses immenses traînées
D'une vaste prison imite les barreaux,
Et qu'un peuple muet d'infâmes araignées
Vient tendre ses filets au fond de nos cerveaux,

Des cloches tout à coup sautent avec furie
Et lancent vers le ciel un affreux hurlement,
Ainsi que des esprits errants et sans patrie
Qui se mettent à geindre opiniâtrement.

– Et de longs corbillards, sans tambours ni musique,
Défilent lentement dans mon âme ; l'Espoir,
Vaincu, pleure, et l'Angoisse atroce, despotique,
Sur mon crâne incliné plante son drapeau noir.¹²

11 Cité par BOLLNOW 1953, 36.

12 BAUDELAIRE 1975, 74-75.

Le poème de Baudelaire repose sur un dispositif en chiasme: tandis que les trois premières strophes décrivent un paysage dans des termes issus de “l’état d’âme” du poète (“lourd”, “noir”, “triste”, le désespoir étant incarné par le vol de chauves-souris venant se heurter aux murs d’un cachot), la dernière strophe opère un renversement en décrivant l’âme avec des attributs empruntés au paysage, à une procession funèbre. Si nous appliquons ces remarques à la gratitude devenue *Stimmung*, ce qui est propre au sentiment de reconnaissance transmuée en tonalité affective est qu’il nous procure une impression de communion avec le monde, d’harmonie parfaite avec celui-ci.

Le second trait des tonalités affectives est qu’elles ne sont pas nécessairement ni même le plus souvent « à propos de quelque chose », elles ne sont pas caractérisées par l’intentionnalité. C’est la différence, chez Heidegger, entre la peur, polarisée par l’objet qui l’éveille, et l’angoisse, océanique, nous tombant dessus sans que nous puissions dire ce qui l’éveille ou la suscite. Tandis que la colère a un objet, c’est-à-dire un type de situation qui lui donne naissance (une injustice flagrante, le mépris qui nous est témoigné par quelqu’un, une situation d’échec), l’angoisse n’a pas de raison particulière, et lorsqu’elle nous étreint nous ne pouvons généralement avancer aucune raison qui la motive. Il en va de même de certaines tristesses. Ainsi, le dialogue «Pourquoi es-tu triste ? – Je ne sais pas» fait tout à fait sens, tandis que: «Pourquoi est-tu en colère ? – Je ne sais pas» est de prime abord peu intelligible, même si dans certains cas (par exemple une séance d’analyse) il peut avoir un sens. Otto Friedrich Bollnow insiste sur cette particularité des *Stimmungen* dans l’ouvrage qu’il leur consacre :

Les sentiments proprement dits se rapportent toujours ‘intentionnellement’ (Brentano) à un certain objet, ce sont des ‘sentiments objectifs’ (*gegenständliche Gefühle*) (Klages), des ‘sentiments dirigés’ (Lersch) : toute joie est joie de quelque chose (et de quelque chose de déterminé), tout espoir est espoir en quelque chose, tout amour est amour de quelque

chose, toute aversion est aversion de quelque chose, etc. Les tonalités affectives, par contre, n'ont pas d'objet déterminé. Elles sont des manières d'être, des colorations du Dasein tout entier, dans lesquelles le moi devient conscient de lui-même immédiatement en quelque sorte, mais qui ne renvoient pas à quelque chose d'extérieur à elles.¹³

Si nous voulons pouvoir penser une gratitude devenue *Stimmung*, il faut que nous soyons en mesure de concevoir une gratitude sans objet déterminé, qui ne soit pas gratitude à l'égard de tel ou tel bienfait, mais de la vie elle-même. Est-ce concevable? Il est évident que la gratitude comme sentiment interpersonnel, "à la seconde personne", est toujours une gratitude à l'égard d'un bienfait particulier et d'une personne particulière. C'est un sentiment "dirigé" ou "intentionnel" en ce sens-là. Mais il est peut-être possible que, tout en visant des objets particulier – des moments déterminés où nous avons été heureux ou avons éprouvé un sentiment de plénitude –, la gratitude se rapporte d'une certaine manière à travers ces moments au tout de la vie elle-même. C'est ce qui semble être le cas dans les derniers mots d'Épicure et de Wittgenstein.

Enfin, le troisième trait caractéristique des tonalités affectives est leur relation particulière au temps. L'émotion est souvent de l'ordre d'un choc, d'une réaction paroxysmique issue d'une rupture de notre équilibre vital avec le monde, du fait de l'irruption d'un événement inopiné. Les sentiments, en revanche – par exemple nos goûts et nos dégoûts, nos attraites et nos répulsions, notre amour et notre haine – possèdent une plus grande stabilité et ne sont pas nécessairement liés à une "crise" ou à une rupture de notre équilibre existentiel. Quant aux tonalités affectives qui prédominent chez un individu donné, elles possèdent généralement une plus grande permanence encore: le deuil d'un être aimé jette un voile sur notre vie et peut se prolonger pendant des années entières, "donnant le ton" de tout ce que nous vivons. Mais même une telle tonalité affective, lorsqu'elle envahit notre vie,

13 BOLLNOW 1953, 28-29.

peut laisser place à de brèves éclaircies, à des joies furtives, à des moments de répit et d'abandon. Ceux-ci passés, nous "retrouvons" notre tristesse comme une compagne que nous n'avons quittée que quelques heures. Toutefois, nos tonalités affectives ne se rapportent pas seulement au présent et à la manière dont nous l'expérimentons. Elles portent tout autant sur notre passé et empreignent notre mémoire. C'est exemplairement le cas de la gratitude-*Stimmung*. En toute *Stimmung*, comme y insiste Heidegger, une "extase" du temps domine. La gratitude devenue tonalité affective contraste ainsi avec d'autres modalités de notre rapport au passé en tant qu'il a été heureux ou simplement bénéfique: le regret et la nostalgie.

3. Gratitude et finitude

L'école philosophique qui a su ressaisir avec le plus de force l'idée d'une gratitude à l'égard de la vie elle-même et de ses bienfaits est assurément l'épicurisme. Un des exercices pratiqués dans cette école est le détournement des pensées des maux présents aux moments de joie passée. À la différence du regret et de la nostalgie, la gratitude à l'égard du passé est un sentiment de plénitude et non de manque; elle n'implique aucun désir de retrouver ce qu'on n'a plus et dont on pourrait s'estimer privé, aucune aspiration à revivre le passé. Car il est une chose du passé qui ne peut justement pas passer, c'est que le passé a eu lieu, est accompli. Ayant eu lieu, il est éternel, il est pleine et entière positivité, et c'est sous le sceau de son immutabilité qu'il doit être remémoré avec un sentiment de gratitude. Le regret, la nostalgie sont des affects du manque et du désir de revivre ce qui ne peut plus être revécu; la gratitude est un sentiment de plénitude d'avoir vécu ce qui ne peut plus nous être ôté. C'est pourquoi, c'est le sentiment du vieillard qui a sa vie derrière lui, et non celui du jeune homme qui a tout à construire; mais, comme le remarque Épicure, nous nous prenons tous pour des jeunes hommes, que nous en soyons conscients ou pas, et c'est ce que traduit notre coutumière ingratitude: «Le vieux

oublieux du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui». ¹⁴ Ou, plus explicitement encore :

Ce n'est pas le jeune qui est bienheureux, mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen sûr de la gratitude (*kharis*). ¹⁵

Cependant, ce n'est pas seulement parce que le passé est immuable, et donc à l'abri de toute perte, qu'il peut donner lieu à la gratitude; il est nécessaire d'inverser le raisonnement, comme l'indique ce passage : c'est en éprouvant de la gratitude que nous mettons en quelque sorte à l'abri le passé qui ne peut plus nous être ôté. On retrouve ici le propre de la *Stimmung* de ne pas se soumettre à la décomposition en un élément subjectif et objectif. Seul celui qui ressent de la reconnaissance à l'égard du passé prend aussi conscience de la pérennité de celui-ci et fait en sorte que ce passé ne puisse lui être ôté. C'est la gratitude qui "met à l'abri" et en lieu sûr le passé en lui imprimant la permanence d'un don inoubliable.

Aussi l'immutabilité du passé et la plénitude que confère au passé la gratitude sont-elles indissociables: «Il faut guérir les malheurs par le souvenir reconnaissant de ce que l'on a perdu, et par le savoir qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé». ¹⁶ Le passé est nécessaire, non au sens où il n'aurait pas pu être autre qu'il n'est, car le passé est contingent, mais au sens où, une fois qu'il a eu lieu, il ne peut être autre qu'il n'a été : en d'autres termes, il est *irrémediable*. Mais cette irrémediabilité ne doit pas être considérée sous la perspective du regret, elle doit plutôt donner naissance à un sentiment de satisfaction, de consentement, et c'est cette alchimie qu'opère la reconnaissance. C'est pourquoi l'élément affectif et l'élément cognitif

14 ÉPICURE, *Sentences vaticanes*, 19.

15 ÉPICURE, *Sentences vaticanes* 17.

16 ÉPICURE, *Sentences vaticanes* 55.

de cet «exercice spirituel» sont indissociables: c'est le savoir du caractère irrémédiable du passé qui permet à la gratitude de se faire jour, mais c'est la gratitude qui confère à ce savoir sa portée et son efficacité pour changer notre rapport même au passé.

C'est aussi cette relation complexe entre savoir et tonalité affective qu'exprime Horace dans une de ses *Odes*:

*Ille potens sui
laetusque deget cui licet in diem
dixisse : « Vixi » : crus vel altra
nube polum Pater occupato
vel sole puro ; non tamen inritum,
quodcumque retro est, efficiet neque
diffinget infectumque reddet
quod fugiens semel hora vexit.*

Celui-là passera sa vie maître de soi et joyeux à qui, jour après jour, il est permis de dire: 'J'ai vécu'. Que demain le Père remplisse le firmament d'une nuée ou d'un clair soleil: il ne peut pour cela rendre vaine toute chose qui est derrière nous; il ne peut changer ou faire que ne soit pas arrivé ce que l'heure a, une fois, emporté en fuyant.¹⁷

Par le bais de la reconnaissance, le plaisir passé, de fugace et éphémère, devient permanent et immuable, en tant qu'il est thésaurisé par la mémoire. Mais comment une telle "thésaurisation" est-elle possible? Comment l'élément même d'impermanence des événements passés peut-il être changé en possession durable?

La possibilité d'une telle gratitude repose sur un sens profond de notre propre finitude et une acceptation de cette dernière. En effet, une telle gratitude à l'égard du passé exige l'acceptation joyeuse de notre propre limitation dans le temps, c'est-à-dire de la mort en tant qu'elle n'est pas un mal, mais clos et achève l'existence, lui conférant sa fragile et éphémère beauté. Car, pour celui qui aspire à l'immortalité,

¹⁷ HORACE, *Odes*, III, XXIX, v. 41-48.

la relation au bonheur passé apparaîtra toujours sous l'aspect de la destruction, de la perte, et donc d'une infinie nostalgie – maladie (*algos*) du retour (*nostos*) à ce qu'on a perdu, au "foyer" comme lieu d'accord avec soi-même, dont son âme ne pourra être guérie. C'est ce qui fait la grande originalité de l'épicurisme parmi les écoles antiques: tandis que les autres écoles visent à une immortalisation de l'homme qui passe par l'affirmation de l'immortalité de son âme, et donc de la divinité de celle-ci, l'épicurisme est un consentement sans réserve à notre propre finitude. Nulle immortalité ici ne nous est promise, et si nous pouvons nous rendre pareil à un dieu, c'est seulement en cette vie-ci, par l'acceptation de son caractère fini. C'est donc l'adhésion sans restriction à notre mortalité qui sous-tend la possibilité d'une gratitude à l'égard de la vie elle-même. C'est l'assomption joyeuse de notre propre finitude qui transforme les bonheurs passés en biens permanents, et nous permet de concevoir le temps non comme une perte continue, mais comme un don permanent de ce qui ne peut plus nous être ôté.

En effet – et tel est le diagnostic fondamental que dresse la thérapeutique épicurienne – l'ingratitude est toujours le produit d'une aspiration à l'infini, d'une avidité et d'une insatiabilité qui sont les aspects les plus centraux de la psychologie humaine en même temps que la cause de toutes nos souffrances. Certes, les épicuriens ne sont pas les seuls à apercevoir que l'opposé de la gratitude (et donc la cause de toute ingratitude) est à chercher du côté de notre insatiabilité, c'est-à-dire de l'infini en tant que caractéristique des désirs humains. Sénèque, lui aussi, reconnaît cela et en fait même un point d'accord entre le stoïcisme et l'épicurisme. «Tu veux savoir ce qui entraîne à l'oubli des bienfaits reçus? L'envie d'en recevoir encore»¹⁸, écrit-il; c'est la raison pour laquelle il recommande à celui qui veut accéder à la sagesse de toujours faire ses comptes en reconnaissant les biens qu'il a reçus:

18 SÈNEQUE, *Lettres à Lucilius*, 81, 28.

Le sage, à part soi, pèsera toutes les circonstances : combien il a reçu, et de qui et pourquoi, l'époque, le lieu, la manière. Et c'est pour cela que nous soutenons que nul ne sait pratiquer la reconnaissance, hormis le sage ; de même que savoir donner est le secret du sage, c'est-à-dire, bien entendu, de l'homme qui goûte plus de joie à faire le don qu'un autre à le recevoir.¹⁹

Et Sénèque précise qu'«Épicure, tu le sauras, dit la même chose».²⁰ Mais le centre du stoïcisme n'est pas l'acceptation de la finitude humaine, c'est la suppression des passions et la fortification de l'âme à l'image d'une citadelle. C'est l'idéal d'une maîtrise *absolue* sur soi-même, conjointe à une absolue soumission au destin. Dans l'épicurisme, au contraire, l'acceptation de la finitude est la prémisse la plus centrale d'où toutes les autres découlent. La mort n'est pas un mal. C'est la convoitise et l'avidité dans tous les domaines qui nous condamnent au malheur, et la seule manière d'acquérir une "paix dans les pensées", comme dirait Wittgenstein, une *euthumia*, c'est de nous guérir de cette avidité insatiable. «L'ingratitude (*akhariston*) de l'âme rend le vivant avide à l'infini des variétés dans le genre de vie»²¹, affirme une *Sentence vaticane*. Une telle ingratitude se retrouve à peu près partout, par exemple dans l'adage grec qui veut qu'on ne peut dire d'un homme qu'il a été heureux qu'à sa mort: «Ingrate envers les bens passés, la maxime disant: 'Regarde la fin d'une longue vie'»²². On se focalise toujours sur la doctrine épicurienne du plaisir, qui est peut-être l'aspect le moins intéressant de cette école philosophique, au lieu de partir de sa doctrine de la finitude humaine, qui en constitue le véritable centre.

En ce sens, comme le souligne Pierre Hadot, le constat de départ de l'épicurisme n'est pas si éloigné de celui qui préside au bouddhisme: c'est le caractère insatiable du désir humain en tant qu'il est la cause de toute souffrance. L'intuition de l'épicurisme est que «le plaisir

19 SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 81, 11.

20 SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 81, 11.

21 ÉPICURE, *Sentences vaticanes*, 69.

22 ÉPICURE, *Sentences vaticanes*, 75.

correspond toujours à la suppression d'une souffrance causée par un désir. Il y a là une analogie avec le bouddhisme, très à la mode de nos jours. Pour être heureux, il faut diminuer au maximum les causes de souffrance, c'est-à-dire les désirs». ²³ C'est encore cette soif inextinguible de plaisirs, et donc ce désir inassouissable que Lucrèce compare au tonneau des Danaïdes. Épicure sut discerner, affirme-t-il, que les puissants de ce monde avaient tout ce qu'ils désiraient,

[...] et que néanmoins chacun, dans son for intérieur, gardait un cœur anxieux, qui tourmentait de ses vaines angoisses la vie de l'esprit sans nulle cesse, et le faisait s'emporter en plaintes furieuses. Il [Epicure] comprit alors que tout le mal provenait du vase lui-même, dont les défauts laissaient perdre au dedans tout ce que l'on y versait du dehors, même les choses les meilleures ; soit que, perméable et sans fond, il lui apparût incapable de jamais se remplir d'aucune manière, soit que la saveur infecte dont il le sentait imprégné corrompît tout ce que ses flancs pouvaient contenir. ²⁴

C'est la raison pour laquelle il faut s'entendre sur l'idée d'une thésaurisation du passé en tant qu'il a été heureux. Si par "thésaurisation" on entend la soif d'amasser sans limite, tel n'est évidemment pas le but que se donne l'épicurisme. On pourrait même soutenir que c'est le fou le non le sage, les écoles rivales et non l'épicurisme lui-même qui, en cédant à l'idéal d'immortalisation conçue comme une acquisition de plus grande puissance, succombent à la soif d'infini qui est la cause des souffrances humaines. Ce que l'épicurien "thésaurise", c'est le rare et l'éphémère, et il ne le met à l'abri que dans le réceptacle de sa propre finitude consentie. Alors seulement l'ingratitude peut cesser et la reconnaissance à l'égard du passé prendre sa place.

Cette pensée de la gratitude a donc aussi partie liée à l'idée de hasard. Comme le remarque Ernst Hoffman, «l'existence doit d'abord

²³ HADOT 2003, 246.

²⁴ LUCRÈCE, *De Rerum natura*, VI, 14-23.

être considérée comme un pur hasard, pour pouvoir ensuite être vécue totalement comme une merveille unique. Il faut d'abord bien réaliser que l'existence, inexorablement, n'a lieu qu'une fois, pour pouvoir ensuite la fêter dans ce qu'elle a d'irremplaçable et d'unique»²⁵. Nous retrouvons l'émerveillement devant la vie *dans son caractère fini et unique*, et donc dans son caractère de don inespéré, comme une fleur qui n'éclot qu'une seule fois. La beauté de la vie réside dans son essentielle limitation. Ainsi, pour ce qui est du don lui-même (un don sans donataire), il ne dépend aucunement de nous ; ce qui dépend de nous, en revanche, est d'apprendre à en éprouver de la gratitude en faisant taire en nous la tyrannie d'un désir impossible à assouvir. Adhérer aux limites de la vie est alors la condition de toute véritable reconnaissance.

Références

- AMBROISE DE MILAN, 1984. *De Officiis ministrorum*. Trad. de M. Testard, Paris: Les Belles Lettres.
- BAUDELAIRE, Ch. 1975. *Œuvres complètes*, éd. de Cl. Pichois, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- BOLLNOW, O. F. 1953. *Les Tonalités affectives. Essai d'anthropologie philosophique*. Trad. de L. et R. Savioz, Neuchatel, éditions de la Baconnière.
- 2009. *Das Wesen der Stimmungen*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- CICÉRON. 1864. *De Inventione*. Trad. de M. Nisard, Paris.
- CRITCHLEY, S. 2008. *The Book of Dead Philosophers*. New York: Vintage Books.

25 E. HOFFMANN 1925, 223, cité et traduit par Hadot 1993, 37.

- DARWALL, S. 2006. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- ÉPICURE. 1987. *Sentences vaticanes*. Trad. de Marcel Conche, in *Lettres et Maximes*, Paris : PUF.
- FESTUGIÈRE, A. J. 1997. *Épicure et les dieux*. Paris: PUF.
- FOOT, Ph. 2014. *Le bien naturel*. Trad. de J. E. Jackson et J. M. Tétaz, Genève, Labor et Fides.
- HADOT, P. 1993. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel.
- 2003 *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Librairie générale française.
- HEIDEGGER, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 16è éd.
- 1985. *Être et temps*. Trad. d'E. Martineau. Paris: Authentica.
- HOFFMANN, E. 1925. «Epikur», in M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, t. I, Wiesbaden.
- HORACE. 2012. *Odes*. Trad. de F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres.
- LUCRÈCE. 2009. *De Rerum natura*. Trad. d'Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres.
- MOUSSY, Cl. 1966. *Gratia et sa famille*. Paris: PUF.
- SÈNÈQUE. 1965. *Lettres à Lucilius*. Trad. de H. Noblot. Paris: Les Belles Lettres.
- 1972. *De Beneficiis*, trad. de F. Préchac. Paris: Les Belles Lettres.
- SPITZER, L. 1963. *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- WITTGENSTEIN, L. 1971. *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférence sur l'éthique*. Trad. de J. Fauve. Paris: Gallimard.