

A MARTINE, MA MUSE ET MON ARGIOPE

Des cimes de la montagne, perdu dans les rochers,
C'est une lumière d'étoile que je voudrais toucher
Et m'envoler si loin, plus Haut que les nuées,
Jusqu'au domaine des dieux, m'y baigner du Sacré.

L'en-bas est ma défaite, de torrents emporté,
L'objet de ce tourment qui colle à ma pensée ;
Un tapis de nuages, s'il me l'a dérobé,
N'a touché de mon âme que sa fragilité.

Des rayons du soleil, si je peux m'abreuver,
D'un aigle et d'un serpent me faire une amitié,
La détresse de la plaine, qu'un devin m'a montrée,
N'est pour moi que douleur, soupir de vanité.

Une lueur cependant brise mon obscurité :
Si sombre m'est penser, en mon âme une clarté
Combat des enchanteurs la feinte proximité :
En mon âme au plus près l'Esprit seul m'est donné.

Or c'est de toi ma Muse que m'arrive cette pensée
Que, si bordant l'abîme, un homme vient à danser,
C'est qu'il est un poète et songeur avisé :
L'abîme n'est qu'un écho à nos larmes versées.

TOURMENTS

Tourments de ma folie, vous noyez ma raison
Dans des fleuves sans retour qui portent ma détresse ;
A tout ce désespoir qui n'a point d'horizon,
Est-il une seule escale qui au repos le laisse ?

Il y a tant de choses qu'il faudrait oublier :
Les insultes, les offenses et toutes les trahisons ;
Le temps s'est écoulé en conservant ces plaies
Et ma pensée s'égare, soulée par ces poisons.

Les chagrins se bousculent au gré de mon histoire,
Mon sommeil est d'ennui qui jamais ne repose ;
De mes journées trop courtes je ne crains que les soirs,
Des ballets de fantômes dont je connais la prose.

Te souviens-tu d'hier, gibet de l'innocence,
De ton enfance volée par ce tableau de sages ?
Le temps est assassin, cousu de malveillances
Et tes rires se sont tus, silence d'amers présages...

Ici l'enfant repose, recouvert d'une pierre,
Mais la terre est souillée par un trop-plein de larmes ;
Souvenir de personne et banni des prières,
Seule une photo jaunie se souvient de ton charme.

Combien de malveillances ont brisé tes espoirs ?
De quelle malédiction ta vie est-elle la proie ?
Le temps s'est effacé, je ne sais que le noir,
Insultant ces démons qui m'ont privé de joie.

Mes jours sont de tristesse qui écoule mes tourments ;
Je suis l'errant des brumes, malade d'exister.
Dépouillé par la vie et d'un regard mendiant ;
Qui donc pourrait me voir, du néant me tirer ?

Je m'en suis donc allé, ne laissant que mon ombre
Et de ce presque rien on fait encore misère ;
J'ai pris tant de visages que je n'en sais le nombre :
Que je puisse être autant, pour moi n'est que mystère.

Jeté dans le néant, je ne suis qu'être été,
Un plus rien qu'on habille d'impossibles ragots ;
Objet de mille regards qui me disent à leur gré,
Qu'importent les mensonges quand on n'est plus qu'un mot.

Plus rien ne les arrête qui du mal ont saveur,
Nourrissant leur envie de me voir déchéant,
De m'avoir affligé, ils se font un bonheur
Et s'élèvent si haut que rien ne les dément.

Il n'est d'avidité qu'aucun crime ne compense :
La conscience se dérobe à ces mauvais esprits.
A écraser les faibles, il n'est d'autre dépense
Que jeter sur leurs peines le plus profond mépris.

Qu'importent les tourments quand ils sont ceux de l'autre,
Quand la bête est repue et digère mon malheur ;
D'avoir fait juste cause, elle se fait bon apôtre :
Il n'est pire paradoxe que celui du menteur.

Assez de ces affreux ! Il faut venir à soi,
S'échapper du néant et renaître à la vie ;
La vie ! C'est quoi la Vie ? Ce qu'on a fait de moi ?
Ce monstre solitaire, une vulgaire parodie ?

De l'enfer je sais tout, et même ce qu'il sera ;
N'y a-t-il que Satan qui me fasse amitié ?
Je voudrais être à Dieu qui guiderait mes pas,
Serait-il mon salut, qu'il garde sa pitié !

Je vais trop de souffrances, qu'un dieu ne peut guérir :
Il n'est pas d'autre vie que celle de mes tourments !
C'est déjà bien trop tard et je ne peux sourire
A tous ces faux espoirs qui se disent autrement.

Tout est joué d'avance : j'en sais le désespoir ;
Mes enfants me regardent du fond de leur tendresse,
Espérant qu'un matin j'abandonne ce mouroir ;
Et je vous sais si proches qui bravez ma détresse.

Que vous est-il permis que Dieu lui-même ne peut ?
Des océans de feu ont fait de mon histoire
Un abîme si profond qu'il n'est pas valeureux
Qui puisse en ce bas-fond m'endosser quelque espoir.

La vie est ainsi faite que la mienne fut trahie ;
Je ne veux plus de larmes coulant sur mon destin :
Laissez-moi m'en aller vers l'oubli de ma vie,
Je ne veux que repos quand d'autres font festin.

Du gisant que je suis, ils se font la prouesse ;
Je les entends chanter d'avoir ainsi vaincu
Celui qu'en son talon ils savent la faiblesse ;
Qu'importe la saison ! Dans mon cœur il a plu...

Ma bougie s'est éteinte au vent de ces marauds ;
La nuit m'est familière : je ne sais plus le jour...
Je vis parmi les ombres et me fais leur écho :
La nuit fait pénitence quand nous revient le jour.

Vous tous mes plus fidèles, témoins de mes tourments,
Ne pleurez pas si fort qu'un démon s'en souvienn
Et forge de vos larmes son ultime présent :
Est-il mal en ce monde dont volonté n'est sienne ?

De ces loups le grand nombre ne connaît que l'affût
Et guette, sans qu'on n'y sache, le moindre de nos pas ;
Ils se feront malice, autant que c'est leur dû,
De jeter dans l'ornière ce qui ne s'y peut pas !

Qu'ils soient par tous maudits, ces semeurs d'amertume,
Et qu'au gibet de chêne soient pendus leurs méfaits ;
Qu'on les noie sans pitié quand le fleuve est de brume,
Qu'ils ne soient plus que cendres d'un bûcher consumé.

Tristesse et désespoir ! Ma vie se traîne en vain ;
L'apothèque me soulage si peu de mon malheur ;
Mon esprit est trempé de ce fatal venin
Et je n'ai de pensées que d'inutiles rancœurs.

Ma vie est une absence, une saison en enfer :
Qu'as-tu vécu Rimbaud dans le feu du délire ?
Le laid se fit-il beau, raison de ta prière ?
N'as-tu quelque remord d'être voyant te dire ?

Rousseau fut-il naïf de croire en la bonté ?
Ne serait-ce que le rêve d'un promeneur solitaire ?
Tant d'êtres malfaisants se cachent en nos cités :
Autant qu'ils nous accablent, Rousseau, peux-tu les taire ?

Il était pauvre sot de nier l'évidence :
Partout se voient le mal et des hommes la misère.
Est-il un lieu béni qu'épargne la souffrance ?
Qu'on m'en dise le nom si ce n'est pas chimère !

J'en sais trop le mirage ! Il n'est pas un ailleurs
Oublié des vilains, qui de paix soit l'empire ;
Je ne vois que tumultes qui font crever les pleurs
Et entassent les blessures dont nul ne sait la pire...

Mon Dieu est-il si lâche qu'à Satan il me livre ?
Que me vaut ce blasphème sinon que me mentir ?
Du curé le grappin empoisonna le vivre,
De brûler sa paille crut-il le faire souffrir ?

Il n'est sujet malsain qui ne soit pas maudit ;
Le mal, pour se répandre, des hommes prend le visage ;
La justice immanente du malheur sait le prix :
A tout mal plus grand bien avait prédit le sage.

Effacer la mémoire, sans regrets, sans émois,
Trop exister peut-être, renoncer au dépit ;
Se peut-il que demain efface mon désarroi ?
Qu'un rayon de lumière pénètre en mon repli ?

Verser une dernière larme, dire adieu aux hiers ;
Regarder vers le ciel, s'enivrer des étoiles,
Oublier la laideur, se bercer de lumière,
Trahir les trahisons, en déchirer la toile.

INTRODUCTION

Après avoir fréquenté beaucoup de mes semblables et de certains la profonde sottise, il m'a semblé sage de m'enfermer à nouveau dans la quiétude de ma caverne, faisant de mon chemin un analogue de celui de Zarathoustra. A ce point las des bavardages qui échaudaient mon esprit, j'ai trouvé salutaire de retourner chez moi : une amertume me poussait à chercher le repos auprès de ma plus fidèle compagne, la solitude.

C'est en soupirant (un qui semble dire : enfin c'est fini !) que j'ai ouvert la porte de ma paisible mansarde. J'avais la tête vide comme si, à chacune des marches de l'escalier, je m'étais soulagé d'une partie de toutes ces mauvaises pensées qui, tout à l'heure encore, encombraient mon esprit. Je fus bien surpris de constater que, durant mon absence, d'autres avaient fait de mon refuge le lieu de leurs activités et de leur résidence. En effet des araignées avaient tissé tant de toiles que tout ce qui meublait l'endroit ne faisait plus qu'un et la poussière, déposée par le temps, rendait ces toiles opaques, si bien que tous les objets qui, ce matin encore, m'étaient si familiers, avaient soudainement disparu dans une espèce de confusion. De tous ces objets, je ne connaissais plus que la place.

Ce n'était pas bien grave sinon que j'ai pensé que les humains et les araignées avaient en commun de semer la confusion, quel que soit l'endroit où ils se trouvent. La seule différence, c'est qu'à cet instant je pouvais la dissiper d'un simple coup de balai. Et pourtant je m'en suis abstenu car ces toiles et tous les fils de soie dont elles étaient tissées m'intriguaient. C'est donc avec la plus grande attention que je me suis mis à observer l'ensemble, espérant sans doute décrypter l'un ou l'autre message. Sans être assez sot, il me plait à penser que les araignées, autant que nous les hommes, ne laissent rien au hasard et que, dans cette confusion, il devait y avoir, sinon un sens, au moins un certain agencement qui semblait donner au tout quelque chose qui ressemble à un ordre. J'ai même poussé mon audace jusqu'à imaginer que la poussière elle-même avait choisi l'endroit de son dépôt.

La lumière tamisée donnait à ce décor d'étranges reflets comme si les toiles s'entre-répondaient dans un jeu de miroirs. Pareil à l'araignée quand elle bâtit sa toile, il me fallait un premier fil qui me permette d'entrer au cœur de ce mystère. Une fois entré, j'irais de fil en fil, comme

quand on suit une carte sans savoir où on va ou sans vraiment chercher à aller quelque part. Tous ces fils n'étaient que des ponts suspendus et des chemins de traverse qui reliaient les choses entre elles. N'étant pas araignée, le pourquoi de ces liens m'échappait ; j'aurais voulu qu'elles m'expliquent, qu'elles se justifient mais les araignées, autant que les humains qui ont des choses à dire, ne sont pas très bavardes. J'étais donc renvoyé à moi-même, en proie à mille questions ; je n'avais pour moi que mon constat de tous ces fils que je parcourais du regard. Je ne voulais rien imaginer, au risque de prêter à l'araignée des intentions qui n'étaient pas les siennes. Le monde, mon ancien monde, devenait deux : celui de l'araignée qui, en tissant ses toiles, lui avait donné sa propre raison ; le mien que je regardais, intrigué car ce monde que j'avais laissé était devenu autre et pourtant c'était toujours mon monde. Simplement l'ordre qui aujourd'hui s'en emparait était celui d'un autre et, ne pouvant comprendre, il me fallait néanmoins tenter d'y déceler au moins une intention.

Avant mon départ, mon refuge était sans ordre et entre toutes ces choses auxquelles j'avais donné une place, il n'y avait pas le moindre lien, la moindre correspondance. Il s'agissait pour moi d'occuper l'espace, de l'équiper, de l'encombrer même. Aucune place n'était prédestinée : il m'importait seulement que toutes ces choses soient là, sans pour autant me préoccuper de leur choisir une place qui réponde à quelque règle ou à un goût personnel. Le désordre me donne bonne conscience : qui pourrait me reprocher qu'une chose singulière n'est pas à sa place dès lors qu'elle n'en a pas, sinon celle que je lui ai assignée, sans raison, simple histoire de la poser quelque part. Ce qui se trouve ici aurait pu être là : cela n'a pour moi strictement aucune importance. De mon refuge, je n'attends pas qu'il soit rangé, ordonné, accueillant. Ce refuge est le mien, même si des tisseurs de toiles en ont fait leur résidence, c'est l'endroit de mon repos et de ma solitude : je n'y attends personne.

Du reste qui oserait venir jusqu'ici : j'ai placé entre le monde et moi suffisamment de marches pour dissuader quiconque de tenter l'expérience. Et quand bien même un seul, certainement le plus brave d'entre tous ou le plus audacieux, voudrait s'y essayer, qu'aurait-il donc à y gagner sinon d'être monté pour rien ? C'est qu'ici, dans ce vase clos, dans ce corps creux, il n'y a rien à voir ou à entendre que le silence d'un vieux bonhomme qui tisse sa pensée comme d'autres tissent des toiles. Il n'y a que la poussière et les araignées qui trouvent un intérêt à monter

jusqu'ici. Et elles ont dû s'y plaire, vouloir y demeurer, chercher peut-être ma compagnie : il leur a fallu beaucoup de courage et de patience pour tout remettre à leur goût. A force de m'attendre, peut-être ont-elles pensé que j'avais fui l'endroit, que je m'étais résigné à me fondre dans l'anonymat de la foule et que jamais plus, étant devenu sourd à la bêtise humaine, je ne reviendrais. La poussière ne peut que se répandre et les araignées s'épuisent à tisser leurs toiles : tous ces oripeaux couverts de poussière seraient-ils un présent, un cadeau de bienvenue, le veau gras que l'on tue au retour du prodigue ?

C'est qu'elles sont très farouches, aussi bien l'une que l'autre et elles se cachent dans les replis, de crainte que je les aperçoive. Mais à peine ai-je refermé la porte pour aller glaner quelque rayon de soleil, elles sortent de leurs cachettes et se remettent à l'ouvrage. De mon champ de bataille, elles font un lieu de goût, misant qu'à mon retour, l'endroit saura me plaire. Les araignées s'imaginent peut-être que nous sommes leurs pareils. Elles font des toiles de maître que nous prenons pour des saletés ; à peine sont-elles enlevées, qu'elles en tissent de nouvelles et si, par imprudence, elles viennent à se montrer, le piège de sa toile sur l'araignée se referme. C'est que du point de vue des hommes, s'il y a des araignées, ce n'est pas pour tisser mais pour être écrasées.

Poussière et araignées, vous avez bien œuvré durant ma longue absence et de tout mon désordre, vous avez fait votre ordre. Avant de m'en aller au monde, j'aurais dû vous avertir que l'ordre, quel qu'il soit, ne saurait me convenir. Mais j'ignorais votre présence au creux de ces replis ; aussi tous vos efforts ont été inutiles car si je m'en reviens, c'est parce que mon désordre me manquait cruellement. Mais avant de tout remettre en désordre et parce qu'il m'intrigue, je veux prendre le temps de séjourner dans votre ordre, de me pencher sur ces toiles, d'en parcourir les fils et d'en peser la poussière. Des objets les plus divers à tous mes livres de philosophie, rien n'échappe à la toile : tout y est tenu, lié et relié. J'ai toujours pensé que les bibliothèques ressemblent à des cimetières : de la place qu'on lui a réservée, il n'est pas mort qui un jour a pu se plaindre. Nietzsche m'en voudra-t-il d'avoir placé son « Gai savoir » juste à côté du « Timée » de Platon ? Je n'ai jamais vu mes livres se quereller et aucun d'eux ne s'est jamais plaint. De quoi d'ailleurs pourraient-ils se plaindre, sinon de ne pas avoir été lus ? Les fils de soie qui les relient entre eux sont bien plus improbables que le désordre dans lequel je les ai placés. Je dois pourtant me faire à cette idée qu'il y avait déjà de l'ordre dans ce désordre

et qu'entre tous ceux-là que j'avais déposés par hasard, il doit exister quelque correspondance si du moins les fils de soie n'ont pas été par hasard. Il y a dans cet enchevêtrement des liens qui jusqu'ici m'étaient invisibles et qui manifestement n'ont pas échappé à l'araignée. Serait-elle philosophe ? Est-ce d'avoir entendu l'objet de ma méditation que cet hôte, dont j'ignorais la présence, a fini par s'éprendre de cet art si particulier ? S'il existe une réponse, quelle qu'elle soit, au pourquoi de tous ces liens, notre tisserand a-t-il agi, guidé par l'intuition ou bien s'est-il donné la peine de lire tous ces ouvrages ?

Les sceptiques soutiendront que si une araignée vient à se poser sur un livre, ce n'est certainement pas pour en faire la lecture. Soit ! Mais alors que l'on me dise ce qu'il en est de ce fil tendu entre la « monadologie » de Leibniz et cette amphore vide qui se repose dans un coin. Je pense que les sceptiques le sont de moins en moins. Autant continuer avec un autre fil et les soumettre à la question de la communauté des choses autant que des pensées. Voici que le sceptique en perd le verbe, gardant sa bouche ouverte sans que plus rien ne puisse en sortir. Si j'y ajoute un fil de plus, se pourrait-il qu'il en perde la raison et qu'il prenne la fuite, abandonnant ici-même la moindre de ses illusions ? J'en vois bien parmi vous qui me prennent pour un sot : une araignée ne pense pas et, par conséquent, rien ne lui est plus étranger que la philosophie. Mais je n'affirme rien de tel, me contentant de décrire cette toile qui s'offre à mon regard et dont les nombreux fils unissent entre eux divers objets au nombre desquels on compte plusieurs traités de philosophie. Que l'araignée soit aussi philosophe, c'est à elle de m'en convaincre, pourvu que l'on puisse en débattre. Et si la chose est impossible, m'est-il pour autant permis de rejeter, sans la moindre raison, cette hypothèse ? Qu'aucun écrit de sa main ne puisse en témoigner et que, pour l'affirmer, je ne peux m'en remettre qu'aux dialogues de Platon, je ne saurais l'oser ; quoique Socrate ne nous est connu que de cette façon et que nul n'a jamais douté qu'il fut grand philosophe dont la main n'a jamais rien signé. Je ne prétends pas comparer l'ancêtre à une araignée qui serait en mesure de saisir toutes les subtilités de la « Science de la logique » de Hegel ; cela étant, Socrate aurait-il été en mesure de capter toutes les finesses de cet ouvrage dont Schopenhauer ne se prive pas d'affirmer qu'il ne veut strictement rien dire ? C'est d'ailleurs peut-être la meilleure façon d'expliquer que si peu d'humains y aient trouvé quelque consistance. Mais laissons Hegel à sa logique et que l'on m'autorise seulement à démasquer les fils et à y

trouver quelque raison que je tiendrai pour mienne, laissant à l'araignée le maigre rôle d'avoir seulement permis que sur ces livres, par elles indiqués, je puisse méditer.

Avant que du décor je balaye la toile, je prends cette liberté de me pencher sur quelques fils encore. C'est que, si les fils, considérés séparément, unissent des objets sans qu'on i voit raison, l'ensemble forme une harmonie, une cartographie, dirait Deleuze, en laquelle bien des choses et des idées se trouvent rattachées même si les chemins qui mènent de l'un à l'autre empruntent parfois de singuliers détours. Je ne voudrais par prétendre que l'araignée est aussi cartographe mais, à tout le moins, que son ouvrage, sans qu'elle y fisse intention, se présente comme une carte en laquelle se trouvent rattachés, par de multiples chemins, des objets singuliers qui ne sont pas, pour autant, étrangers les uns aux autres. On ne saurait nier que les toiles d'araignée, qui ne sont sans doute pas des toiles de maître, ont sur celles-ci, l'avantage de pouvoir être retournées par les effets du regard, sans que rien d'essentiel ne puisse s'en échapper.

J'avoue mon ignorance des mobiles qui ont conduit l'araignée à ainsi tisser sa toile ; j'entends seulement que son ouvrage n'est pas fruit du hasard. Autant de la géométrie que de la glue qu'elle dépose, elle obéit à une règle, sans doute très ancestrale, qui la fait agir ainsi en pas autrement. Ainsi de l'endroit où elle dessine sa toile, qui pourrait prétendre qu'elle l'a choisi par hasard ? Les araignées ne jouent pas aux dés, me semble-t-il. Certes elle est tributaire des lieux dont elle fait sa situation mais celle-ci lui offre suffisamment de possibilité pour qu'elle puisse choisir la meilleure. Notre araignée se laisserait-elle guider par le principe de raison suffisante si cher à Leibniz ? Il est inutile d'aller plus en détail : je dispose d'assez de fils pour alimenter ma réflexion. Vient donc le moment de passer la serpillière et de rendre à ma demeure le désordre qui lui sied.

A la poussière ainsi qu'aux araignées, je laisse les replis de sorte qu'elles s'y cachent jusqu'à ma prochaine sortie si du moins elles craignent d'être aperçues. Si je suis de retour, en quête de solitude, me voici bien mal pris : si la poussière est inerte, ce n'est pas le cas de l'araignée. Et quand bien même, du fait de sa méfiance, elle se cache à mon regard, je la sais présente, et proche peut-être. Mais l'araignée n'est pas bavarde et, plutôt que la chasser, je préfère conserver sa compagnie. Il est ainsi des

moments où à la compagnie des hommes on préfère celle des araignées : c'est que la compagnie des hommes est trop souvent source de fatigue inutile en raison de leurs bavardages, du creux de leur pensée et de leur prétention. Or de mon araignée je me suis fait presque une amie : elle ne parle pas, elle ne pense pas non plus, en tout cas de manière creuse, et elle est sans la moindre prétention. Aussi, dans cette cohabitation, il n'est rien qui me gêne et si j'envisage de nouer avec elle une quelconque amitié, j'ai devoir à la nourrir. Et d'ainsi procéder, comme ce fut souvent le cas pour le cynique Diogène, il n'est pas impossible que j'en tire quelque avantage : non point celui de converser, d'autant que je cherche la solitude, mais, très simplement, l'avantage de me dire que, sans tous ces marchandages dont seuls les hommes ont la science, je peux tisser un lien, sans doute ténu mais qui, à aucun égard, ne sera un fil de soie.

On m'objectera le plus certainement qu'il est très singulier de vouloir faire amitié avec un être qui, à lui seul, symbolise toute la laideur et que, face à la bête, bien des humains éprouvent une grande frayeur, voire un profond dégoût. J'y réponds que bien des humains sont plus laides que la plus laide des araignées. En pareil cas de figure, il s'en trouvera certains pour défendre que la véritable beauté est intérieure ; je n'en veux point douter mais il demeure que bien des humains qui se démarquent par leur beauté n'ont absolument aucun intérieur, étant tout en surface, et que, en certains cas, l'intérieur cache de bien sordides laideurs. Je confirme par ailleurs que, en quête de solitude, je fuis mes semblables, qu'importe qu'ils soient beaux ou laids, sachant que maint d'entre eux trahissent leur laideur intérieure par leurs simples propos. Que l'on songe seulement à « La belle et la bête » : la bête, sous sa laideur apparente, cache un très grand cœur, des pensées profondes et une grande fidélité. Il s'agit là d'un trésor dont beaucoup se suffiraient et pourtant qui voudrait épouser la bête ou simplement en faire son ami ? Je tiens qu'en bien des cas la beauté n'est qu'un vernis dont on couvre la laideur soit pour la cacher soit pour la rendre moins voyante et plus acceptable. Qu'on en gratte le fard et le monstre refait surface, dans toute sa nudité. La beauté vraie est à ce point rare qu'on ne la rencontre que très peu tandis que la laideur est partout, jusque, selon certains, jusque dans les replis de mon plancher. Autant je redoute la beauté qui trop souvent ne cache que laideur, autant j'ai pour la laideur une affection particulière. Car derrière la laideur se cache parfois quelque beauté tandis que la beauté cache trop souvent

d'insoutenables laideurs. Je n'apprécie pas la laideur pour la laideur : c'est une simple question de probabilité.

A présent je me dois d'écrire à voix haute de sorte que mon araignée n'en perde pas le moindre mot. Je ne suis pas soliloque : je parle aux araignées. Après tout je connais bien des gens qui parlent à des statues et j'en connais même qui conversent avec un mur. Je ne suis pas homme à me lamenter mais, puisqu'ici tout est permis, même les sortilèges, j'en défie la Raison. On dira encore que l'araignée n'est pas en mesure de m'entendre puisqu'elle n'a pas d'oreilles ; j'en connais beaucoup trop qui ont de grandes oreilles et qui pourtant n'entendent rien de ce qu'on leur dit. Sont-ils sourds pour autant ? J'en déduis qu'il ne suffit pas d'avoir des oreilles pour entendre et surtout pour écouter. De toute façon, l'araignée m'a dit, à travers sa toile, ce qu'elle savait, tout ce qu'elle savait. A présent c'est mon tour, c'est à moi de parler, c'est à moi de lui répondre.

Acceptons, pour un instant seulement, ce jugement des railleurs qui prétendent que « j'ai une araignée dans le plafond ». J'en serais fort aise et, quitte à passer pour un soliloque, me parlant à moi-même, comme un vieillard solitaire, l'araignée cachée en ma cervelle, n'en perdrait pas une seule miette. Mais trêve de sophismes : à ne faire que des hypothèses, on peut bien dire tout ce que l'on veut. Les araignées sont ma seule compagnie et si je parle haut, c'est que je nourris l'espoir qu'elles puissent m'entendre, m'écouter et me comprendre. Je le prends pour un dû. Du reste, en ce moment même où j'écris, qui pourrait me prendre pour un sot ? Je réserve ce privilège à ceux qui me liront sans discernement. Les autres penseront qu'il s'agit d'une procédé, une figure de style, voire même une métaphore et que mon araignée a mon araignée, je ne connais que son absence : c'est la toile qui me la fait supposer. Et si cette toile elle-même était une métaphore : le souvenir approximatif de la confusion qui tout à l'heure encore régnait en mon esprit. En revenant chez moi chercher la solitude, j'ai coupé court à tous les bavardages ; les marches de l'escalier ont allégé le poids de ma conscience. Tout le poids ? Un reste de confusion s'est peut-être accroché à ma pauvre mémoire et s'est donné pour phénomène cette toile empoussiérée. Il se peut bien que ma mémoire, dans l'un de ses replis, ait conservé quelque trace des manies de ces sophistes dont je pensais pourtant m'être débarrassé.

C'est à présent chose faite et des fils que je parcours, je peux enfin mesurer la profondeur. ; mon propos n'est pas de lire entre les lignes,

m'abandonner sans réserve à ce grand art de l'herméneutique, interpréter et moins encore imaginer. L'aperception est l'unique attitude que m'impose cette étrange situation. Et les fils sont si nombreux qu'il me faudrait toute une vie pour tous les dénouer. Aussi je n'en retiendrai que quelques uns qui, fondus dans l'ensemble, me semblent si singuliers. C'est bien insuffisant pour tisser toute une toile et pourtant c'est quasi trop pour occuper mon pauvre esprit. A dénouer, l'un après l'autre, ces liens choisis, il se peut que l'ensemble, de se voir ainsi découdre, s'affaisse et puis s'effondre. Qu'importe ! L'araignée en a pris l'habitude et jamais ne se sépare de son métier à tisser.

.Mais la toile n'est pas plus sa propre cause qu'elle n'est la mienne, pas même celle de ma réflexion : elle m'incline à méditer sans m'y nécessiter. La toile fait partie d'un processus singulier, en l'occurrence celui de mon existence en devenir comme être réfléchissant. Qu'importe finalement si cette toile est l'œuvre singulière d'une araignée ou simplement le fruit de mon imagination ; l'essentiel, c'est la réflexion qu'elle suscite sans cependant en être la cause. Disons qu'elle fait partie du processus réflexif, non seulement à la manière d'un déclencheur mais à la manière de ce que Deleuze et Guattari, dans « Qu'est-ce que la philosophie ? », appellent un plan d'immanence.

Quand on écrit de la philosophie, on écrit parmi les autres philosophes, ni avant, ni après. La philosophie est une œuvre singulière qui répond à d'autres œuvres singulières ; quand Hegel assimile la philosophie à l'histoire de la philosophie, il n'a pas tout à fait tort même si, comme Deleuze et Guattari, je préfère parler du temps de la philosophie. Mais ce temps n'est celui d'une simple succession : nous sommes toujours redevables et, en raison de cette dette, chaque nouvelle philosophie singulière conjugue toutes les autres au présent. On n'empile pas les philosophies comme on empile les morts dans un cimetière. Les philosophies singulières sont débordantes : celles qui ne le sont pas prennent la poussière dans les bibliothèques. A l'aune du temps, c'est un siècle qui me sépare de Nietzsche et pourtant Nietzsche traverse ma propre pensée de part en part. Cela n'a rien à voir avec la mode qui est cyclique ; il ne s'agit pas davantage d'un phénomène cumulatif comparable à la science. Si la philosophie est un corps, ce ne peut être qu'à la manière d'un devenir toujours inachevé en lequel les philosophies singulières ne sont pas successives mais coextensives.

La toile n'est pas une toile de fond, un arrière-fond, le décor d'un théâtre au-devant duquel les philosophes joueraient leurs rôles, à chacun son propre rôle. De même que l'araignée s'efface derrière sa toile ou plus précisément se fond en elle, comme absorbée par une œuvre qui est pourtant la sienne, l'immense fresque que composent toutes les philosophies singulières, l'hyperplan, n'est rien qu'un lieu commun de toutes ces philosophies singulières, le lieu de leur résidence communautaire. Le temps de la philosophie tisse entre elles des liens, des chemins, des correspondances, si bien que chacune de ces philosophies singulières, considérée séparément, pourrait passer pour une simple philosophie d'opinion, une philo-doxia. Encore faudrait-il les expurger de tout ce sont elles sans l'être isolément. L'histoire est une praxis, disait Sartre, attestant par là-même qu'elle est cousue de singularités, mais c'est insuffisant car, ainsi comprise, l'histoire n'en est pas moins totalisante. Au lieu que la fresque, quand bien même on pourrait l'enfermer dans un cadre, sera toujours inachevée : chacun des regards singuliers qui se posent sur elle la redessinent indéfiniment. Aussi l'histoire de la philosophie est impropre car ce n'est pas celle de Schopenhauer avant Nietzsche, mais de celle de Nietzsche contre ou avec Schopenhauer, celle de Nietzsche contre Hegel ou contre Platon, celle de Heidegger avec ou contre Nietzsche,...

Et l'araignée dans tout cela ? Je persiste à croire qu'elle est pour quelque chose dans cette étrange affaire et même que son rôle est essentiel : l'araignée, c'est le personnage conceptuel selon Deleuze et Guattari, le personnage qui habite toute philosophie et sans lequel il n'y a pas de philosophie possible. Je Néanmoins je refuse catégoriquement toute possibilité d'une histoire de la philosophie : il y a des philosophies singulières, toutes inscrites dans un plan d'immanence qui leur est propre ; aussi me faut-il considérer que la toile est plus précisément un hyperplan, celui de la philosophie toute entière et que les philosophies singulières entretiennent, au sein de l'hyperplan, des relations de correspondance, sans la moindre considération relative au temps (j'entends par là que Platon es, par-delà le temps, aussi actuel que peut l'être Bouveresse ou Habermas, pour prendre des philosophes encore en vie). C'est donc en toute légitimité que la réflexion qui va suivre s'inscrit dans le cadre de dialogues, entre Leibniz et Renan, par exemple. Tout à l'heure j'ai renoncé à comparer au Socrate des dialogues de Platon ; mais à considérer l'un et l'autre comme des personnages conceptuels, je ne

vois pas en quoi l'un serait supérieur à l'autre et surtout je ne vois aucune raison suffisante de vouloir les comparer.

La philosophie est « une perpétuelle digression » disaient Deleuze et Guattari dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » ; cette affirmation, qui est très exacte, justifie-t-elle que, tout d'un coup, j'en viens à songer à la « Lettre du voyant » de Rimbaud ? Peu importe ! Rimbaud pensait que, en dérégulant tous ses sens, il pouvait atteindre l'Absolu, survoler les cimes de la poésie. Ses « Illuminations » sont-elles la preuve suffisante qu'il a réalisé son rêve ? Ce qui me semble acquis, en revanche, c'est que Rimbaud a rendu sa liberté à une parole trop longtemps contenue, qu'il a osé brisé les codes, qu'il a soustrait sa parole aux canons de la poésie des parnassiens. Bien qu'il ne fut probablement pas philosophe, son audace est celle dont devrait se valoir toute philosophie singulière : c'est la pensée elle-même qu'il faut dérégler. Il faut en finir avec cette philosophie toute en basses notes qui résonne dans la tête comme la fraise du dentiste. Cette philosophie de l'ennui qui meuble le temps de causeries inutiles, qui enfile des concepts comme les enfants enfilent des perles. En finir avec ces brasseurs de mots, ces moulins à vent, l'inutile combat de ce pauvre Don Quichotte. Ils tournent sur eux-mêmes, comme le font les toupies, ils font tourner les têtes comme le font ces accordéons de rengaines. Cette philosophie, parce qu'elle n'a plus de consistance, est devenue autophage, assoupie comme la poule de Kircher. Cette philosophie, c'est celle de l'effacement, celle qui s'est retirée dans les sombres recoins des universités, qui a déposé les armes devant une Science devenue omnipotente. N'a-t-elle donc pas saisi que cette Science était l'ultime figure du nihilisme ? La philosophie, parce qu'elle s'est prétendue être de son temps, s'est laissée recouvrir par lui, par ce temps qui n'était pas le sien. « La philosophie est morte » clamait Stephen Hawking et la plupart l'ont cru : la philosophie se donne des allures de taphophilie. C'est parce que notre temps n'est pas celui de la philosophie, que la philosophie doit être intempestive ; ne pas se contenter de dire le monde, à la manière des journalistes, suggestion de Foucault dans son « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Quelques jours avant sa mort, Sartre concluait son débat à Benny Lévy, débat publié sous le titre « L'espoir maintenant » : quelle leçon ! Sartre n'a pas eu le temps d'écrire ce qui devait être son dernier livre, un livre attendu depuis près de quarante ans comme suite à « L'être et le néant ». Il y a là un vide, ce que j'appelle volontiers un « corps creux », un manque, un appel qui ne fut jamais

entendu. A en croire les grands philosophes du 20^{ème} siècle, le nihilisme est toujours bien présent, peut-être même plus que jamais. Est-il suffisant de hausser la voix, de lancer des gros mots comme l'ont fait ces « nouveaux philosophes » qui étaient peut-être nouveaux dans l'art de disloquer la philosophie mais qui n'étaient pas philosophes pour autant ? Rien de ce qui nous entoure n'engage à la philosophie comme renouvellement de la pensée, j'en conviens ; à sombrer dans une philosophie du pessimisme, comme le fit en son temps Schopenhauer, les philosophes préfèrent se taire, se réfugier dans un culte aux morts comme s'il existait un cimetière de la philosophie. On n'a jamais tant écrit sur les autres : une sorte de frénésie s'est emparée des ouvriers de la philosophie, selon une expression de Nietzsche, chacun s'efforçant de comprendre, à la lumière d'une prétendue originalité, ce que ces anciens philosophes ont voulu dire. Tâche d'autant plus ingrate qu'elle est inutile : qu'importe en fin de compte ce que Nietzsche a voulu dire au 19^{ème} siècle : ce qui compte, c'est ce qu'il veut dire aujourd'hui. La philosophie s'est calquée, dans sa manière de faire, sur la théologie, l'exégèse plus précisément ; après quelques audaces, la théologie s'est repliée sur ses anciens dogmes. D'ainsi ressasser les mêmes sornettes depuis des siècles, l'Eglise est, à coup sûr, contre son temps mais elle n'est que faussement intempestive ; ainsi si l'encyclique « Fides et ratio » de Jean-Paul II insistait sur les dangers de la Science prédominante, elle n'avait rien à lui opposer que ses antiques dévotions dont le monde actuel n'a que faire. Sur cette question, il eut été préférable que l'Eglise se taise !

Ce monde qui est le nôtre n'est pas tombé avec la dernière pluie : il s'est édifié au fil du temps, depuis que des penseurs audacieux ont libéré les hommes des emprises religieuses pour le rendre à sa raison. Mais la liberté conquise sur les vieilles croyances a été bien éphémère : l'homme, invité par Kant à faire un libre usage de sa raison s'est rapidement retrouvé être son otage : la modernité se voulait humaniste et pourtant c'est elle qui, à partir du 19^{ème} siècle, a enfermé le monde dans l'inhumanité d'un nouveau nihilisme. La Science, la seule qui dit vrai, a dépouillé les hommes de toutes ces questions auxquelles elle ne pouvait répondre et qui pourtant sont l'essence même de l'homme. Et voici l'homme qui s'égare à nouveau, comme il s'est égaré après la mort de Dieu.,

Assez ! Il est l'heure que je me saisisse de mon bâton de pèlerin-philosophe et que je parte à l'aventure, une aventure dont la toile de

l'araignée m'a livré seulement quelques repères, ni boussole, ni compas, ni carte, pas même un soleil pour me guider : uniquement la nuit profonde de ma pensée.

CHAPITRE I

L'ALCHIMIE DU DIABLE

« L'alchimie du diable » : pourquoi donc ai-je choisi de donner à ce chapitre un titre aussi provocateur ? Faut-il y voir une forme quelconque de satanisme ? Serait-ce une vaine consolation : la mort de Dieu m'aurait-elle précipité dans les bras de Satan ? Rien de tout cela ! Je me pose simplement cette question étrange question, qui, du reste, semble avoir échappé aux philosophes de l'après-Nietzsche : y-a-t-il une si grande différence entre Satan lui-même et ce Dieu dont l'insensé, dans « Le gai savoir », nous annonce la mort ? Il y a, semble-t-il, un lien essentiel entre l'affirmation de la mort de Dieu et la condamnation de notre propre existence en raison de sa supposée absurdité. Il y aurait un élément commun, fondamental, à l'affirmation de Dieu et à sa négation : ce que Nietzsche appelle une « maladie de l'existence ». L'idéal ascétique du philosophe, calqué sur celui du prêtre, est révélateur d'un refus de la vie et ce refus de la vie, on le retrouve, avec la même force, dans le nihilisme philosophique, de Schopenhauer par exemple, qui fut la conséquence de l'affirmation de la mort de Dieu. A cet égard, la mort de Dieu pourrait passer pour une anecdote dès lors que le véritable problème qui se cache derrière cette affirmation, serait, en réalité, le problème de l'homme lui-même. Le Dieu dont l'insensé proclame la mort, c'est le Dieu des tables brisées (partie III de « Ainsi parlait Zarathoustra »), le Dieu des valeurs et vérités abstraites que l'Eglise véhicule depuis près de deux millénaires ; le dieu récusé par Nietzsche n'est pas celui auquel s'oppose l'athéisme scientifique auquel se réfère Nietzsche évoquant Schopenhauer : de l'aveu de Nietzsche, cet athéisme-là n'est pas allemand, et donc pas celui de son

ancien maître, mais bien plutôt une affirmation universellement européenne. Nietzsche affiche à l'égard de la Science un mépris qui n'est pas moindre que le mépris qu'il adresse à la philosophie et à la religion ; le Dieu auquel il impose le silence, c'est précisément celui des philosophes et théologiens mêlés, on parce qu'il est Dieu mais bien parce qu'il est source de valeurs qui s'imposent à l'homme comme autant de chaînes. C'est de toutes ces valeurs, de ce discours indécent et mensonger que Nietzsche veut s'affranchir : Dieu n'est récusé que parce qu'il est présenté comme unique source de ces valeurs et garant de leur légitimité.

Mais il semble, à l'examen, qu'en affranchissant l'homme de ses chaînes, Schopenhauer a fait bien pire que bien, dans la mesure où il a imposé à l'homme de nouvelles chaînes, celles du pessimisme, du non-sens et, in fine, de refus de la vie : il n'a fait que prolonger le nihilisme dont on attendait qu'il affranchisse l'humanité. Cette absurdité de l'existence, « La nausée » de Sartre nous la présente sous la forme d'une expérience métaphysique, d'un vécu ; « L'être et le néant » en constitue, à bien des égards, l'expression philosophique. L'être humain de Sartre dans « L'être et le néant » est un malade de l'existence, autant que l'était Socrate, et à cette maladie, il ne saurait y avoir de remède. C'est navrant ! car, en fin de compte, Sartre est passé tellement près de la solution qu'il a dû l'effleurer mais l'enracinement de sa pensée dans la philosophie de la modernité semble l'avoir aveuglé : Sartre aurait dû s'apercevoir que la constitution du Soi dans les circuits de l'ipséité faisait tomber toutes les contradictions ontologiques. Retour sur Nietzsche ! Car l'idéal ascétique du philosophe est auto-contradictoire dans la mesure où il cherche à nier cela même qu'il affirme : un principe de causalité qui fausse le regard porté sur le monde et sur l'homme en particulier. A la raison qui unifie

dans la nécessité du lien causal, Nietzsche oppose la perspective, non pas comme projection sur le monde de représentations qui le constitueraient dans sa réalité, mais comme volonté de puissance toujours dispersée et jamais totalisable, principe moteur d'une réalité multiple en devenir. Je cite, sans les commenter, les deux premiers paragraphes de « Le problème de Socrate » proposé par Nietzsche dans « Le crépuscule des idoles ».

« De tout temps les sages ont porté le même jugement sur la vie : elle ne vaut rien.... Toujours et partout on a entendu sortir de leur bouche la même parole, une parole pleine de doute, pleine de mélancolie, pleine de fatigue de la vie, pleine de résistance contre la vie. Socrate lui-même a dit en mourant : « Vivre, c'est être longtemps malade : je dois un coq à Esculape libérateur. » Socrate en avait assez. Qu'est-ce que cela démontre ? Qu'est-ce que cela montre ? Autrefois on aurait dit (Oh ! on l'a dit, et assez haut, et nos pessimistes en tête ! : « Il faut bien qu'il y ait là-dedans quelque chose de vrai ! Le consensus sapientium démontre la vérité. » Parlons-nous ainsi, aujourd'hui encore ? Le pouvons-nous ? « Il faut en tous les cas qu'il y ait ici quelque chose de malade », voilà notre réponse : ces sages parmi les sages de tous les temps, il faudrait d'abord les voir de près ! Peut-être tant qu'ils sont, n'étaient-ils plus fermes sur leurs jambes, peut-être existaient-ils en retard, chancelants, décadents peut-être ? La sagesse paraissait-elle peut-être sur la terre comme un corbeau, qu'une petite odeur de charogne enthousiaste ?... »

« Cette irrévérence de considérer les grands sages comme des types de décadence naquit en moi précisément dans un cas où le préjugé lettré et illettré s'y oppose avec le plus de force : j'ai reconnu en Socrate et en Platon des symptômes de décadence, des instruments de la décomposition grecque, des pseudo-grecs, des anti-grecs (« L'origine de la tragédie »,

1872). Ce consensus sapientium, je l'ai toujours mieux compris, ne prouve pas le moins du monde qu'ils eussent raison, là où ils s'accordaient : il prouve plutôt qu'eux-mêmes, ces sages parmi les sages, avaient entre eux quelque accord physiologique, pour prendre à l'égard de la vie cette même attitude négative, pour être tenus de la prendre. Des jugements, des appréciations de la vie, pour ou contre, ne peuvent, en dernière instance, jamais être vrais : ils n'ont d'autre valeur que celle d'être des symptômes, en soi de tels jugements sont des stupidités. Il faut donc étendre les doigts pour tâcher de saisir cette finesse extraordinaire que la valeur de la vie ne peut pas être appréciée. Ni par un vivant, parce qu'il est partie, même objet de litige, et non pas juge ; ni par un mort, pour une autre raison. De la part d'un philosophe, voir un problème dans la valeur de la vie, demeure même une objection contre lui, un point d'interrogation envers sa sagesse, un manque de sagesse. Comment ? et tous ces grands sages, non seulement ils auraient été des décadents, mais encore ils n'auraient même pas été des sages ? »

Le passage souligné (par mes soins) se réfère à Eugène Dühring, contemporain de Nietzsche et auteur de « La valeur de la vie ».

L'ALCHIMIE DU DIABLE

Me voici alchimiste ! Qui doit tremper ses mots
Dans des rivières de sang, rougeur du temps qui passe ;
Reviennent les idoles, trahissant mes propos :
Les tables sont brisées et ma raison trépasse.

Folie de mon tourment ! La terre enfouit mes pas.
Prisonnier de l'absurde : mon dieu s'est fait silence.
Je ne suis plus au monde, échappé du fracas
Qui, du Dieu Aboli, a fait son insolence.

Il n'y a plus que braises ! Un univers de feu
Consumant les mortels comme des futains de bois.
Nous voilà donc de cendres, pareils aux poussiéreux ;
Pas même un souvenir dont on se fasse émoi.

Nos regards sont de sable, brûlés par les tisons ;
Les larmes sur nos joues ont cessé de couler !
Nos sangs se sont glacés, nos visages moribonds
Ne disent plus rien de nous, par nos remords figés.
Qui fera le salut de nos âmes écorchées ?
Malheur quand Dieu n'est plus ! Nous voici solitaires...
Est-il un autre dieu méritant nos piétés ?
Qui vient nous secourir du panthéon naguère ?

L'homme est en son trépas, abjurant le divin ;
Point de consolation pour qui doit expier !
Le ciel, par nous vidé, a forgé nos destins
Et de tout ce qui fut, il n'est que nos péchés.

Rien d'autre que celui qui au mieux nous ressemble ;
Doit-on lui faire le culte de nourrir nos consciences ?
Adresser nos prières et tout ce qui leur semble
A ce démon féroce brisant notre innocence ?

Nous voici donc adultes ! Les chameaux du désert ;
Du monde portant misère, nous n'avons plus d'enfants !
Ne demeure que Satan qui se veut « Notre Père »,
Blasphème du meurtri qui aux lâchetés consent...

Enfer ! Je fais promesse de goûter tes poisons,
Et de tous tes démons je ferai compagnie ;
Que m'importent des saints leurs stupides passions :
Je n'implore que Satan en mes propos impies !

Je louerai ce Démiurge qui m'ôta de la glaise,
De toi, mon juste père, je n'en connais point d'autre :
On dit qu'en ta demeure il n'est rien que fournaise :
Te plait-il, mon seul dieu, qu'en ce feu je me vautre ?

Récitant des blasphèmes, je lance des pierres au ciel
Et des laideurs du monde, ami, je te fais gloire ;
Est-il plus grand poète qui couvre de son fiel
Ce divin crucifié qui pleure en son mouvoir ?

Dieu est mort ! Déclamait sans peine le philosophe :
Qui doit-on remercier d'un acte aussi grandiose ?
A tous les insensés qui s'en font catastrophe,
Je dis qu'il n'est pas lieu de se montrer moroses !

Nous voilà délivrés des chaînes ecclésiastiques :
Au diable faisons prière que Dieu n'en revienne pas !
Qu'un funestes oraisons se muent les pieux cantiques,
Que d'aller en enfer, on presse enfin le pas !

C'est l'alchimie du diable que je tiens en ces mots !
Que ma raison défaille si je fais le serment
D'un quelconque avenir qui niera mon propos !
Mon dieu s'en est allé : la fin de mes tourments ?

DE LA NAUSEE AU TROU DE VIDANGE

La suite du texte de Nietzsche expose ce que la Cité redoutait en Socrate et ensuite ce qui, chez Socrate, fascinait les athéniens. Nous y reviendrons mais il nous faut d'abord de l'expérience métaphysique de la Nausée, expérience intérieure de l'absurdité de l'existence. Roquentin, le personnage principal du roman « La nausée » de Sartre, se retrouve, on dira par hasard, assis sur un banc dans un jardin public. Voici comment Sartre décrit l'expérience qu'il a vécu dans ces circonstances.

« Donc j'étais tout à l'heure au Jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracé à leur surface. J'étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui me faisait peur. Et puis j'ai eu cette illumination. »

Roquentin va se retrouver face à une question qu'il ne s'était jamais vraiment posée, plus exactement une question « banale » à laquelle il avait toujours répondu sur le mode de l'évidence : que signifie exister ?

« Ça m'a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire « exister » (...) Et puis voilà : tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour : l'existence s'était soudain dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite : c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans l'existence. Ou plutôt la racine, les grilles du jardin, le banc, le gazon rare de la pelouse, tout ça s'était évanoui ; la diversité des choses, leur individualité n'était qu'une apparence, un vernis. Ce vernis avait fondu, il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre, nues, d'une effrayante et obscène nudité. » (...) De trop, le marronnier, là en face de moi un peu sur la gauche, de trop la Velléda,...

Les choses qui tantôt encore se différenciaient, voilà, tout d'un coup, qu'elles ne font plus qu'une, une unique chose répugnante, une pâte identique dont chacune des individualités à présent disparues était pétrie. Chaque chose apparaît alors dans sa plus profonde inutilité, un trop surajouté, le vernis d'une seule et même chose. Et Roquentin, dans ce décor « lunaire » ?

« Et moi, veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées, moi aussi j'étais de trop. Heureusement je ne le sentais pas, je le comprenais surtout, mais j'étais mal à l'aise parce que j'avais peur de le sentir (...) Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues, mais ma mort même eût été de trop (...) j'étais de trop pour l'éternité. »

Roquentin découvre que lui aussi, il est de trop, inutile : il songe bien à se supprimer mais à quoi bon ? Il est de trop pour l'éternité ! De cette existence inutile, le temps conservera la trace, indéfiniment, une trace qui

jamais ne s'effacera. Roquentin comprend mais il a peur de sentir ce qu'il comprend, il a peur que ça le prenne comme une lame de fond, en traître, et d'éprouver à nouveau l'écœurement jusqu'à la nausée. Roquentin en vient alors à mettre un mot sur l'expérience qu'il vient de faire.

« Le mot d'Absurdité naît à présent sous ma plume ; tout à l'heure, au jardin, je ne l'ai pas trouvé, mais je ne le cherchais pas non plus : je pensais, sans mots, sur les choses, avec les choses. L'absurdité, ce n'était pas une idée dans ma tête, ni un souffle de voix, mais ce long serpent mort à mes pieds, ce serpent de bois. Serpent ou griffe ou racine ou serre de vautour, peu importe. Et sans rien formuler nettement, je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'Existence, la clef de mes Nausées, de ma propre vie. De fait, tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale. »

Absurdité ! Voilà la clef de l'existence, de toute existence. L'absurdité, c'est bien plus qu'un mot, une qualité jetée sur les choses dans le mouvement de la pensée : l'absurdité, c'est l'être même des choses, leur réalité essentielle, leur commune essence, en quelque sorte. Tout ce qui est ne peut être qu'en tant qu'affirmation de l'absurdité des choses et de leur existence : l'absurdité n'est pas un dire sur les choses, c'est le dire des choses elles-mêmes. Mais pourquoi les choses sont-elles, par essence, absurdes ?

« Ce moment fut extraordinaire. J'étais là, immobile et glacé, plongé dans une extase horrible. Mais, au sein même de cette extase quelque chose venait d'apparaître ; je comprenais la Nausée, je la possédais. A vrai dire je ne me formulais pas mes découvertes. Mais je crois qu'à présent, il me serait facile de les mettre en mots. L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissant rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper ; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. »

Dans ce passage, bien plus dense qu'il n'y paraît, Sartre nous donne non pas une définition de l'absurde mais une plutôt une forme d'explication : l'absurde, comme disposition intérieure, résulte d'une prise de

conscience de la contingence de toute réalité, y compris la réalité humaine. Sartre nous apprend que d'autres ont compris cela mais l'on surmonté en s'inventant un être nécessaire et « cause de soi ». En ce passage se trouve énoncée toute la problématique qui conclut « L'être et le néant » : la problématique de l'Ens causa sui (l'Etre-cause-de-soi). Cet être nécessaire, à partir duquel la réalité du monde pourrait se déduire et qui serait sa propre cause, c'est Dieu. L'analyse existentielle nous révèle l'être humain comme passion inutile, passion de réaliser l'Etre-cause-de-soi, l'être-en-soi-pour-soi, c'est-à-dire Dieu. Mais, parce qu'un tel être serait contradictoire, il ne peut exister. Ainsi il ne saurait y avoir de Cause-de-soi et pourtant, dans « L'être et le néant », Sartre nous indique que le pour-soi est Cause-de-soi ; or, si l'être-pour-soi est Cause-de-soi, il ne saurait être contingent comme l'affirme Sartre par ailleurs dans « L'être et le néant ». On reviendra largement sur cette question dans le cadre d'une réflexion sur l'Ens causa sui. De la même façon, on sera amené à nous interroger sur la nécessité de Dieu et envisager la possibilité que Dieu soit, lui-même, un être contingent. Contentons-nous, pour l'instant, de remarquer que Sartre passe d'une expérience indicible et toute en intériorité à une affirmation philosophique, métaphysique même, sans qu'il puisse donner à cette affirmation d'autre fondement que cette expérience singulière.

Dans un passage suivant, Sartre, au nom de la contingence, dénonce une conception optimiste de la réalité.

« Il y avait des imbéciles qui venaient vous parler de volonté de puissance et de lutte pour la vie. Ils n'avaient donc jamais regardé une bête ni un arbre ? Ce platane, avec ses plaques de pelade, ce chêne moitié pourri, on aurait voulu me les faire prendre pour de jeunes forces âpres qui jaillissent vers le ciel. Et cette racine ? Il aurait sans doute fallu que je me la représente comme une griffe vorace, déchirant la terre, lui arrachant sa nourriture ? »

C'est bien évidemment Nietzsche qui est visé dans ce passage. Notons tout d'abord que pour Nietzsche, comme pour Sartre, toute réalité est contingente et que Nietzsche ne reconnaît aucune réalité supérieure en laquelle le monde trouverait son origine. Que la réalité de la nature, mais également celle de l'homme, soit le terrain de luttes de forces incessantes, c'est le principe même de la Volonté de puissance chez Nietzsche, une volonté de dépasser la contingence sans pouvoir

cependant la congédier, de sorte qu'elle reviendra éternellement. Nietzsche affiche le privilège de vouloir dépasser la contingence et les sentiments qu'elle engendre, le pessimisme de Schopenhauer essentiellement ; or, c'est justement ce pessimisme du « en vain » que l'on retrouve dans la position ici adoptée par Sartre. Il y a dans « La nausée » de Sartre, quelque chose qui « sonne faux », dans la mesure où Sartre adopte une posture philosophique, qui préfigure, avec cinq années d'avance, « L'être et le néant », tout en se contentant d'affirmations et récusations lapidaires qui ne sont pas philosophiquement fondées. Cela ne mériterait pas qu'on s'y attarde si le problème soulevé par Sartre ne constituait pas un problème philosophique majeur, le seul véritable problème de la philosophie selon Camus dans « Le mythe de Sisyphe ». Il y a dans « La nausée » une prise de position non argumentée sur une question si profondément existentielle qui, comme telle, ne transparaît pas dans le texte ; de là le sentiment que Sartre traite, avec trop de légèreté, une question aussi cruciale qui est, in fine, celle du sens de la vie. Dans les passages cités, Sartre fait étrangement preuve de dogmatisme et on est en droit de se demander si « L'être et le néant » qui procède d'une longue explicitation philosophique, n'est pas, lui aussi, miné par ce dogmatisme et si cet ouvrage ne se présente pas davantage comme une justification a posteriori d'un dogme plutôt que comme le résultat d'une réflexion qui n'admettrait, à son fondement, d'autre postulat que celui du Cogito. La 3^e transcendance de « L'Ego », publiée, pour la première fois, en 1936, dans les « Recherches philosophiques » assure certains fondements aux thèses qui seront développées dans « L'être et le néant » mais ne laisse en rien présager cette orientation existentialiste athée, présente déjà dans « La nausée » et que l'on retrouvera, en filigrane, tout au long de l'ouvrage principal de 1943.

Le titre de cette section associe à la nausée la notion de « trou de vidange » ; dans « L'être et le néant », Sartre reprend la situation du jardin public mais cette fois dans une section de « L'être-pour-autrui », intitulée « Le regard ». Commençons par situer la scène.

« Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie ? Que veux-je dire lorsque j'affirme de cet objet qu'il est un homme ? »

Sartre est donc assis dans un jardin public et il a organisé tout ce qui l'entoure à partir de sa propre perspective, de sorte que tous les objets présents font partie d'un espace arrangé qui est celui de Sartre assis. Survient un homme que Sartre appréhende comme un objet parmi tous les autres mais également comme un homme, c'est-à-dire une réalité étrangère à ce monde d'objets. Laissons Sartre nous expliquer en quoi l'homme survenant est appréhendé comme objet.

« Si je devais penser qu'il n'est rien d'autre qu'une poupée, je lui appliquerais les catégories qui me servent ordinairement à grouper les « choses » temporo-spatiales. (...) Son rapport avec les autres objets serait du type purement additif ; cela signifie que je pourrais le faire disparaître sans que les relations des autres objets entre eux en soient notablement modifiées. En un mot, aucune relation neuve n'apparaîtrait par lui entre ces choses de mon univers : groupées et synthétisées de mon côté en complexes instrumentaux, elles se désagrégeraient du sien en multiplicités de relations d'indifférence. »

Autrement dit, si j'appréhende ce quidam comme un objet, il vient, en qu'alité d'objet, s'ajouter à tous ceux qui constituaient mon univers avant son arrivée et les relations entre les objets d'avant et ce nouvel objet serait une relation d'indifférence. «

Si j'ai pu au moment de sa survenance, appréhender autrui comme homme, des relations se sont créées, à partir de lui, entre les objets de mon ancien univers et cet individu ; si je le « déclasse » au rang d'objet, ses relations aux choses cessent d'être significatives pour moi et l'univers de mes propres objets s'enrichit simplement d'un objet nouveau. Que se passe-t-il si, en revanche, je l'appréhende comme homme ?

« Le percevoir comme homme, au contraire, c'est saisir une relation non additive de la chaise à lui, c'est enregistrer une organisation sans distance des choses de mon univers autour de cet objet privilégié. »

Si donc je l'appréhende comme homme, il ne vient plus s'ajouter à mes objets, de même qu'il n'entretient pas avec les objets de mon univers une relation d'objet à objet ; tous les objets s'organisent autour de lui sans la moindre distance (pour moi) puisque c'est lui, en tant qu'homme qui détermine, à partir de sa propre organisation, les distances entre lui et les choses. Sartre explique cette absence de distance :

« Au lieu que les deux termes de la distance soient indifférents, interchangeables et dans un rapport de réciprocité, la distance se déplie à partir de l'homme que je vois et jusqu'à la pelouse comme le surgissement synthétique d'une relation univoque. Il s'agit d'une relation sans parties, donnée d'un coup et à l'intérieur de laquelle se déplie une spatialité qui n'est pas ma spatialité, car, au lieu d'être un groupement vers moi des objets, il s'agit d'une orientation qui me fuit. »

Tous les objets qui, tout à l'heure, étaient miens, s'organisent à présent dans une relation univoque (dont je suis exclu) avec lui ; une nouvelle spatialité recouvre la spatialité qui était la mienne : les objets me fuient vers l'autre. Comment se présente à moi cette nouvelle relation de l'autre à tous ces objets qui étaient les miens avant son surgissement ?

« Elle apparaît comme une pure désintégration des relations que j'appréhende entre les objets de mon univers. Et cette désintégration, ce n'est pas moi qui la réalise ; elle m'apparaît comme une relation que je vise à vide à travers les distances que j'établis originellement entre les choses. C'est comme un arrière-fond des choses qui m'échappe par principe et qui leur est conféré du dehors. Ainsi l'apparition, parmi les objets de mon univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'un homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. (...) Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en-dessous la centralisation que j'opère dans le même temps. »

Le surgissement d'autrui, qui pour moi demeure un objet, opère un glissement des choses de moi à lui ; ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui m'échappent mais bien leur organisation dès lors qu'une décentration du monde organisé par moi, le centre initial, est en voie de se réaliser. L'organisation de mon monde m'apparaît alors sous un angle nouveau : il ne coïncide plus avec le monde qui était le mien et je le perçois d'abord comme ne constituant plus qu'une partie de mon monde, bien qu'en

réalité ce monde nouveau n'est que la désintégration de celui qui était le mien.

« Il ne s'agit pas d'une fuite du monde vers le néant ou hors de lui-même ; mais plutôt, il semble qu'il est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement et le trou de vidange, derechef, tout est récupéré, ressaisi et figé en objet : tout cela est là pour moi comme une structure partielle du monde, bien qu'il s'agisse, en fait, de la désintégration totale de l'univers. »

Il y a une double aporie dans cette interprétation de Sartre : tout d'abord si le surgissement d'autrui se traduit par un glissement de mon monde vers cet autre sur le mode d'une désintégration du monde mien et d'une appropriation par l'autre, c'est que, implicitement, sur le mode d'une conscience irréfléchie, autrui ne m'apparaît pas seulement comme objet mais comme conscience constituante. Ensuite si le monde qui était mien comme objet de ma propre conscience constituante m'échappe au profit d'une autre conscience constituante, je dois nécessairement, sur le mode irréfléchi, avoir conscience de moi comme objet pour l'autre ; en outre, dans cette interprétation, une certaine forme de partialité dans la mesure où la relation aux objets, parce qu'elle ne peut être qu'univoque, nous maintient, l'autre et moi, dans une relation de regardé-regardant, relation à partir de laquelle, le moi regardé peut, à son tour, redevenir regardant et, dans la foulée, récupérer le monde approprié par l'autre. C'est du reste cette situation de ressaisie permanente de soi comme regardant, que Sartre nomme le « conflit ». Dans la suite du texte, Sartre évoque le cas précis où la brèche peut être colmatée de sorte que l'autre est maintenu dans sa situation d'objet pour moi et où il intègre mon monde de manière additive.

« (...) voici, par exemple, un homme qui lit, ense promenant. La désintégration de l'univers qu'il représente est purement virtuelle : il a des oreilles qui n'entendent point, des yeux qui ne voient rien que son livre. Entre son livre et lui, je saisis une relation indéniable et sans distance, du type de celle qui liait, tout à l'heure, le promeneur au gazon. Mais, cette fois, la forme s'est refermée sur soi-même : j'ai un objet plein à saisir. Au milieu du monde, je peux dire « homme-lisant » comme je dirais « pierre froide », « pluie fine » ; je saisis une « Gestalt » close dont la lecture forme la qualité essentielle et qui, pour le reste, aveugle et

sourde, se laisse connaître et percevoir comme une pure et simple chose temporo-spatiale et qui semble avec le reste du monde dans la pure relation d'extériorité indifférente. Simplement la qualité même « homme-lisant » comme rapport de l'homme au livre, est une petite lézarde particulière de mon univers ; au sein de cette forme solide et visible, il se fait un vidage particulier, elle n'est massive qu'en apparence, son sens propre est d'être, au milieu de mon univers, à dix pas de moi, au sein de cette massivité, une fuite rigoureusement colmatée et localisée. »

LA NAUSEE

Il est un mien parent qui d'une sombre histoire

Se trouva personnage, dénichant des secrets

Que nul sage en ce monde ne sut apercevoir

Et qui de l'existence ôtèrent tous les projets.

S'il devint mon parent, ce fut par adoption :

Son nom est Roquentin qui au mien ne ressemble ;

Il n'est meilleur ami qui soit de ma maison

Et se fit pyromane de tout ce qui nous semble.

Assez de boniments ! Il est temps d'évoquer
Cette étrange expérience qui causa son vertige.
Dans un jardin public allant se promener,
Sur un banc il prit place, ignorant qu'il s'y fige.

Se penchant sans raison, il vit cette racine
Qui, sous ses pauvres pieds, poursuivait son chemin/
À ce nouveau présent ne trouvant d'origine,
Il se prit d'une angoisse dont il ne fit dessein.

Du jardin chaque chose aux autres se mêlait :
Il n'y avait que masse offerte à son regard ;
En pure indifférence qui toute chose confondait,
Le visqueux s'épandait qui la raison égare.

La pensée est absente autant que la Raison
Devant ce monde hideux qui semble n'être rien ;
Or d'ainsi se dissoudre jusqu'à son horizon,
L'être-là ne fuit pas et reste en ce jardin.

L'être ne faisait qu'un, pareil à une mer
Où mille choses naviguent, hormis nos souvenirs ;
Face à cet être plat, nos regards sont amers :
Ce ne sont qu'apparences tout ce qu'on vit surgir.

Or ce n'est qu'un désert qui devant se prolonge :
Il n'est pas d'habitant qui rompit son silence.
Ce dont on l'habillait est le fruit de nos songes :
Il n'est en pareil lieu rien dont on fut conscience.

Privé de son vernis, le monde n'est qu'être-là
Que rien ne justifie : il est pure contingence.
De toutes nos certitudes, elle n'est que le trépas :
La nausée qui résume le tout de l'existence.

Du vulgaire être-là, il n'est rien d'autre à dire :
Les mots se sont noyés en cet affreux mélange ;
Pas même un simple cri dont on pourrait maudire
Cet être qui écœure et surtout nous dérange.

Objet de nos consciences qu'il a rendu muettes,
Il a tout effacé qui ne puisse être lui :
Horrible contagion ne laissant pas de miettes
Dont nos vides consciences se feraient un répit.

Dans ce rapport de forces, il n'est rien à gagner :
Le jeu est inégal que l'on ne peut que perdre ;
Il n'y a pas d'arbitre qui ait à en juger :
Il n'est pas de succès à combattre la merdre.

D'où nous viendrait secours lors qu'on ne sait penser :
Car c'est notre tourment d'y perdre nos cervelles !
L'être-là nous enrobe, comme une sombre fumée
Dont pour nous échapper, il n'est pas de ficelle.

Ce n'est que métaphore d'ainsi décrire la scène
Car ce n'est pas brouillard qu'on eut à traverser ;
De fuir pareille blessure, on serait bien en peine
De trouver quelque pont qui nous fit l'enjamber.

Il n'est pas cruauté à voir en cette cause :
Il est bien peu de gens qui firent cette expérience.
Il n'y est que lumière qui éclaire les choses
Et livre ce qu'elles sont à nos maigres consciences.

Il est beaucoup de sages qui des choses parlant
N'en disent qu'apparences et se cachent ce qu'elles sont ;
Il n'est vrai philosophe qui s'assit sur un banc
Et désigna les êtres d'un véritable nom.

Il n'est pas qu'en la cause on put trouver les mots
Mais de l'avoir vécue on sait ce qu'il en est ;
D'y revenir plus tard en chercher le propos
L'Etre n'est plus nausée qui brisait nos projets.

Au vulgaire être-là la conscience arrimée
Ne saurait le nommer qu'au prix d'une évasion ;
Sous l'informe être-là qui enlace nos pieds
Se font aussi les chaînes qui retiennent nos raisons.

Il n'est pire solitude que d'être prisonnier
De pareil marécage qu'aucun autre n'habite ;
Or cette immonde chose est ma propriété
Que nul ne revendique qui en ces lieux s'abrite.

Que le lieu m'appartient, je n'en ai pas l'idée :
Il n'est rien qui soit nôtre quand on s'y trouve seul.
Celui que je regarde devant moi s'étaler
Me vient de par lui-même qui n'est pas mon aïeul.

De trop s'être penché, son corps est engourdi :
Roquentin se relève, misant quelque confort ;
À changer de posture il ne s'est pas mépris :
Face à lui sur un banc, un autre attend son sort.

Est-il à peine assis que l'être se dérobe :
Il laisse là ma conscience pour habiter une autre.
De ma propre expérience fait-il d'autrui méthode ?
Il me surprend soudain que l'être n'est pas nôtre.

Que m'importe le rapport où il s'est échoué :
Entre nos deux consciences, il a choisi sa proie.
Déjà l'être m'échappe qui par l'autre est happé
Et laisse en ma conscience que l'ombre d'un pourquoi.

De quoi est fait cet autre qui soudain me fait face ?
Mon monde vers lui se fuit autant qu'il ne libère :
Quelle est cette liberté que l'être en moi efface ?
Est-elle simple apparence dont j'habillais naguère ?

Sous mes pieds s'évanouit ce qui me fit malheur :
L'autre en fait sa pitance qui me laisse affamé.
Or l'être qui s'en va de ma faim n'est bonheur
Car si l'autre se gave, d'être je suis privé.

Il n'est rien sous ma dent qui peut me rassasier :
De l'être je suis volé qui vide ma conscience.
Ce n'est que lent procès qui me donne à juger
S'il demeure quelque chose dont je pourrais faire science.

De cet être fantôme, il n'est plus rien qui vaille :

De l'autre faisant sa proie, il m'a abandonné ;

Faut-il qu'à cette échappe mon esprit se travaille ?

Qu'il est autre possible dont je ferais fierté ?

Or de ce quasi-rien ma conscience fit objet :

Lors qu'en l'autre il s'échappe je ne suis que néant !

Est-il en ma raison un suffisant projet

En sorte que de cet être je ne sois suffisant ?

Si l'être-là s'échappe des liens de ma conscience,

C'est qu'à ce nouvel hôte il entend s'accrocher ;

Se peut-il que cet autre refasse mon expérience ?

Je vois que sur son banc il est aussi penché.

Le décor a changé avec cet événement :

À présent nous sommes trois dont deux regardent l'être.

Cet être qui était mien, voici qu'il se détend :

À l'autre qui l'observe comment va-t-il paraître ?

N'est-il que ce visqueux dont je prenais conscience

Ou est-il ce jardin, un havre de repos ?

De ce qu'à l'autre advient je n'en ai pas la science :

Je ne suis pas à l'aise d'en nourrir mon propos.

Je ne lis pas en lui comme en un livre ouvert :

Son regard s'est penché qui m'en masque les yeux.

Son arbre n'est que racine ou en voit-il le vert ?

Je ne saurais trancher ce rapport mystérieux.

Que m'importe ce qu'il voit : l'accès m'en est fermé.

Mais si je le regarde, il doit en faire autant

Et, quel que soit son monde, je m'y trouve enfermé :

De lui me voici l'autre dont je suis ignorant.

Suis-je d'ailleurs bien son autre ou ne suis-je que de l'être ?

Si l'être me confond, j'échappe à son regard

Et si je lui résiste, en autre je peux paraître.

Suis-je autre en sa conscience : cet autre en lui s'égare.

J'ignore ce qu'il en est et il me faut choisir :
Il n'est que des possibles qui me sont un dilemme.
Des deux il n'en est qu'un qui me permet de fuir :
Je m'entends à sortir de cet affreux carême.

Il est de mon salut que l'être je ne sois pas
Et n'est pas impossible qu'en l'autre je sois tel.
Qu'importe ce qu'il voit, de choisir il n'a pas :
De ce que je tiens vrai, il ne fera querelle.

C'est mon salut de croire que de nous regarder,
De l'être sans raison sa pensée me sépare ;
Et de cet être informe fuyant l'obscurité,
Je le tiens à distance, objet de mon regard.

Retrouvant ma conscience et ma lucidité,
Je fais de lui ma chose, objet de mon dessein ;
Si l'en-soi se refuse d'être propriété,
Il ne peut rien y faire qu'à suivre son destin.

De l'autre en sa conscience, j'ai pris ma liberté :

Si de cet être-en-soi je ne fus que jouet,

J'en deviens créateur au gré de mes pensées

Dont, n'étant pas les siennes, il sera le reflet.

C'est avec empressement que j'ordonne les choses :

De mon simple regard chacun reprend sa place ;

Dans ce jardin public, à présent me repose :

Au banc qui m'accueillait il n'y a plus de traces.

J'enivre mon esprit de tout ce qui m'entoure,

Le soleil me caresse, en douce récompense ;

L'endroit devenu mien et dont j'ai fait le tour

Emplit de ses bontés le tout de ma conscience.

Il n'est que volupté à manger des merveilles

Et, gorgé de lumière, l'endroit est une offrande ;

À contempler le lieu, mon regard s'émerveille :

Je ne trouve rien de trop en ces vertes prébendes.

Des parfums très subtils dérèglent tous mes sens :

À cette complaisance rien ne peut mettre un terme.

Les plants baignent mon être de leurs précieuses essences,

La mélodie d'un merle de bonheur est le germe.

Je goutais sans les voir d'impossibles harmonies :

J'étais ensorcelé par autant de mystères.

En ce havre de paix, il n'était que magie :

Il eut été stupide de vouloir m'en défaire.

Et mon regard voguait sur cette mer de beautés :

Rien ne lui échappait de quoi put le ravir.

De sur ce monde errer, rien ne put l'arrêter :

Il faisait provision de plaisants souvenirs.

Soudain il se figea sur l'autre assis en face

Dont, s'étant redressé, il croisa le regard :

Ma raison endormie alors refit surface :

Devant cet étranger, mon teint se fit blafard.

C'est que le regardant se voyait regardé :
Souverain de l'espace, d'autrui j'étais la proie ;
Du fait de ce regard, je me sentais frustré :
On eut dit une brèche d'où d'épanchait mon moi.

J'opposai mes efforts à colmater la faille
Car par ce trou en moi je m'écoulais en vain.
Quand une artère se rompt il n'est plus rien qui vaille :
Ainsi privé de sang, le corps séché n'est rien.

Ce monde qui était mien d'un coup se dérobaît :
Je le voyais s'enfuir dans le regard de l'autre.
Alors que jusqu'ici un seul on ne faisait,
De le couper en deux, le lieu n'était plus nôtre.

Je me voyais vidé de tout ce que j'étais
Car l'autre, d'un seul regard, avait volé mon bien ;
Cet autre en sa raison nourrissait le projet
De ce monde qui fut mien d'en faire aussi le sien.

À sembler ne rien perdre, voulait-il partager ?

Se fut-il qu'un même monde soit habité de deux ?

Or ce monde en sursis, je l'avais bien rangé :

Fallait-il qu'à cet ordre je dise enfin adieu ?

Peut-on cohabiter sans y faire compromis ?

Et d'ainsi négocier des choses la juste place,

N'est-il aucun danger que l'autre se dédit

Si, d'un commun accord, les choses se déplacent ?

Mais de s'y affronter est-il quelque intérêt ?

À risquer de tout perdre, n'est-il mieux de convenir ?

N'est-il pas suffisant d'unir les deux projets :

Plutôt que tout laisser, mieux vaut un rien tenir !

Autant qu'il n'est d'espace qui demeura figé

Car les choses s'arrangent du lieu que l'on occupe.

Ainsi dans ce jardin où l'autre s'est posé,

Faut-il que l'un ou l'autre vraiment se préoccupe ?

Il n'est rien en ce parc qui m'ait été volé :

Tout ce que je fis mien jusqu'à la moindre chose.

Car l'autre en sa venue n'a fait que s'ajouter

Sans que le parc d'avant ne devienne autre chose.

En quoi est-ce mon affaire qu'il s'y trouve autrement ?

Son regard fait de moi une chose qui lui convienne.

De son banc regardé ne suis-je pas regardant ?

Objet de mon regard, plait-il qu'il se méprenne ?

C'est un partage de fait qui ne fut négocié :

C'est bien le même parc qui à chacun se donne ;

Qu'en son esprit les choses il vienne à déplacer,

Tout demeure à sa place pourvu que je raisonne.

Pourquoi chercher souci en de vaines pensées :

Le monde est assez grand pour qu'on y soit plusieurs ;

À entrer dans ce parc, si je fus le premier,

En quoi l'autre venant m'est-il quelque malheur ?

Les oiseaux sur les branches ne font pas de mystère :

À se trouver plusieurs, leurs chant sont harmonies.

Est-il quelque moineau dont nous soyons moins fiers

Que d'autrui la présence modifie nos manies.

Ce n'est pas le hasard qui m'amène en ce lieu

Et l'autre n'y vient pas sans la moindre raison.

Nous avons en commun d'y reposer nos yeux,

Chatouillés du soleil qui se donne à foison.

LA MAUVAISE FOI

Il n'est pire lâcheté qu'en l'être se vautrer :

Refusant d'être libre, tous ses gestes il confie

À quelque mécanique qui put le dispenser

De s'affirmer lui-même en de nouvelles manies.

Le garçon de café a répété son rôle :

De tous ses moindres gestes il connaît le rouage ;

Fut-il un automate qu'il en serait plus drôle

De le voir ainsi faire sans aucun dérapage.

Il se noie dans les choses auxquelles il se confond :

Être parmi les êtres, plus rien ne le désigne.

C'est une simple chose qui a perdu son nom :

Il n'est plus que ses gestes et ne porte aucun signe.

Il ne renvoie à rien : il est sa propre image,

Perdue dans le tumulte des choses qui se croisent :

Il fait partie des meubles et rien en lui présage

Qu'il s'y cacha quel qu'autre qui en ce lieu pavoise.

Objet qui se déplace sans le moindre murmure

Comme une boule de billard poussée par quelque geste ;

Il est là sans y être, plongé dans la saumure

De ce banal endroit qui ne connaît de reste.

De cet amas de choses il n'est rien qui transpire :

Il n'est point de fatigue ou de mauvaise humeur

En cette platitude où nul être respire,

On dirait que l'humain s'en est enfui ailleurs.

Telle est la mauvaise foi qui s'enlaidit des choses,

Refusant d'être libre pour ne point s'inventer ;

Craignant qu'être-soi-même la rendrait trop morose,

Elle préfère s'ignorer eu aux choses se mêler.

Il n'est point d'être-là qui fut de mauvaise foi

Car c'est le privilège de ceux qui ne sont pas ;

Or celui qui n'est pas se détourne à la fois

De son propre néant et de ce qu'il n'est pas.

Car il ne suffit pas de se noyer dans l'être ;

Nul n'»vite d'être soi qu'au prix de ce mensonge :

Se fondre dans l'être-en-soi ne permet pas de l'être,

On échappe à soi-même uniquement dans nos songes.

En n'étant pas pour-soi, on n'est pour aucun autre,
Ni pour un être-soi ni pour un être-là :
L'être-là de quelque être ne saurait être l'autre ;
Celui qui est pour-soi cette règle ne suit pas.

Le soi qui veut se perdre dans l'être-là des choses
Ne pourrait qu'être soi quand même il y renonce ;
Le soi n'est qu'un néant qui à l'être s'oppose :
Voilà qui des salauds l'entreprise dénonce.

Est salaud qui prétend être ce qu'il n'est pas ;
Il s'agit bien d'un fourbe qui sait en sa raison
Que l'autre d'un pour-soi il s'efforce n'être pas
Dans l'espoir d'échapper à sa conversation.

Il est ainsi des rôles qu'on se prête à jouer
Qui d'autrui nous éloignent jusqu'à de leur regard ;
Car d'éviter les autres très souvent il nous sied :
Il n'est plus salutaire que venir en retard.

C'est souvent fourberie quand les gens sont pressés :

Rien ne les fait courir que de nous éviter.

D'ainsi nous réifier qu'avons-nous à gagner

Que perdre en ces manies profonde ipséité.

Qui ainsi se comporte ne saurait être soi

Qu'au prix d'un faux jugement sur sa fidélité

À être ce qu'il est sans regret ni émoi ;

Car nul autre que lui en sera mystifié.

Certes il n'est point péché d'ainsi se travestir :

Il n'est pas de mépris pour qui est évité ;

Car c'est bien à lui-même qu'il se plait à mentir

Quand il se fuit des autres, feignant d'être pressé.

Que lui donne à penser le reflet du miroir

Si du coin de son œil il ose se regarder ?

Qu'il n'est que trop stupide de cacher dans le noir

Ce que l'on est vraiment : des mendiants d'amitié !

Qui pourrait le rejoindre, au creux de l'être enfui,
Car il n'est pas de chose qu'on se prend à aimer ;
Tous nos regards convergent vers le regard d'autrui,
Cherchant quelque lumière de qui est regardé.

Il n'y a que les sots qui à ce jeu se prennent
Car il n'est que regard qui pour les choses nous tient ;
Sur ces nobles intentions bien des gens se méprennent
Qui pensent que l'amitié ne se paie de rien.

On comprend mieux ceux-là qui se confondent en choses,
Fuyant quelque regard qui les rendrait semblables ;
Car il n'est rien de pire que d'être une pire chose
Que celle qu'on se donne d'être, fut-elle-même incroyable.

IMPOSSIBLE RENCONTRE

Se peut-il qu'en un lieu bien et mal se rencontrent ?

On dit « de deux maux, il faut choisir le moindre » :

On demeure dans le mal mais qui peut aller contre ?

Contraint à pareil choix, qui pourrait se plaindre ?

Faudrait-il qu'on y voit qu'à choisir le moindre mal ;

On fait le choix d'un bien ? Est-il là qu'ils s'assemblent ?

Si les deux se rencontrent, le bien n'est pas le mal :

Peuvent-ils se conjuguer sans qu'ils ne se ressemblent ?

Il conviendrait de... se situer par delà :

De Nietzsche tel est le vœu qui n'est point solution.

A quoi peut nous servir de sauter si grand pas

Si d'ainsi procéder subsiste la question ?

Ce n'est pas mon propos d'y voir une grave erreur :

Et même je m'y rallie et en fait ma raison.

Mais je ne suis pas quitte car la question demeure :

Ces deux que l'on oppose n'ont-ils d'autre façon ?

De ces deux opposés, y-a-t-il une échelle

Qui, avec précision, pourrait les mesurer ?

Et de ces deux mesures, comment se peut-il qu'elles

Se rassemblent en une seule qui en prendrait les traits ?

Ainsi de l'un à l'autre existe-t-il un trait,

Quelque point sur la droite, pour le dire autrement,

Qui en fit la limite et permit de passer

Depuis le mal au bien sans qu'il y ait tourment ?

Le calcul nous enseigne qu'à prendre les réels

Il n'est pas de coupure qui en rompit la droite ;

Leur ensemble est complet aux dires de Gödel

Même si l'incomplétude est une chose maladroite.

Dans le champ des réels, on trouve une bordure
Qui, au premier coup d'œil, pourrait nous satisfaire :
C'est dans le point zéro que surgit cette rupture
Qui entre moins et plus nous situe le repère.

Est-ce dire que ce faux nombre nous donne la solution ?
Si des plus et des moins, le zéro fait partie,
En lui ils se confondent et ne font distinction.
Si les deux ne font qu'un, il n'est de répartie.

Qu'on prenne la parabole, on a bien deux mesures
Qui, posées côte à côte, n'ont pas un seul frottement.
Est-il lieu de rencontre qui ne soit pas coupure ?
On a coutume de dire que tel lieu est absent.

Pour le dire encore mieux, on parle de tangence
Qui n'est que pure fiction dont s'accommode l'esprit,
Autant qu'il est pratique de poser telle présence
Qui certes n'en est pas une qu'on met à l'infini.

Il est bien plus commode de parler de limite
Qui demeure différence et n'est point confusion ;
Autant que bien et mal s'approchent en une limite
Mais que de leur rencontre il n'est jamais question.

Il est savante femme qui crut en faire sagesse :
C'est d'ambiguïté qu'est cousue la morale.
Le mal se change en bien selon l'ordre des choses :
Dans la situation il n'est rien de fatal.

Que pour pareille cause, ce qui pour l'un est bien
Pour l'autre serait mal, du sage n'est point propos ;
Il serait trop aisé d'emprunter ce chemin
Car faire que l'un soit deux serait mal-à-propos.

Se peut-il qu'il soit tiers qui ainsi se défende
De dire qu'une même cause se mue en différence ?
C'est bien d'une rencontre dont tiers nous fait offrande
Mais dans ce face-à-face on ne voit que consciences.

Ce n'est pas au contexte qu'il se doit d'être même
Mais bien à la conscience qui des situations,
Qu'en de multiples lieux son destin le promène,
Se doit d'être le juge et dicter son jugement.

Plongée en mille causes, la sereine conscience
En dit tantôt le mal et quelquefois le bien ;
Il n'est situation dont il aurait la science
Et d'en faire une morale, il ne lui appartient.

Il n'est question que d'actes qu'il nous vient à juger :
N'est un bien ou un mal que l'acte identique
Qu'au gré des circonstances, il revient de poser ;
Le reste n'est qu'une scène et n'est point fatidique.

Il n'est pas de contexte dont nos actes répondent :
Si le situ de l'acte fait sa moralité,
Il n'est de liberté sur quoi l'acte se fonde,
Sinon que la morale au libre n'est liée.

Il revient à l'esprit qu'on peut les dépasser,

Que d'être par-delà il n'est plus de question :

Les hommes la liberté s'en retrouve conservée

Et il n'est de morale venue de nos raisons.

LE MOI COMME ETRE-DEVENU »

Le Moi ne devient pas : il est devenu ! Comment le Moi, doté par le pour-soi d'une volonté comme effectuation de la spontanéité (liberté) du pour-soi, être singulier et impersonnel comme effectuation mondaine du Je transcendantal, dont la conscience devient .siège de représentations de l'en-soi grâce au Cogito, peut-il ne pas devenir ? Comment le Moi, ainsi qualifié, peut-il confier son propre devenir à un autre, l'en-soi du monde ? Il ne s'agit là ni d'une démission du Moi ni d'une volonté propre de s'en remettre à l'en-soi, quant à son devenir : le Moi ne saurait devenir parce que le Moi n'est pas être-au-monde mais être-dans-le monde et que cette mondanité le prive de liberté : le Moi ne saurait devenir par lui-même parce que le Moi n'est pas libre.

Le texte de « La transcendance de l'Ego » de Sartre débute par une référence à Kant : « Le Je Pense doit pouvoir accompagner toutes les représentations » (Kant, « Critique de la raison pure » ; à cette affirmation de droit de Kant, Sartre oppose l'affirmation de fait du Cogito par Descartes et Husserl, affirmation de fait dont il résulte que le Je est apodictique. Avant de procéder une analyse du texte de Sartre, il est utile de présenter l'excellente synthèse qu'en propose Simone de Beauvoir dans « La force de l'âge ».

« (L'essai sur la transcendance de l'Ego) décrivait, dans une perspective husserlienne, mais en opposition avec certaines des plus récentes théories d'Husserl, le rapport du Moi avec la conscience ; entre la conscience et le psychique il établissait une distinction qu'il devait toujours maintenir ; alors que la conscience est une immédiate et évidente présence à soi, le psychique est un ensemble d'objets qui ne se saisissent que par une opération réflexive et qui, comme les objets de la

perception, ne se donnent que par profils : la haine par exemple est un transcendant, qu'on appréhende à travers des Erlebnisse et dont l'existence est seulement probable. Mon Ego est lui-même un être du monde, tout comme l'Ego d'autrui. Ainsi, Sartre fondait-il une de ses croyances les plus anciennes et les plus têtues : il y a une autonomie de la conscience irréfléchie ; le rapport au moi qui, selon La Rochefoucauld et la tradition psychologique française, pervertirait nos mouvements les plus spontanés, n'apparaît qu'en certaines circonstances particulières. Ce qui lui importait davantage encore, c'est que cette théorie, et elle seule, estimait-il, permettait d'échapper au solipsisme, le psychique, l'Ego, existant pour autrui et pour moi de la même manière objective. En abolissant le solipsisme, on évitait les pièges de l'idéalisme, et Sartre dans sa conclusion insistait sur la portée pratique (morale et politique) de sa thèse. » (Simone de Beauvoir, « La force de l'âge », pages 189-190)

Tandis que je rédige ce texte, toute ma conscience est absorbée par le texte se rédigeant, les idées à énoncer, les concepts à mobiliser. Je ne suis, en revanche, pas conscient du Je rédigeant : le Je est présent sur le mode de la réserve, d'un être retiré. La conscience qui accompagne mon acte d'écrire est irréfléchie : elle est conscience (de) soi, les parenthèses indiquant que le Je n'est pas présent à la conscience, que la conscience est positionnelle du texte et non-positionnelle du Je le rédigeant. Le Je n'accède à la conscience que quand celle-ci devient réfléchie : la conscience réfléchie devient présence-à-soi, visée d'un Je qui, devenant objet pour une conscience, renvoie en arrière-plan, sur le mode du non-thétique, tout ce qui faisait l'objet de la conscience irréfléchie.

La référence au « doit pouvoir » de Kant n'indique rien d'autre qu'une possibilité de droit, possibilité de passer d'une conscience irréfléchie à une conscience réfléchie comme condition d'émergence du Je au sein de la conscience. Chez Descartes et chez Husserl, le Je du « Je Pense » fait l'objet d'une affirmation de fait, c'est-à-dire apodictique, signifiant par là même qu'il ne saurait y avoir de conscience sans cette présence du Je. Chez Husserl, la réduction transcendantale, par la mise entre parenthèses (épochè) du Moi psycho-physique, révèle le Je transcendantal comme principe d'unité synthétique des états de la conscience ; Sartre relève une contradiction chez Husserl entre « Leçons sur la conscience interne du temps » et les « Ideen I » par exemple. Selon Sartre, l'unité des états n'est pas réalisée par le Je mais par la conscience elle-même.

« Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant. En effet la conscience se définit par l'intentionnalité. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant. L'unité des mille consciences actives par lesquelles j'ai ajouté, j'ajoute et j'ajouterai deux à deux pour faire quatre, c'est l'objet transcendant « deux et deux font quatre ». Sans la permanence de cette vérité éternelle il serait impossible de concevoir une unité réelle et il y aurait autant de fois d'opérations irréductibles que de consciences opératoires. Il est possible que ceux qui croient « deux et deux font quatre » le contenu de ma représentation soient obligés de recourir à un principe transcendantal et subjectif d'unification, qui sera alors le Je. Mais précisément Husserl n'en a pas besoin. » (Sartre, « La transcendance de l'Ego », page 22)

Remarquons, au passage, que Sartre s'en réfère à des « vérités éternelles », principe typiquement platonicien que nous serons amenés, par la suite, à mettre en doute. Selon l'auteur, ceux qui ont besoin de ce principe d'unité synthétique sont précisément ceux qui font de « deux plus deux font quatre » l'objet d'une représentation ; or à supposer qu'il s'agisse là d'une « vérité éternelle », ce que l'on devra contredire, il faut néanmoins que ce principe mathématique ait fait, à un moment donné, l'objet d'une intuition phénoménologique, dès lors que, pour Husserl, les objets mathématiques sont susceptibles de faire l'objet d'une intuition particulière. Mais poursuivons et tentons de saisir la justification de Sartre.

« L'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c'est en lui que se trouve leur unité. On dira que pourtant il faut un principe d'unité dans la durée pour que le flux continu des consciences soit susceptible de poser des objets transcendants hors de lui. Il faut que les consciences soient des synthèses perpétuelles des consciences passées et de la conscience présente. C'est exact. Mais il est typique que Husserl, qui a étudié dans « La conscience interne du temps » cette unification subjective des consciences, n'ait jamais eu recours à un pouvoir synthétisant du Je. C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités « transversales » qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées. Ainsi la conscience renvoie perpétuellement à elle-même, qui dit « une conscience » dit toute la conscience et cette propriété singulière

appartient à la conscience elle-même, quels que soient par ailleurs ses rapports avec le Je. » (Sartre, idem)

Admettons avec Sartre que Husserl, dans « Leçons sur la conscience interne du temps » (1904-1910) ait posé que « le flux de la conscience constitue sa propre unité » (au § 39 intitulé « La double intentionnalité de la rétention et de la constitution du flux de la conscience. »

On sait tous que Husserl a, lui-même, dénoncé le psychologisme dont été empreinte sa « Philosophie de l'arithmétique ». La rétention, qui devrait faire l'objet de la mémoire, est immanente à la conscience elle-même : la rapporter à la mémoire, ce serait effectivement retomber dans le psychologisme. La rétention est intentionnelle, autrement dit intuition d'un transcendant qui accompagne chacune de nos représentations et assure ainsi l'unité du flux de la conscience. Mais la rétention n'est pas un principe vide car son intentionnalité est toujours constitutive d'objet, de sorte que ce que la rétention saisit par intuition est nécessairement un habitant de la conscience mais la conscience de cet objet toujours transcendant ne peut être que conscience irréfléchie, dès lors que l'objet est saisi par la conscience comme rétention. Ce qui est ainsi retenu ne saurait faire l'objet d'une représentation : le retenu est donc un objet immanent à la conscience sur le mode du non-réfléchi. On sait que Sartre refuse jusqu'à l'idée d'un inconscient : d'une certaine manière, à l'inconscient des psychanalystes, Sartre substitue la conscience irréfléchie en laquelle l'objet intentionnel de la rétention acquiert le même statut que le Je. Cependant le Je ne produit pas la conscience mais c'est la conscience réfléchie qui produit le Je comme objet de son intuition et ce Je est extérieur à la conscience sous la forme du Moi intramondain. On peut dès lors reprendre l'affirmation de Kant et la modifier en avançant que « le retenu doit pouvoir accompagner chacune de mes intentions » : « doit pouvoir » est une affirmation de droit qui n'exclut pas que le retenu ne doive pas accompagner chacune de nos représentations. Dans ce cas, comment le retenu comme objet de l'intentionnalité de la rétention peut-il assurer l'unité des flux de consciences ? Husserl, dans ses « Méditations cartésiennes », apporte un élément de réponse qui va, du reste, troubler Sartre.

« Pour moi, sujet méditant, placé et persistant dans l'épochè, et me posant ainsi comme source exclusive de toutes les affirmations et de toutes les justifications objectives, il n'est donc ni moi psychologique ni

phénomènes psychiques au sens de la psychologie, c'est-à-dire compris comme des éléments d'êtres humains (psychophysiques). » (Husserl, « Méditations cartésiennes », § 11)

« Par l'époche phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique (domaine de mon expérience psychologique, interne) à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'expérience interne transcendantale et phénoménologique. » (Husserl, idem)

Et Sartre d'ajouter en note de bas de page :

« Or, de ce moi transcendantal, il [Husserl] affirme qu'on ne peut jamais le réduire. » (Sartre, « La transcendance de l'Ego », page 19)

On peut, d'ores et déjà, affirmer que Husserl proposera une nouvelle réduction « abstraite » qui sera reprise et prolongée par Eugen Fink dans sa « Sixième méditation cartésienne » sous le concept de « réduction mé-ontique ». On y reviendra plus tard.

Selon Sartre, pare que le Je comme résidu de la réduction transcendantale est impersonnel, Husserl ne peut échapper au solipsisme et à l'idéalisme. Aussi Sartre s'interroge sur l'opportunité de doubler le Moi psychophysique de ce Je qui n'apporte rien de plus dès lors qu'il est un abstrait strictement vide.

« Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique ; nous sommes persuadés comme lui que notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'époche. Mais nous nous posons la question suivante : ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant ? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue ? On voit les conséquences de la réponse. » (Sartre, « La transcendance de l'Ego », pages 18-19)

Si la réponse est négative (autrement dit s'il n'est pas nécessaire de doubler le moi d'un Je transcendantal, Sartre en tire quatre conséquences.

« 1. Le champ transcendant devient impersonnel, ou, si l'on préfère, « pré-personnel », il est sans Je ;

2. Le Je n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active ;

3. Le Je Pense peut accompagner nos représentations parce qu'il paraît sur un fond d'unité qu'il n'a pas contribué à créer et que c'est cette unité préalable qui le rend possible au contraire ;

4. Il sera loisible de se demander si la personnalité (même la personnalité abstraite d'un Je) est un accompagnement nécessaire d'une conscience et si l'on ne peut concevoir des consciences absolument impersonnelles. »

Deux conséquences s'imposent de ces résultats : d'une part le Je et le Moi ne diffèrent que de manière fonctionnelle, voire... grammaticale :

« Le Je, c'est L'Ego comme unité des actions. Le Moi, c'est l'Ego comme unité des états et des qualités. La distinction qu'on établit entre ces deux aspects d'une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale. » (Sartre, « La transcendance de l'Ego », page 44)

Par ailleurs Sartre confirme que le Je transcendant doit tomber sous le coup de la réduction phénoménologique, ce qui, du reste, est un truisme puisque le Je transcendant ne diffère pas du Moi.

« Le Je transcendant doit tomber sous le coup de la réduction phénoménologique. Le Cogito affirme trop. Le contenu certain du pseudo « Cogito » n'est pas « j'ai conscience de cette chaise », mais « il y a conscience de cette chaise ». Ce contenu est suffisant pour constituer un champ infini et absolu aux recherches de la phénoménologie. » (Sartre, idem, page 37)

Il pourra, pour la suite, s'avérer utile de proposer un dernier extrait de l'ouvrage de Sartre :

« L'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud (dans la lettre du voyant) « Je est un autre ». Le contexte prouve qu'il a simplement voulu dire que la spontanéité des consciences ne saurait émaner du Je, elle va vers le Je, elle le rejoint, elle le laisse entrevoir dans son épaisseur limpide mais elle se donne avant tout comme spontanéité individuée et impersonnelle. La thèse communément acceptée, selon laquelle nos pensées jailliraient d'un

inconscient impersonnel et se « personnaliseraient » en devenant conscientes, nous paraît une interprétation grossière et matérialiste d'« juste. » (Sartre, idem, page 78)

Je me permets tout d'abord d'objecter que Sartre procède à une instrumentation de la phrase de Rimbaud dans la mesure où la « Lettre du voyant » ne saurait être pleinement comprise qu'à la lecture de « Une saison en enfer ». Par ailleurs et pour autant que nos pensées se réfèrent à des états vécus, elles ne sauraient être constitutives de la personnalité dans la mesure où le moi permanent n'est ni un état vécu ni une succession d'états vécus et que c'est la permanence du moi qui en détermine la personnalité. Cette permanence ne saurait être référée aux seules pensées mais plus exactement à des habitus (Husserl, « Méditations cartésiennes », § 32, page 57).

Par ailleurs affirmer que la réduction transcendantale, en réduisant le moi psycho-physique, révèle un Je transcendantal impersonnel et vide, procède d'une lecture superficielle des œuvres de Husserl, qu'il s'agisse des « Ideen I », des « Ideen II » ou des « Méditations cartésiennes. Nous reviendrons largement sur cette question dans le prochain chapitre. Le présent chapitre est consacré au Moi, le moi psycho-physique dont je souhaite montrer qu'il est « devenu » au sens où le Moi, comme effectuation mondaine du Je, résulte d'une aliénation du Je comme Soi. Le Moi, dirai-je, n'est pas au-monde mais « est été » par le monde, non pas à la manière de l'être-pour-soi qui, comme néant d'être, constitue un reflet, mais à la manière d'un être-dans-le-monde qui est entièrement déterminé par lui. Il s'agit donc ici d'indiquer comment (et pour quelles raisons) le Moi est aliéné dans son instrumentation à des fins socio-économiques et politiques ; le monde sera, en conséquence, réduit et envisagé sous cet angle du socio-politico-économique. On sera amené à considérer, à partir des travaux de Foucault, que le Moi ainsi aliéné renvoie au pouvoir comme à son autre. Avant d'aborder les structures propres des différents espaces de domestication et de dressage, il me paraît utile de mettre en évidence le premier espace d'aliénation que constitue l'école. Je le ferai à partir d'un texte d'Emile Durkheim, « Education et sociologie » (1922).

Le mur.

« Nous n'avons pas besoin d'éducation

Ni que vous contrôliez nos pensées

Ni d'un sarcasme ténébreux dans les salles de classe

Professeurs laissez nos enfants tranquilles

Eh professeurs laissez nos enfants tranquilles

Votre seul savoir n'est qu'une brique de plus dans le mur

Après tout vous n'êtes qu'une brique de plus dans le mur. »

(Pink Floyd, « The wall »)

Durkheim se propose d'aborder la pédagogie à partir de la sociologie : quoi de plus normal dès lors qu'il est, lui-même, sociologue.

« Sociologue, c'est surtout en sociologue que je vous parlerai d'éducation. D'ailleurs bien loin qu'à procéder ainsi on s'expose à voir et à montrer les choses par un biais qui les déforme, je suis, au contraire, convaincu qu'il n'existe pas de méthode plus apte à mettre en évidence leur véritable nature. Je considère, en effet, comme le postulat même de toute spéculation pédagogique que l'éducation est chose éminemment sociale, par ses origines comme par ses fonctions, et que, par suite, la pédagogie dépend de la sociologie plus étroitement que de toute autre science. » (Durkheim, « Education et sociologie », chap. 3 « Pédagogie et sociologie »)

« Les pédagogues modernes étaient presque unanimes d'accord pour voir dans l'éducation une chose éminemment individuelle et pour faire, par conséquent, de la pédagogie un corollaire immédiat et direct de la seule psychologie. Pour Kant comme pour Mill, pour Herbart comme pour Spencer, l'éducation aurait avant tout pour objet de réaliser en chaque individu, mais en les portant à leur plus haut point de perfection possible, les attributs constitutifs de l'espèce humaine en général. On posait comme une vérité d'évidence qu'il y a une éducation, et une seule, qui, à l'exclusion de toute autre, convient indifféremment à tous les hommes, quelles que soient les conditions historiques et sociales dont ils dépendent, et c'est cet idéal abstrait et unique que les théoriciens de l'éducation se proposaient de déterminer. On admettait qu'il y a une

nature humaine, dont les formes et les propriétés sont déterminables une fois pour toutes, et le problème pédagogique consistait à rechercher de quelle manière l'action éducatrice doit s'exercer sur la nature humaine ainsi définie. » (Durkheim, idem)

Durkheim rappelle ici que les grands théoriciens de la pédagogie admettaient, sans autre forme de procès, qu'une nature humaine commune détermine ce que doivent être les pratiques pédagogiques et qu'il revient à ces pratiques d'enseigner à tous les mêmes choses, étant entendu qu'il doit être tenu compte des capacités effectives de chacun.

« Il est trop manifeste que l'être humain ne se constitue que progressivement, au cours d'un lent devenir qui commence à la naissance pour ne s'achever qu'à la maturité. Mais on supposait que ce devenir ne fait qu'actualiser des virtualités, que mettre au jour des énergies latentes qui existaient, toutes préformées, dans l'organisme physique et mental de l'enfant. L'éducateur n'aurait donc rien d'essentiel à ajouter à l'œuvre de la nature. » (Durkheim, idem)

Selon Durkheim, on considérerait ainsi que le rôle de la pédagogie consistait à rendre effectif ce qui était déjà virtuellement présent chez l'enfant. Remarquons au passage que l'éducation/instruction était limitée, dans le temps, à la maturité.

« Son rôle se bornerait à empêcher que ces virtualités existantes ne s'atrophient par inaction, ou ne dévient de leur direction normale, ou ne se développent avec trop de lenteur ; dès lors, les conditions de temps et de lieu, l'état où se trouve le milieu social perdent tout intérêt pour la pédagogie. Puisque l'homme porte en lui-même tous les germes de son développement, c'est lui et lui seul qu'il faut observer quand on entreprend de déterminer dans quel sens et de quelle manière ce développement doit être dirigé. Ce qui importe, c'est de savoir quelles sont ses facultés natives et quelle est leur nature. Or la science qui a pour objet de décrire et d'expliquer l'homme individuel, c'est la psychologie. Il semble donc qu'elle doive suffire à tous les besoins du pédagogue. » (Durkheim, idem)

La pédagogie, en se référant à la psychologie, doit identifier les facultés natives des individus et adapter ses pratiques à ces facultés, mais en aucun cas, elle ne doit tenir compte du milieu social.

« Malheureusement, cette conception de l'éducation se trouve en contradiction formelle avec tout de que nous apprend l'histoire ; il n'est pas un peuple, en effet, où elle ait jamais été mise en pratique. (...) Aujourd'hui encore ne voyons-nous pas l'éducation varier avec les classes sociales ou bien même avec les habitats ? Celle de la ville n'est pas celle de la campagne, celle du bourgeois n'est pas celle de l'ouvrier. On dira que cette organisation n'est pas moralement justifiable, qu'on ne peut y voir qu'une survivance destinée à disparaître ? (...) Mais alors même que la conscience morale de notre temps aurait reçu sur ce point la satisfaction qu'elle attend, l'éducation ne deviendrait pas pour cela uniforme. » (Durkheim, idem)

L'éducation varie en fonction des habitats, des classes sociales,... On peut trouver en ces différences un manque de moralité mais quand bien même ce serait effectivement le cas, cela ne changerait rien à la différenciation nécessaire à l'éducation.

« La diversité morale des professions ne laisserait pas d'entraîner à sa suite une grande diversité pédagogique. Chaque profession, en effet, constitue un milieu qui génère qui réclame des aptitudes particulières et des connaissances spéciales, où règnent certaines idées, certains usages, certaines manières de voir les choses ; et comme l'enfant doit être préparé en vue de la fonction qu'il sera appelé à remplir, l'éducation, à partir d'un certain âge, ne peut plus rester la même pour tous les sujets auxquels elle s'applique. (...) Pour trouver une éducation absolument homogène et égalitaire, il faudrait remonter jusqu'aux sociétés

C'est la différenciation des fonctions au sein de la société qui requiert une éducation différenciée. S'agit-il pour autant d'affirmer que, compte tenu de ses capacités, c'est à l'individu qu'il revient de choisir sa future profession et l'éducation qui prépare à son exercice ?

« Or il est évident que ces éducations spéciales ne sont nullement organisées en vue de fins individuelles. (...) nous ne sommes pas prédestinés par notre tempérament intellectuel ou moral à une fonction bien déterminée. L'homme moyen est éminemment plastique ; il peut être également utilisé dans des emplois très variés. Si donc il se spécialise et s'il se spécialise sous telle forme plutôt que sous telle autre, ce n'est pas pour des raisons qui lui sont intérieures ; il n'y est pas poussé par la nécessité de sa nature. Mais c'est la société qui, pour pouvoir se maintenir, a besoin que le travail se divise entre ses membres et se divise

entre eux de telle façon plutôt que de telle autre. C'est pourquoi elle se prépare de ses propres mains, par la voie de l'éducation, les travailleurs spéciaux dont elle a besoin. C'est donc pour elle et c'est aussi par elle que l'éducation s'est ainsi diversifiée. » (Durkheim, idem)

C'est donc bien la société qui, dans un souci de conservation, détermine les professionnels dont elle a besoin, sans qu'il soit tenu compte des préférences individuelles.

« Il n'y a pas de peuple, en effet, où il n'existe un certain nombre d'idées, de sentiments et de pratiques que l'éducation doit inculquer à tous les enfants indistinctement, à quelque catégorie sociale qu'ils appartiennent. C'est même cette éducation commune qui passe généralement pour être la véritable éducation. Elle seule semble pleinement mériter d'être appelée de ce nom. On lui accorde sur toutes les autres une sorte de prééminence. C'est donc d'elle surtout qu'il importe de savoir si, comme on le prétend, elle est impliquée tout entière dans la notion de l'homme et si elle en peut être déduite. » (Durkheim, idem)

Durkheim évoque, en ce passage, la seconde mission de l'école, mission qui est propre à l'éducation et non à l'instruction seule. Mais de quoi s'agit-il plus précisément ?

« Non seulement c'est la société qui a élevé le type humain à la dignité de modèle que l'éducateur doit s'efforcer de reproduire, mais c'est elle encore qui le construit et elle le construit suivant ses besoins. Car c'est une erreur de penser qu'il soit tout entier donné dans la constitution naturelle de l'homme, qu'il n'y ait qu'à l'y découvrir par une observation méthodique, sauf à l'embellir ensuite par l'imagination en portant par la pensée à leur plus haut développement tous les germes qui s'y trouvent. L'homme que l'éducation doit réaliser en nous, ce n'est pas l'homme tel que la nature l'a fait, mais tel que la société veut qu'il soit ; et elle le veut tel que le réclame son économie intérieure. » (Durkheim, idem)

Nous avons la réponse de Durkheim : il incombe à l'éducation de reproduire en chacun le modèle imposé par la société, eu égard à son économie intérieure. Et, selon Durkheim, il en a toujours été ainsi et il devrait en être toujours ainsi.

« Hier, c'était le courage qui était au premier plan, avec toutes les facultés qu'implique la vertu militaire ; aujourd'hui, c'est la pensée et la réflexion ; demain, ce sera peut-être la finesse du goût, la sensibilité aux choses de

l'art. C'est elle qui nous trace le portrait de l'homme que nous devons être, et dans ce portrait viennent se refléter toutes les particularités de son organisation. » (Durkheim, idem)

Laissons la conclusion à Durkheim lui-même :

« En résumé, bien loin que l'éducation ait pour objet unique ou principal l'individu et ses intérêts, elle est avant tout le moyen par lequel la société renouvelle perpétuellement les conditions de sa propre existence. La société ne peut vivre que s'il existe entre ses membres une suffisante homogénéité. L'éducation perpétue et renforce cette homogénéité en fixant d'avance dans l'âme de l'enfant les similitudes essentielles que suppose la vie collective. » (Durkheim, idem)

La violence symbolique.

L'instruction/éducation, telle que l'envisage Durkheim en 1922, avait pour mission unique de répondre à deux objectifs, conditions nécessaires au maintien de la société-Etat, que l'on peut résumer par les notions de différenciation et d'universalisation : d'une part former des travailleurs au gré des besoins exprimés par la société économique, au mépris des intérêts individuels (différenciation) et d'autre part éduquer aux valeurs de la société, plus précisément aux valeurs de la classe dominante, autrement dit procéder à un nivellement moral, culturel et religieux, ici encore au mépris des libertés individuelles, de manière à maintenir la cohérence sociale (universalisation).

On objectera que les choses ont bien évolué depuis, que l'école n'est plus un calque, une réplique d'une société pérennisée, mais qu'au contraire l'école est le lieu privilégié où se construit la société de demain. Cependant cette vision optimiste ne résiste pas longtemps face à l'approche sociologique de Bourdieu et Passeron (« Les héritiers », 1964) qui envisagent l'école comme un système reproductif.

LE MUR

Du mur chacune des briques fut objet singulier ;
Si c'est du même argile que nos mains les façonnent
Et donnent à ces pâtons une forme régulière,
Elles gardent quelque défaut qui dans le four frissonne.

Leur cuisson ne suffit à les rendre pareilles :
Fussent-elles à peine durcies que défauts elles conservent.
Le feu qui se consume autant qu'il émerveille
Rend de la pâte molle nulle faille qui s'observe.

De ces briques singulières, il demeure un défaut :
De quelle utilité vanter pareille chose ?
Il se fut bien un temps qu'à l'ordre donnant l'assaut,
On lança quelques briques qui servirent à la cause.
Ce temps est oublié mais les briques demeurent ;
On les ordonne en tas qui semblent les confondre :
De les croire pareilles, il n'est que simple leurre :
Un tas n'est pas de masse qui singulier peut fondre.

Survient un architecte qui vit en sa raison
Que de ces singuliers il se peut quelque usage :
De les superposer, il est une façon.
Le mur ! Tel est le but de ce nouvel ouvrage.

Si peu qu'on en fait mur, il n'y a plus de briques
Car toutes elles disparaissent pour former un ensemble.
Il n'est de singulier, qu'n nos mains on fabrique,
Qui, fondu dans un mur, aux autres se ressemble.

Les murs n'ont de raison que cette indifférence :
Il n'est de singulier qui puisse en ressortir.
Si d'être ainsi gommées, les briques ont la conscience,
Aux murs étant scellées, elles ne pourraient s'enfuir.

Tous les murs qui s'élèvent, si haut qu'on peut les voir,
Pour peu qu'on les agence pour en faire des cités,
Des briques sont les prisons avant d'être mouroirs
Mais ces plans verticaux n'ont pas d'identité.

Les murs sont anonymes d'être aussi bien rangés ;
De ce qui gît derrière, ils cachent la laideur :
Car l'homme en sa demeure, par le mur protégé,
Se gave de voluptés ou se noie dans ses pleurs.

Le mur social.

Il n'est pas qu'artisan qui érige des murs ;
Ainsi le mur social est aussi fait de briques.
A l'ombre des écoles, il n'est rien de plus sûr :
On forge nos enfants de sorte qu'ils s'imbriquent.

A leur éducation, il n'est d'autre dessein
Que de les faire pareils, si bien que dans un mur,
Chacun puisse se confondre, oubliant son destin :
Les maîtres en font bouillie sans qu'il y soit murmure.

C'est d'être machine à briques qu'on charge l'instruction :
Des bouillies qu'elle prépare, on fera des pavés ;
La société civile devient une construction
Dont d'identiques pavés en dessinent les traits.

Qu'une tête en rien dépasse, il se faut la couper :
Le commun n'a que faire de ces moindres reliefs.
D'autrui se distinguer n'est que velléité :
Pour qui rêve d'être soi, il n'y a pas de fief.

Qui se verrait dresser celui qui ne ressemble,
En chacun de ses points, aux membres du troupeau ?
Or c'est bien le destin qu'on donne à cet ensemble
D'aller comme il se doit, quitte à se faire chameau.

Dit-on de ce nigaud qu'il est bien trop servile ?
D'un sage de naguère, ce fut certes le propos :
Il ne fut pas prophète, à voir que dans nos villes
Il n'est d'autres écarts que le chemin des sots.

Dos au mur.

Mais il est d'autres murs qui de la vie séparent ;
Debout dans cette cour, le lieu de son trépas,
Le condamné fait face aux fusils qu'on prépare,
N'espérant de la troupe qu'elle sonne enfin le glas.

Il est dos à ce mur qui borne son cimetière :
Le silence est de mort que rien ne vient troubler.
En un coin de l'endroit se couche une civière
Qui de son corps sans vie tantôt sera chargée.

Il est face à sa mort, en ce matin brumeux,
On dirait que le ciel a épousé la terre :
Sera-t-ce pour l'accueillir, qu'il se penche en ce lieu ?
Et l'homme se tient là comme un profond mystère.

Si justice à mourir s'est vue le condamner,
Elle n'a ici que faire et dehors elle se tient.
Il n'est rien d'équitable à se tenir dressé
Par devant cette armée qui sont souffle retient.

Des deux qui faut-il plaindre : celui qui va mourir
Ou qui, d'une simple balle, se doit de l'y aider ?
Les tireurs ne font qu'un qui s'apprête à souffrir
Ce geste sans merci qui lui fut ordonné.

Soudain un cri résonne et les soldats font feu ;
Le condamné s'écroule, soulagé de sa peur.
Les soldats se relèvent mais laissent au sol leurs yeux
Car il n'est pas permis de voir soldat qui pleure.

C'est d'un pas alourdi qu'ils gagnent le vestiaire
Tandis que la civière emporte le défunt ;
La scène est terminée mais qui peut être fier ?
D'un homme devoir tuer il n'est pas si commun.

Les murs de la honte.

Enfin il est des murs qui ont pour vocation
De séparer les hommes selon leurs origines ;
Quand il ne s'agit pas de sordides raisons
Qui de nouvelles frontières de la sortent dessinent.

On a dit de ces murs qu'ils sont ceux de la honte :
c'est ainsi que Berlin en deux se vit coupée.
Des familles déchirées ont-ils fait le décompte,
Ceux qui prirent décision de ce mur ériger ?

De vouloir être libres du mur a eu raison :
La joie des retrouvailles a-t-elle tout effacé ?
D'en avoir un morceau, beaucoup se font passion :
Pour ne pas oublier, il faut traces garder...

Or tous ces pauvres gens qui s'en furent séparés,
Ont-ils de ce haut mur quelque fragment gardé ?
Ne leur suffit-il pas d'avoir autant pleuré
Que le mur écroulé ils ne peuvent oublier ?

Quand on voit d'autres murs surgissant de la terre
Auxquels on fait mission de peuples séparer,
Dieu est-il satisfait de voir sa sainte terre
Brisée par les batailles et ainsi divisée ?

Et que dire de ce clown qui bataille a livré
Pour faire un pareil mur au bord de son pays ?
Est-il assez stupide pour voir en l'étranger
La plus pauvre menace dont il aurait soucis ?

Il n'est pas de scandale aussi haut que ces murs :
De perdre sa raison, il est d'autres manières.
Ce n'est pas qu'opinion que je tiendrais pour sûre
Mais voix de la sagesse qui refuse à se taire.

J'en dis qu'il est folie de vouloir séparer
Ce qui en ce bas monde n'est fait que pour s'unir.
De placer ses efforts à toujours guerroyer,
Il sied au genre humain qu'il finira par mourir.

HUIS CLOS

"Generals gathered in their masses

Just like witches at black masses"

(Black Sabbath, "War Pigs")

Les généraux s'assemblent en secrètes réunions

Ainsi que les sorcières se rendent à leurs messes noires ;

Des batailles à mener ils forgent les raisons :

Les cochons de la guerre ne cherchent que la gloire.

De même il est des juges qui cachent leurs procès :

Aux crimes qui s'y jugent nul besoin de témoins ;

Qui peut donner lumière quand il n'est de méfait

Et qu'il n'est de question qu'amuser des babouins.

Ces séniles fonctionnaires qui sont privés d'ouvrage

Ont néanmoins mission de juger leurs semblables ;

Sur de simples innocents ils déversent leur rage :

Kafka de ce sujet fit un livre admirable !

Mais il est un huis clos dont nombre se souviennent :
Par Sartre la pièce écrite secoua l'opinion.
Il faut donner aux termes un lieu qui leur convient
Et de nos salles d'audience élargir l'horizon.

Songez à un espace qui n'aurait pas d'issue,
Inondé de lumière en totale permanence ;
En cet étrange lieu des personnes sont retenues
Sans qu'elles puissent s'y cacher, selon leur convenance.

On dira de ces gens que la mort est certaine ;
Si corps elles ont gardé, ce n'est que pour se voir
Mais aussi se parler, sans se toucher à peine ;
Des naturels besoins, elles n'ont plus le devoir.

Ces gens-là se connaissent, autant que ça se peut ;
Ils sont ici tenus pour subir quelque peine ;
C'est que de leur vivant, selon leurs maigres aveux,
Ils s'unirent à blesser sans qu'ils y trouvent gêne.

Enfer ou purgatoire, de ce lieu sont les noms :
Tous ceux qui y demeurent coupables furent jugés.
Il n'est pas de torture au sein de la prison,
Pas plus que de gardiens dont on ce fut le métier !

Tel est donc le décor de notre brève histoire :
Je ne pense à rien d'autre qu'on peut y ajouter,
Sinon que cet espace ne connaît pas le noir
Et que ses habitants s'y trouvent en nudité.

Que peut-on bien se dire quand on est hors du temps ?
L'éternité se dit de l'un ou l'autre trait :
Soit elle, est hors du temps, un éternel présent,
Soit elle est temps qui court sans jamais s'arrêter.

Quelle que soit sa manière, il nous faut bien conclure
Qu'elle est bien pour toujours et n'aura pas de fin,
Que rien en ce bas monde aussi longtemps ne dure,
Et qu'y passer son temps, voilà qui n'est pas rien.

Pour sûr, les premiers mots sont ceux des retrouvailles,
Bien que si on y pense, mourir prend peu de temps.
Ils ont l'éternité pour se livrer bataille :
Autant de bons propos habiller le présent.

Si chacun est coupable des actes reprochés,
Certains se le disent moins que ne le sont les autres ;
C'est ainsi que débutent toutes les hostilités :
Le crime est à chacun mais il n'est pas le nôtre.

A charger quelqu'un d'autre, on se sent moins coupable
Et du crime le poids, on cherche à partager ;
Il n'est commune mesure qui de nous fit semblables :
Chacun en a la sienne qui vaut toute mesure.

A demeurer ensemble sans pouvoir se cacher,
Chacun se donne charge de trouver en ses pairs
La plus petite faille qui voudrait l'accuser,
D'autant que de son crime, il cherche à se défaire.

Ce n'est pas jeu de dupes que se laisser tenter,
Rivé à ses complices, de passer pour meilleur ;
Mais pour l'éternité, on n'y peut rien cacher
Qu'un autre vous retourne, comme un vulgaire batteur.

C'est un jeu de miroirs qui nous livre en reflets :
Reflété-reflétant, ce jeu est circulaire.
Il ne reste qu'images sans le moindre secret,
Et chacun n'est de l'autre qu'un banal similaire.

Sans jamais les ternir, le temps nous rend images
Que nous renvoie sans cesse le miroir qu'est chacun ;
A dénoncer les autres, il n'y a rien de sage
Car ils ont disparu et il n'en reste qu'un.

Cet un est à chacun qui ne voit en autrui
Rien que sa propre image, ce qu'il en est vraiment ;
Que d'être reflété, autant qu'à l'infini,
Qui voudrait en douter à soi-même se ment.

« L'enfer, c'est les autres », non parce qu'ils nous nuisent
Mais que dans leur regard une image se reflète ;
C'est que les yeux de l'autre de lui rien ne nous disent :
On n'y lira jamais que ce que l'on y prête.

Retour sur terre.

Pourtant c'est à huis clos que fut conçu le crime,
A l'abri des regards, derrière une porte close ;
Entre ces deux décors, la distance est infime :
Seules les raisons d'y être ne sont pareille chose.

Quand les raisons convergent et forment collusion,
Le singulier s'efface devant la cause commune.
De son rôle en ce crime, chacun reçoit mission
Tandis que chaque part dans le tout se consume.

Des crimes que l'on projette, on ignore la sentence :
Qu'un délit soit vengé on refuse le possible.
Chacun noie sa pensée dans une même conscience :
Lors qu'on ne fait plus qu'un, il n'est rien d'impossible.

Si par devant le juge, il faut enfin répondre,
Le crime qui n'est qu'un soudain se fait plusieurs.
De la part qu'il croit sienne, chacun se veut répondre,
Affectant que les autres en sont l'unique auteur.

Justice est inégale qui donne part à chacun :
A débiter le crime en autant de parties,
Est-il une balance qui juge du poids des uns,
Les autres pesant le solde et l'audience est finie ?

Si c'était à huis clos que l'on jugea des peines
Sans qu'il y fut témoin ou autre observateur,
Le juge, en sa conscience, se ferait-il la gêne
D'accorder même poids à chacun des auteurs ?

Est-il le plus coupable qui donne le coup fatal ?
Du crime l'initiateur en est-il plus léger ?
Ainsi va la justice qui le dit marginal
Et fait du dernier coup principal accusé.

Revient-il à la loi d'ainsi départager
Lors qu'à la même cause chacun s'est dévoué ?
Plait-il à la justice de victime humilier
D'ainsi la découper si bien qu'il n'en est plus ?

Plait-il qu'en pareille cause il ne soit rien tranché
Si de qui est victime il n'est pas fait mémoire ?
Car ce n'est que spectacle, d'acteurs un défilé
Qui prête à falsifier d'un crime son histoire.

Il est assez parlé des hommes la justice ;
De cette mise en scène, ne sont vraies que les pleurs
De ceux qui, spectateurs, dans les habits se glissent
Et dont nulle sentence n'efface le malheur.

CHAPITRE II

ENS CAUSA SUI

« Ce moment fut extraordinaire. J'étais là, immobile et glacé, plongé dans une extase horrible. Mais, au sein même de cette extase quelque chose venait d'apparaître ; je comprenais la Nausée, je la possédais. A vrai dire je ne me formulais pas mes découvertes. Mais je crois qu'à présent, il me serait facile de les mettre en mots. L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissant rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper ; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. »

Dans ce passage de « La nausée » de Sartre, Roquentin semble affirmer que d'autres ont, comme lui, fait l'expérience métaphysique de la Nausée et qu'ils en ont déduit la contingence de leur existence ; cependant cette contingence, ils l'ont effacée, niée en référant notre existence à un être nécessaire et cause de soi, c'est-à-dire Dieu. Mais cet être n'existe pas : aucun être nécessaire ne saurait effacer notre contingence. Qui est donc ce Roquentin ? Un être de fiction, un être qui pense par procuration, le porte-parole de Sartre lui-même. Dans « La nausée », Sartre ne fait que suggérer la cause de soi qu'il révoque aussitôt, sans autre forme de

justification. Dieu n'existe pas et l'impossibilité de cette existence sera justifiée dans les conclusions de « L'être et le néant » : Dieu n'existe pas car Dieu est une contradiction ontologique.

L'aphorisme 125 de l'ouvrage de Nietzsche, « Le gai savoir », intitulé « l'insensé », voit dans la mort de Dieu un acte humain d'une grandeur telle que cet acte requiert que nous devenions nous-mêmes des dieux, pour pouvoir prétendre être dignes de cet acte.

« La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour apparaître seulement dignes de lui ? » (Nietzsche, « Le gai savoir »)

Si Sartre, dans « L'être et le néant » confirme que, selon la psychanalyse existentielle, l'homme est passion de devenir Dieu ; cependant l'impossibilité ontologique de Dieu comme union synthétique de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, fait de cette passion une « passion inutile.

« Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'Ens causa sui que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile. » (Sartre, « L'être et le néant »)

Je concède volontiers à Sartre qu'il est inconcevable que l'homme, quand bien même ce serait l'objet de sa passion, ne saurait devenir Dieu sans s'y perdre lui-même, en sa qualité d'homme. Je ne partage pas pourtant l'argumentation sartrienne et j'aurai à m'expliquer à ce sujet. Tenons pour l'instant que le propos de Sartre pose problème et est peut-être révélateur d'une aporie. En effet Sartre semble faire une distinction entre un projet direct de métamorphose du Pour-soi en En-soi-Pour-soi et un projet d'appropriation du monde (En-soi) comme totalité au titre de qualité fondamentale. En quoi et comment le monde (être-en-soi) pourrait-il constituer, dans le cadre d'une appropriation, une qualité fondamentale de la réalité humaine, sachant que la réalisation d'un tel projet permettrait à la réalité humaine de devenir effectivement cause de soi. Si on y regarde de plus près, la réalisation de l'En-soi-Pour-soi suppose que l'être humain puisse s'appropriier l'En-soi comme qualité fondamentale. Il ne peut évidemment s'agir ici d'une synthèse ontologique stricto sensu mais, par exemple, d'une appropriation sous forme de représentation. Si on admet, avec Sartre lui-même et tous ses connaisseurs, qu'il n'y a pas de rupture sémantique entre « La transcendance de l'Ego » et « L'être et le néant » sinon que le second ouvrage s'inscrit dans le champ de l'ontologie, la position adoptée par Sartre dans le passage précité mais également dans les conclusions métaphysique de « L'être et le néant », ne permet pas de réfuter toute possibilité d'une cause de soi. C'est la négativité du Pour-soi néantisant mais également sa passivité (le Pour-soi comme « être été ») qui permettent à Sartre de soutenir la contradiction entre l'En-soi et le Pour-soi. Cependant Sartre semble ne pas prendre en compte que le Pour-soi,

comme conscience, est ek-statique du seul fait de son intentionnalité constituante. L'intentionnalité phénoménologique procède d'un double mouvement : la relation noético-noématique est noétique du point de vue de la conscience et noématique du point de vue de son objet mais elle est, en retour, également noématique du point de vue de la conscience. En d'autres termes, non seulement l'objet de la conscience se manifeste dans la conscience sous forme de représentation mais, en outre, elle y subsiste sous forme d'habitus. Quand, dans « La transcendance de l'Ego », Sartre affirme que Husserl, par la réduction transcendantale, double le Moi d'un Je inutile puisque impersonnel et vide, il procède d'une mésinterprétation de la seconde réduction qui, si elle opère une mise entre parenthèses du Moi psycho-physique, conserve de la structure égologique un Je qui n'est pas, comme l'affirme Sartre, un principe supérieur qui, de l'extérieur, assurerait l'unité des états de conscience, mais bien un principe d'unité des états qui est immanent à la conscience même sans qu'on puisse l'y réduire et qui renvoie aux habitus. Ce sont les habitus qui assurent l'unité des états et non la conscience elle-même. Une conscience totalement vide est une abstraction caractéristique du spectateur phénoménologique, tel que l'a indiqué Fink dans sa « Sixième méditation cartésienne » ; mais une telle conscience, en raison de son abstraction, devrait être considérée comme un inexistant dans la mesure où elle est pré-ontique et par ailleurs atemporelle. Sartre a, me semble-t-il, tort de concéder à la psychanalyse que c'est le Cogito qui constitue le Moi singulier dans sa subjectivité au moyen des représentations (« Transcendance de l'Ego ») ; le Moi ne peut atteindre à la subjectivité qu'au moyen d'une nouvelle constitution active (la

première est passive), laquelle suppose une troisième réduction que Husserl nomme « abstraite », conception qui sera complétée par Fink sous le concept de « réduction méontique ». Cette réduction est qualifiée d'abstraite par Husserl parce qu'elle est pré-ontologique.

Dans la partie de « L'être et le néant » consacrée à l'être-pour-soi, deux exposés concernent notre problématique avec une pertinence particulière : il s'agit de « la présence à soi » et « le moi et le circuit de l'ipséité ». Nous allons analyser ces deux passages avec une attention.

La présence à soi.

« (...) il faut revenir sur le terrain du cogito préréflexif. (...) Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel : « Je pense, je doute » et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste. Husserl, instruit par cette erreur, est demeuré craintivement sur le plan de la description fonctionnelle. De ce fait, il n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il s'est enfermé dans le cogito, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue ; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien. » (Sartre, « L'être et le néant »)

Si la charge contre Descartes est légitime, le procès d'intention adressé à Husserl mérite d'être nuancé. Tout d'abord l'entreprise de Husserl n'entend pas se situer sur le terrain de l'ontologie mais bien sur celui de l'épistémologie ; ensuite, accuser Husserl de phénoménisme et, à ce titre, le rapprocher de l'idéalisme kantien, revient à passer sous silence l'essentialité de la réduction éidétique dont l'objectif est précisément

d'atteindre dans la phénoménalité même des choses leur essence propre. Faire de la philosophie de Husserl un phénoménisme reviendrait à affirmer que Husserl ne s'attache qu'aux apparences et que, comme Kant, il doit bien supposer, sans l'avouer, qu'il existe par-delà les phénomènes des réalités nouménales qui échapperaient à l'intuition phénoménologique. Le procès adressé par Sartre n'est pas légitime et, de surcroît, eu égard à la problématique qui est la sienne, ce procès est tout à fait inutile. Sartre instruit ensuite le procès de Heidegger.

« Heidegger, voulant éviter ce phénoménisme de la description qui conduit à l'isolement mégarique et antidialectique des essences, aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le cogito. Mais le Dasein, pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un « pro-jet ekstatique » de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. » (Sartre, idem)

Selon Sartre, c'est pour éviter le piège du phénoménisme dans lequel serait tombé Husserl, que Heidegger aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le cogito. Ici encore Sartre se livre à un procès d'intention qui, cette fois, vise Heidegger et qui n'est pas plus légitime que le premier ; en effet Heidegger entend situer sa propre réflexion dans un domaine qui n'est pas celui de Husserl et, comme Sartre du reste, il ne conserve de la phénoménologie de son maître Husserl que ce qui peut lui venir en aide. Que Heidegger définisse le Dasein comme pro-jet ekstatique de ses propres possibilités, Sartre y consent et c'est, du reste, la

thèse qu'il va développer par la suite mais un cadre phénoménologique plus strict qui part du cogito. Sartre s'explique ensuite sur les conséquences de l'oubli du cogito par Heidegger.

« MAIS que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d') être compréhension ? Ce caractère ek-statique de la réalité-humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience d'ek-stase. A vrai dire, il faut repartir du cogito, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir. » (Sartre, idem)

L'ek-stase qu'envisage Heidegger, retombe inévitablement, selon Sartre, dans le chosisme de l'en-soi si cette ek-stase ne fait pas elle-même l'objet d'une conscience à partir de laquelle surgit le projet ek-statique. Et Sartre d'affirmer qu'il faut partir du cogito qui, rappelons-le, est, pour Sartre, apodictique (« L'existentialisme est un humanisme »). Sartre va ensuite s'employer à distinguer la conscience de l'être-en-soi.

« L'être de la conscience (...) est un être pour lequel il est, dans son être, question de son être. Cela signifie que l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation plénière. Cette adéquation, qui est celle de l'en-soi, s'exprime par cette simple formule : l'être est ce qu'il est. Il n'est pas, dans l'en-soi, une parcelle d'être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité ; c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité d'être de l'en-soi est infinie. C'est le plein. » (Sartre, idem)

« L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le

moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où pourrait glisser le néant. » (Sartre, idem)

Si l'être-en-soi est en parfaite adéquation avec lui-même, c'est parce qu'il est plein, sans fissure ni distance interne. Reprenant la définition du Dasein par Heidegger, si la conscience est un être pour lequel, il est, dans son être, question de son être, alors la conscience ne saurait être totalement adéquate à elle-même. La référence à Heidegger ne laisse pas d'être quelque peu artificielle : si appartient à l'être du Dasein de s'interroger sur son être propre, cela signifie-t-il pour autant que, selon Heidegger, il y ait au sein même de l'être du Dasein une distance qui justifierait son inadéquation ? Comme Sartre l'a dit lui-même précédemment, c'est de l'oubli de la conscience que résulte la réification du projet ek-statique mais Sartre ne peut l'affirmer qu'en se rapportant à ses propres catégories qui ne sont pas celle de Heidegger. C'est à partir du cogito et de la structure de la conscience que Sartre doit fonder l'inadéquation de l'être de la conscience. C'est précisément ce qu'il va faire dans la suite du texte en prenant pour exemple la croyance.

« La caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi. De cette table, je puis dire qu'elle est purement et simplement cette table. Mais de ma croyance je ne puis me borner à dire qu'elle est croyance : ma croyance est conscience (de) croyance. On a souvent dit que le regard réflexif altère le fait de conscience sur lequel il se dirige. Husserl lui-même avoue que le fait « d'être vue » entraîne pour chaque « Erlebnis » une modification totale. Mais nous croyons avoir

montré que la condition première de toute réflexivité est un cogito préréflexif. Ce cogito, certes, ne pose pas d'objet, il reste intraconscientiel. Mais il n'en est pas moins homologue au cogito réflexif en ce qu'il apparaît comme la nécessité première, pour la conscience irréfléchie, d'être vue par elle-même ; il comporte donc originellement ce caractère dirimant d'exister pour un témoin, bien que ce témoin pour qui la conscience existe soit elle-même. Ainsi, du seul fait que ma croyance est saisie comme croyance, elle n'est plus que croyance, c'est-à-dire qu'elle n'est déjà plus croyance, elle est croyance troublée. Ainsi, le jugement ontologique, « la croyance est conscience (de) croyance » ne saurait en aucun cas être pris pour un jugement d'identité : le sujet et l'attribut sont radicalement différents et ceci, pourtant, dans l'unité indissoluble d'un même être. » (Sartre, « L'être et le néant »)

L'argumentation sartrienne est relativement technique : aussi, avant d'y revenir dans l'analyse, il me semble judicieux de poursuivre la citation de telle sorte que l'identité nous apparaisse clairement dans son impossibilité.

« (...) affirmer que la conscience (de) croyance est conscience (de) croyance, c'est désolidariser la conscience de la croyance, supprimer la parenthèse et faire de la croyance un objet pour la conscience, c'est faire un saut brusque sur le plan de la réflexivité. Une conscience (de) croyance qui ne serait que conscience (de) croyance devrait, en effet, prendre conscience (d') elle-même comme conscience de croyance. La croyance deviendrait pure qualification transcendante et noématique de la conscience (...) » (Sartre, idem)

Et par suite :

« Ainsi, conscience (de) croyance et croyance sont un seul et même être dont la caractéristique est l'immanence absolue. Mais dès qu'on veut saisir cet être, il glisse entre les doigts et nous nous trouvons en face d'une ébauche de dualité, d'un jeu de reflets, car la conscience est reflet ; mais justement en tant que reflet elle est le réfléchissant et, si nous tentons de la saisir comme réfléchissant, elle s'évanouit et nous retombons sur le reflet. » (Sartre, idem)

Cette dualité de la conscience résulte de la structure de la conscience comme reflet / reflétant. La conscience est reflet comme conscience irréfléchie mais ce reflet renvoie lui-même à une conscience réfléchissante, c'est-à-dire une conscience qui se prend elle-même pour objet mais cette conscience, dès lors que, dans la conscience réfléchie, elle devient conscience d'elle-même, elle perd sa qualité d'être réfléchissant et devient simple reflet. On pourrait, à la manière de Spinoza, s'engager dans une régression à l'infini mais cela serait parfaitement inutile dès lors que l'on admet que la conscience est le théâtre d'un « jeu » de reflet et de reflétant. Cette dualité, comme va le montrer Sartre, est une unité ontologique.

« L'existence objective du reflet-reflétant, si nous l'acceptons comme il se donne, nous oblige au contraire à concevoir un mode d'être différent de l'en-soi : non pas une unité qui contient une dualité, non pas une synthèse qui dépasse et lève les moments abstraits de la thèse et de l'antithèse, mais une dualité qui est unité, un reflet qui est sa propre réflexion. (...) C'est que la conscience préreflexive est conscience (de) soi. Et c'est cette

notion même de soi qu'il faut étudier, car elle définit l'être même de la conscience. » (Sartre, « L'être et le néant »)

Il ne s'agit pas de comprendre l'inadéquation de la conscience comme une unité qui contiendrait une dualité et moins encore comme synthèse dialectique d'une thèse et de son antithèse : cette inadéquation résulte d'une dualité qui est unité. Cette inadéquation de la conscience, Sartre l'a d'abord étudiée à partir de l'en-soi comme objet pour une conscience préréflexive. Il propose à présent de s'intéresser à la conscience préréflexive comme conscience (de) soi et plus précisément à cette notion de « soi », ce qui va conduire Sartre à poser le concept de « présence à soi », concept crucial dans la mesure où la « présence à soi » est condition de l'ipséité. Mais Sartre commence par faire une petite remarque sur le concept impropre d'être-en-soi.

« Remarquons tout d'abord que le terme d'en-soi, que nous avons emprunté à la tradition pour désigner l'être transcendant, est impropre. A la limite de la coïncidence avec soi, en effet, le soi s'évanouit pour laisser place à l'être identique. Le soi ne saurait être une propriété de l'être-en-soi. » (Sartre, idem)

Lisons Sartre à propos du soi :

« En fait, le soi ne peut être saisi comme un existant réel : le sujet ne peut être soi, car la coïncidence avec soi fait, nous l'avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus ne pas être soi, puisque le soi est indicateur du sujet lui-même. Le soi représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de ne pas être sa propre coïncidence, d'échapper à l'identité tout en la posant comme

unité, bref, d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la présence à soi. La loi d'être du pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi. » (Sartre, idem)

La dualité comme unité, telle que Sartre l'a d'abord envisagée à partir de la conscience, s'applique, dans le cadre d'une analyse de la conscience (de) soi, au soi et au sujet : il y a unité du soi et du sujet mais cette unité est celle d'une dualité affirmée par la présence à soi. On ne peut évidemment pas, comme c'était déjà le cas pour la conscience, parler d'identité puisque le soi est toujours inadéquat à lui-même. Si la présence à soi introduit une dualité au sein du soi, il convient de s'interroger sur la « nature » de cette dualité.

« (...) toute « présence à » implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune négativité. (...) La présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence à soi est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation. MAIS si nous demandons à présent : qu'est-ce qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est RIEN. » (Sartre, idem, les majuscules sont un choix personnel)

Ainsi donc la « présence à soi » du sujet, bien qu'elle ne puisse nier l'unité du sujet et du soi, introduit entre eux une « distance », une séparation dont on peut seulement dire, à ce stade que ce qui sépare, c'est « rien ». Il faut à présent s'interroger sur ce rien dont on va découvrir qu'il est le Néant pur.

« Cette fissure est donc le négatif pur. La distance, le laps de temps, le différend psychologique peuvent être saisis en eux-mêmes et renferment comme tels des éléments de positivité, ils ont une simple fonction négative. Mais la fissure intraconscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le néant. Nulle part nous ne pourrions le saisir dans une pareille pureté. Partout ailleurs il faut, d'une façon ou d'une autre, lui conférer l'être-en-soi en tant que néant. Mais le néant qui surgit au cœur de la conscience n'est pas. Il est été. (...) Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant. Ainsi, pour qu'il existe un soi, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique. (...) Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même. (...) On ne trouve pas, on ne dévoile pas le néant à la façon dont on peut trouver, dévoiler un être. Le néant est toujours un ailleurs. C'est l'obligation pour le pour-soi de n'exister jamais sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même, d'exister comme un être qui s'affecte perpétuellement d'une inconsistance d'être. Cette inconsistance ne renvoie pas d'ailleurs à un autre être, elle n'est

qu'un renvoi perpétuel de soi à soi, de reflet au reflétant, du reflétant au reflet. » (Sartre, « L'être et le néant »)

Le dernier passage de cette partie consacrée à la « présence à soi » reprend, à la lumière de la dualité qui vient d'être affirmée, la conception sartrienne du rapport du pour-soi à l'en-soi comme néantisation. Sartre y réaffirme que le néant constitue l'unique possibilité de l'être et que ce néant ne saurait venir à l'être que par le pour-soi lui-même. Ce long passage, tel qu'on va le citer, est confondant s'il est lu « au premier degré » ; cela résulte très probablement de la manière dont Sartre aborde la question du néant dans la première partie du livre, c'est-à-dire en termes de pure négativité. Ce texte de Sartre est relativement obscur au regard des perspectives dégagées précédemment par la notion de « présence à soi » ; cependant il constitue l'une des pièces majeures du puzzle sartrien : bien qu'il puisse être interprété selon une perspective particulièrement négative, sa position entre « la présence à soi » et « le moi et le circuit de l'ipséité », d'autant qu'il est suivi de deux textes sur l'être de la valeur et l'être des possibles, nous invite, tout au contraire, à une interprétation particulièrement enrichissante qui, en outre, semble faire écho, en la complétant (par intégration du cogito et de la conscience), à la conception heideggérienne d'un Dasein comme projet ek-statique de ses possibles.

« Ainsi, le néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi. Mais ce néant ne peut « être été » que si son existence d'emprunt est corrélative d'un acte néantisant de l'être. Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous

l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être. L'être en soi étant isolé dans son être par la totale positivité, aucun être ne peut produire de l'être et rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant. Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n'apparaît-elle que dans l'acte absolu qui la réalise. Le néant étant néant d'être ne peut venir à l'être que par l'être lui-même. Et sans doute vient-il à l'être par un être singulier, qui est la réalité humaine. Mais cet être se constitue comme réalité-humaine en tant qu'il n'est rien que le projet originel de son propre néant. La réalité-humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être. » (Sartre, « L'être et le néant »)

Sans vouloir anticiper sur le circuit de l'ipséité, ce texte nous apprend certes que l'être n'a d'autre possibilité que le néant mais que ce néant vient à l'être par l'être lui-même. Qu'est donc ce néant en fin de compte ? C'est l'affirmation par le pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience et, in fine du sujet-soi, d'une négation qui signifie : je ne suis pas l'en-soi, je n'en suis que la conscience mais cette conscience nous renvoie à un sujet-soi que sa dualité projette au-delà de l'en-soi comme n'étant pas lui, comme dépassement de cet en-soi dans des possibles qui viennent à l'être par le pour-soi lui-même. Ce mouvement, comme projet ek-statique du sujet vers le soi, n'est possible que parce que le pour-soi est néantisation de l'être-en-soi (le monde), ce qui, positivement, revient à affirmer que c'est parce qu'il s'en distingue en affirmant ne pas

être lui, que l'être humain peut dépasser, dans son immanence, cet en-soi qu'il n'est pas et tendre vers ce soi qui constitue sa propre limite. Et, comme le fera remarquer Sartre au terme de la partie consacrée à l'ipséité, ce dépassement vers soi n'est possible que dans la temporalité. Notons au passage que cette conception du soi comme idéal ou comme limite rend raison à l'interprétation de Münster selon laquelle la pensée sartrienne est empreinte de messianisme.

Le Moi et le circuit de l'ipséité.

« Et comment définir en effet la personne sinon comme libre rapport à soi ? » (Sartre, « L'être et le néant »)

Si je débute ce paragraphe par cette courte référence à Sartre dans « Le MOI et le circuit de l'ipséité », c'est uniquement parce que je souhaite prendre une précaution quant à l'usage du terme « personne ». En effet la notion de « personne » présente une connotation éthique qui sort, de plein droit, du cadre de cette réflexion ontologique. Aussi je préfère utiliser la notion de « sujet », notion qui désigne la même réalité ontologique mais qui, me semble-t-il, est dépourvue de toute connotation éthique. Je suggère de suivre, pas à pas, l'argumentation sartrienne : on ne manquera pas de s'apercevoir que le propos de Sartre complète ce qui a été dit précédemment et que la thèse qu'il défend offre un fondement solide à une philosophie du Soi.

« Nous avons tenté de montrer dans un article des « Recherches philosophiques » que l'Ego n'appartenait pas au domaine du poursoi. Nous n'y reviendrons pas. Notons seulement ici la raison de la transcendance de l'Ego : comme pôle unificateur des « Erlebnisse », l'Ego est en-soi, non pour-soi. S'il était « de la conscience », en effet, il serait à

soi-même son propre fondement dans la translucidité de l'immédiat. Mais alors, il serait ce qu'il ne serait pas et ne serait pas ce qu'il serait, ce qui n'est nullement le mode d'être du Je. En effet la conscience que je prends du Je ne l'épuise jamais et ce n'est pas elle non plus qui le fait venir à l'existence : il se donne toujours comme ayant été là avant elle - et en même temps comme possédant des profondeurs qui ont à se dévoiler peu à peu. Ainsi l'Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme de la conscience. Mais il n'en faudrait pas conclure que le pour-soi est une pure et simple contemplation « impersonnelle ». »

(Sartre, « L'être et le néant », partie II, « le moi et le circuit de l'ipséité », pages 139-140)

« Simplement, loin que l'Ego soit le pôle personnalisant d'une conscience qui, sans lui, demeurerait au stade impersonnel, c'est au contraire la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipséité. En effet, nous l'avons vu, il est impossible de dire de l'en-soi qu'il est soi. Il est, tout simplement. Et, en ce sens, du Je dont on fait bien à tort l'habitant de la conscience, on dira qu'il est le « Moi » de la conscience, mais non qu'il est son propre soi. Ainsi, pour avoir hypostasié l'être-réfléchi du pour-soi en un en-soi, on fige et détruit le mouvement de réflexion sur soi : la conscience serait pur renvoi à l'Ego comme à son soi, mais l'Ego ne renvoie plus à rien, on a transformé le rapport de réflexivité en un simple rapport centripète, le centre étant par ailleurs un nœud d'opacité. »

(Sartre, ibidem, page 140)

« Nous avons montré au contraire que le soi par principe ne pouvait habiter la conscience. Il est, si l'on veut, la raison du mouvement infini par quoi le reflet renvoie au reflétant et celui-ci au reflet ; par définition il est un idéal, une limite. Et ce qui le fait surgir comme limite, c'est la réalité néantisante de la présence de l'être à l'être dans l'unité de l'être comme type d'être. Ainsi, dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait personnelle : car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego - qui n'est que le signe de la personnalité - mais c'est le fait d'exister pour soi comme

présence à soi. Mais, en outre, ce premier mouvement réflexif en entraîne un second ou ipséité. »

(Sartre, ibidem, page 140)

« Dans l'ipséité mon possible se réfléchit sur ma conscience et la détermine comme ce qu'elle est. L'ipséité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du cogito préreflexif, en ce sens que le possible que je suis n'est pas une présence au pour-soi comme le reflet au reflétant, mais qu'il est présence-absente. Mais de ce fait l'existence du renvoi comme structure d'être du pour-soi est plus nettement marquée encore. Le pour-soi est soi là-bas, hors d'atteinte, aux lointains de ses possibilités. Et c'est cette libre nécessité d'être là-bas ce qu'on est sous forme de manque qui constitue l'ipséité ou second aspect essentiel de la personne. Et comment définir en effet la personne sinon comme libre rapport à soi ? »

(Sartre, ibidem, page 140)

« Quant au monde, c'est-à-dire à la totalité des êtres, en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit d'ipséité, il ne saurait être que ce que la réalité-humaine dépasse vers soi, ou, pour emprunter à Heidegger sa définition : « Ce à partir de quoi la réalité-humaine se fait annoncer ce qu'elle est 1. » Le possible, en effet, qui est mon possible, est pour-soi possible et comme tel présence à l'en-soi comme conscience de l'en-soi. Ce que je cherche en face du monde, c'est la coïncidence avec un pour-soi que je suis et qui est conscience du monde. Mais ce possible qui est présent-absent non-thétiquement à la conscience présente n'est pas présent à titre d'objet d'une conscience positionnelle, sinon il serait réfléchi. »

(Sartre, ibidem, pages 140-141)

« Ainsi le monde, par nature, est-il mien en tant qu'il est le corrélatif en-soi du néant, c'est-à-dire de l'obstacle nécessaire par-delà quoi je me retrouve comme ce que je suis sous la forme « d'avoir à l'être ». Sans monde pas d'ipséité, pas de personne ; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde. Mais cette appartenance du monde à la personne n'est jamais posée sur le plan du cogito préreflexif. Il serait absurde de dire que le monde en tant qu'il est connu, est connu comme mien. Et pourtant cette « moitié » du monde est une structure fugitive et toujours présente que je vis. Le monde (est) mien parce qu'il est hanté par des possibles dont sont

consciences les consciences possibles (de) soi que je suis et ce sont ces possibles en tant que tels qui lui donnent son unité et son sens de monde. »

(Sartre, ibidem, page 141)

« L'examen des conduites négatives et de la mauvaise foi nous a permis d'aborder l'étude ontologique du cogito et l'être du cogito nous est apparu comme étant l'être-pour-soi. Cet être s'est transcendé sous nos yeux vers la valeur et les possibles, nous n'avons pu le contenir dans les bornes substantialistes de l'instantanéité du cogito cartésien. Mais, précisément pour cela, nous ne saurions nous contenter des résultats que nous venons d'obtenir : si le cogito refuse l'instantanéité et s'il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel. C'est « dans le temps » que le pour-soi est ses propres possibles sur le mode du « n'être pas c'est dans le temps que mes possibles apparaissent à l'horizon du monde qu'ils font mien. Si donc la réalité-humaine se saisit elle-même comme temporelle et si le sens de sa transcendance est sa temporalité, nous ne pouvons espérer que l'être du pour-soi sera élucidé avant que nous ayons décrit et fixé la signification du Temporel. C'est seulement alors que nous pourrions aborder l'étude du problème qui nous occupe : celui de la relation originelle de la conscience avec l'être. »

(Sartre, ibidem, page 141)

Ce texte de « L'être et le néant », ici repris en sa quasi-intégralité, est à la fois dense et engageant dans la mesure où on doit le lire comme une réponse par anticipation aux questions métaphysiques qui concluent l'ouvrage. Ce texte, pour autant qu'on le complète d'une ontologie de la temporalité, inscrit le rapport de la conscience, comme pour-soi vidé de son Ego immanent, à l'en-soi dans une dialectique : contrairement à ce qu'énonçait Deleuze à propos de Hegel d'un Nietzsche anti-hégélien, l'affirmation ne procède pas d'une positivité inhérente à la négativité mais d'une double négation, telle qu'on la retrouve dans la dialectique du maître et de l'esclave. Ainsi « La plainte d'Ariane » ne consiste pas en une

double affirmation mais, tout au contraire, en un rapport dialectique, doublement négatif, que révèle le mot avisé que Dionysos place dans les oreilles de son Ariane. On peut, à juste titre, évoquer une réciprocité doublement constituante.

Cette réciprocité constituante de l'en-soi comme soi-ité et du pour-soi comme ipséité n'est jamais acquise : si le double rapport est dialectique, son unité synthétique est fragile (Merleau-Ponty) et toujours sous la double menace de la mauvaise foi (l'esclave) et de l'esprit de sérieux (le maître). La possibilisation du Dasein comme projet ek-statique (Heidegger) exige une temporalité : si la temporalité vient à l'en-soi par le pour-soi, celui-ci ne peut s'inscrire dans sa propre temporalité que par appropriation de la temporalité de l'Etre. C'est à partir, et dans, cette communauté temporelle de l'en-soi et du pour-soi que le Dasein accède à l'authenticité du Soi comme projet ek-statique de ses possibilités sur fond de l'être-en-soi.

L'unité synthétique est fragile car jamais constituée mais co-constituante comme temporalité. C'est donc à partir d'une ontologie de la temporalité que pourra être fondée la cause de soi. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le fameux « l'homme est une passion inutile » : passion parce que nécessairement ek-statique et « inutile » dans la mesure où l'homme est projet d'un Soi toujours en bascule. L'homme est à lui-même son propre mirage, non au sens d'une impossibilité qui rendrait sa passion inutile mais comme utopie, au sens où l'entend Ernst Bloch.

Le texte de Sartre nous renvoie à deux passages du « Zarathoustra » de Nietzsche : un premier passage dans lequel s'affirme, par rapport au moi,

la préséance ontologique, toujours advenant, du Soi et un second où le moi se relève de sa dispersion pour « atteindre » à la dignité du Soi même si, au moment où il l'affirme, Zarathoustra doit encore affronter sa dernière solitude et s'élever par-dessus sa propre conquête de Soi et ainsi la contempler. Tel est, me semble-t-il, le sens que Nietzsche accorde à la Rédemption.

« Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi.

Ce que les sens éprouvent, ce que reconnaît l'esprit, n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te convaincre qu'ils sont la fin de toute chose : tellement ils sont vains.

Les sens et l'esprit ne sont qu'instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le soi. Le soi, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l'esprit.

Toujours le soi écoute et cherche : il compare, soumet, conquiert et détruit. Il règne, et domine aussi le moi.

Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu — il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps.

Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse. Et qui donc sait pourquoi ton corps a précisément besoin de ta meilleure sagesse ?

Ton soi rit de ton moi et de ses cabrioles. « Que me sont ces bonds et ces vols de la pensée ? dit-il. Un détour vers mon but. Je suis la lisière du moi et le souffleur de ses idées. »

Le soi dit au moi : « Éprouve des douleurs ! » Et le moi souffre et réfléchit à ne plus souffrir — et c'est à cette fin qu'il doit penser.

Le soi dit au moi : « Éprouve des joies ! » Alors le moi se réjouit et songe à se réjouir souvent encore — et c'est à cette fin qu'il doit penser.

Je veux dire un mot aux contempteurs du corps. Qu'ils méprisent, c'est ce qui fait leur estime. Qu'est-ce qui créa l'estime et le mépris et la valeur et la volonté ?

Le soi créateur créa, pour lui-même, l'estime et le mépris, la joie et la peine. Le corps créateur créa pour lui-même l'esprit comme une main de sa volonté.

Même dans votre folie et dans votre mépris, vous servez votre soi, vous autres contempteurs du corps. Je vous le dis : votre soi lui-même veut mourir et se détourner de la vie.

Il n'est plus capable de faire ce qu'il préférerait : — créer au-dessus de lui-même. Voilà son désir préféré, voilà toute son ardeur.

Mais il est trop tard pour cela : — ainsi votre soi veut disparaître, ô contempteurs du corps.

Votre soi veut disparaître, c'est pourquoi vous êtes devenus contempteurs du corps ! Car vous ne pouvez plus créer au-dessus de vous.

C'est pourquoi vous en voulez à la vie et à la terre. Une envie inconsciente est dans le regard louche de votre mépris.

Je ne marche pas sur votre chemin, contempteurs du corps ! Vous n'êtes point pour moi des ponts vers le Surhumain ! »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre I, « Les contempteurs du corps »)

Les temps sont passés où je pouvais m'attendre aux événements du hasard, et que m'advierait-il encore qui ne m'appartienne déjà ?

Il ne fait que me revenir, il est enfin de retour — mon propre moi, et voici toutes les parties de lui-même qui furent longtemps à l'étranger et dispersées parmi toutes les choses et tous les hasards.

Et je sais une chose encore : je suis maintenant devant mon dernier sommet et devant ce qui m'a été épargné le plus longtemps. Hélas ! il faut que je suive mon chemin le plus difficile ! Hélas ! J'ai commencé mon plus solitaire voyage !

Mais celui qui est de mon espèce n'échappe pas à une pareille heure, l'heure qui lui dit : « C'est maintenant seulement que tu suis ton chemin de la grandeur ! Le sommet et l'abîme se sont maintenant confondus !

Tu suis ton chemin de la grandeur : maintenant ce qui jusqu'à présent était ton dernier danger est devenu ton dernier asile !

Tu suis ton chemin de la grandeur : il faut maintenant que ce soit ton meilleur courage de n'avoir plus de chemins derrière toi !

Tu suis ton chemin de la grandeur : ici personne ne se glissera à ta suite ! Tes pas eux-mêmes ont effacé ton chemin derrière toi, et au-dessus de ton chemin il est écrit : Impossibilité.

Et si dorénavant toutes les échelles te manquent, il faudra que tu saches grimper sur ta propre tête : comment voudrais-tu faire autrement pour monter plus haut ?

Sur ta propre tête et a- delà, par-dessus ton propre cœur ! Maintenant ta chose la plus douce va devenir la plus dure.

Chez celui qui s'est toujours beaucoup ménagé, l'excès de ménagement finit par devenir une maladie. Béni soit ce qui rend dur ! Je ne vante pas le pays où coulent le beurre et le miel !

Pour voir beaucoup de choses il faut apprendre à voir loin de soi : — cette dureté est nécessaire pour tous ceux qui gravissent les montagnes.

Mais celui qui cherche la connaissance avec des yeux indiscrets, comment saurait-il voir autre chose que les idées de premier plan !

Mais toi, ô Zarathoustra ! Tu voulais apercevoir toutes les raisons et l'arrière-plan des choses : il te faut donc passer sur toi-même pour monter

— *au-delà, plus haut, jusqu'à ce que tes étoiles elles-mêmes soient au-dessous de toi !*

Oui ! Regarder en bas sur moi-même et sur mes étoiles : ceci seul serait pour moi le sommet, ceci demeure pour moi le dernier sommet à gravir ! »

(Nietzsche, *ibidem*, livre III, « Le voyageur »)

La cause de soi.

Qui pourrait de lui-même se dire la propre cause :

C'est l'Ens causa sui, d'aucun le débiteur,

Brisant le nihilisme où l'être se repose,

Il fait du n'être dû une impossible erreur.

Il n'est pas être au monde qui d'ailleurs se reçoit :

Est-il un être-jeté qui n'aurait de provenance ?

Si de maints philosophes, ce propos est la foi,

Il est stupide à l'être de dire sa contingence.

Je ne dis pas que Dieu des êtres fut l'auteur,

Sans que cet artisan dut lui-même s'inventer ;

Convient-il qu'à toute chose on trouve un créateur,

Qu'un divin de la glaise nous ait un jour tirés ?

A quoi bon l'eût-il fait, nous sachant si meurtris ?

Les hommes sont-ils peu fiers qu'ils prêtent leurs desseins

A qui s'en fait jouets de son profond mépris ?

Il n'est pas Dieu si grand que le sont nos destins !

Il n'est pas de justice d'ainsi penser le monde :

Nos mains sont-elles si pures qu'on dut nous les couper ?

De toutes, la loi morale serait la plus féconde,

Qui d'un bien aussi noble nous fait les héritiers ?

Kant, au Dieu asservi, nous fait grande promesse,

Pourvu que du bonheur on détourne l'appât,

A tant mépriser la nature, je le confesse,

Il n'est rien qui me vaille : j'y préfère le trépas !

Etre la cause de soi, j'y vois quelque raison

Qui rendrait à l'humain ce qui lui fut ravi.

De quoi peut-il s'agir qui ne soit sa mission

De donner à toute chose ce qui en fait le prix.

Nous voici créateurs de ce que sont les choses
Car les choses sont bien là, autant qu'on peut les voir ;
Qu'elles puissent n'y être pas, la question ne se pose
Qu'aux esprits égarés, sophistes du désespoir !

De tout ce qui n'est pas, il n'est rien qui dut être :
A scruter le néant, rien ne s'y voit retenu ;
Sous nos regards sincères, tout se donne à paraître
Et n'attend que se dise ce que tous y ont vu.

Les noms sont à toutes choses le lieu de leur naissance ;
Qu'importe ce dont elles viennent quand on voit ce qu'elles sont :
Elles sont ce qu'on en dit, selon leur apparence
Et le sens qu'on leur prête suffit à nos raisons.

La liberté est cause, nous dit l'antinomie
Que Kant, en sa critique, oppose à la nature ;
Il n'est de sens aux choses qui, selon leur saisie,
Est celui qu'on leur donne et dont elles se font postures.

L'Etre est un anonyme s'il n'en est pris conscience :

Etre-là inutile dont nul ne sait le nom,

Mécanisme in-sensé dont fait sa proie la Science

Qui, des choses qu'elle caresse, ne dit que les fonctions.

Cause de soi, la conscience ne doit rien à personne

Et, au creux de son néant, c'est le sens qui devient ;

Pour l'être sans passé, un avenir résonne,

Il n'est plus rien d'absurde : l'Etre sourit enfin !

Contingents ou factices, nous disait-on des êtres :

Des mots sans importance que dément la Sagesse ;

Les noumènes sont néants que nulle conscience pénètre :

Des choses on ne peut dire que ce qu'elles nous paraissent.

Il n'est rien de caché à nos regards curieux :

Les choses se donnent à voir si bien qu'on peut les dire ;

Et des noms qu'on leur donne, du sens elles font le creux :

Le monde, de nos pensées, nourrit son devenir...

Le vieux fou de Francfort se cache en son silence :

A-t-il perdu ses dents qu'on le voit si maussade ?

Arthur le mal-pensant, aurait mauvaise conscience

Que Nietzsche, l'infidèle, n'en fit son camarade.

Que dire de ce Hermite caché dans sa forêt,

Heidegger le grand maître qui ne vit qu'en l'Etat,

Réponse à nos tumultes dont il ferait arrêt :

Crut-il avoir raison jusque dans son trépas ?

Est-il raison plus faible qui n'eut été la leur ?

C'est l'Etre qui répond à leurs malsains propos ;

« je n'y sois pas pour rien » dit-il en son malheur :

Je sais bien des raisons qu'ignorent seulement les sots !

Car l'Etre, en nos vertus, s'est chargé de bon sens :

Voyez qu'il vous défie d'en parler autrement !

Ce serait vanité d'éprouver nos consciences,

D'en trahir l'intention et le discernement.

Les êtres sont débordants et font souffrance aux mots
Qui sont toujours trop pauvres pour en dire l'horizon ;
Aucun n'est assez sage qui, en un seul propos,
Voudrait tenir le monde et ses Désirs profonds.

TEMPORALITE

De la conscience intime le temps se fait objet :
C'est ainsi que Husserl en a fait sa question.
Du maître le disciple, sans qu'il se fit rejet,
Donne à ce phénomène bien plus subtile raison.

La temporalité est un existentiel :
Du Dasein l'existence est pétrie par le temps.
Ce temps n'ajoute rien qui serait nominal :
Le temps de l'existence est le constituant.

Si à son origine l'existence est néant,
Elle se nourrit du temps qui lui fait consistance
De tout ce qu'il emporte et en fait les instants,
Un amas de débris, une surabondance.

Ce qui en nos mémoires se donne pour souvenir
Du Dasein fait son plein sans qu'il y soit conscience ;
Car l'être-là n'existe que dans son devenir :
Heidegger de ces choses a fait sa propre science.

Aussi bien qu'Etre et Temps de l'homme sont les intimes,
Le temps fait du Dasein un être qui s'emplit
De ses nombreux vécus et même des plus infimes :
De l'être qui devient nul instant n'est omis.

D'être ce que l'on est, à savoir une essence,
Il n'est rien de plus sot que cette tradition :
De l'être du Dasein on ne fait consistance
Sans compter que le temps n'y fasse opposition.

On est ce que l'on fut et ce que l'on devient ;
L'immédiat du présent en fait l'évanescence :
Les présents sont hier autant que lendemain ;
De la courbe du temps, il est point de tangence.

Il n'est que don de l'Etre qui déjà se retire :
Des vagues de Leibniz, il est aperception.
Le présent nous échappe, Lamartine en soupire,
Limite inaccessible, comme l'est tout horizon.

Comme fait une boule de neige, le Dasein se grossit
Car toutes nos expériences de nos vies sont flocons ;
Et le temps les agence sans qu'ils s'y trouvent unis :
Le Dasein est rivière s'écoulant sans raison.

C'est la rivière du temps qui sans cesse nous entraîne
Et des lieux qu'elle traverse elle comble l'être-là ;
Du dasein condition, il n'est pas les chaînes
Bien qu'en dehors du temps nos vies n'existent pas.

La mort fige le temps et clôt le devenir :
De l'être-là défunt, elle fixe la pesanteur.
A cesse d'être-là, privé d'un avenir,
Les souvenirs s'étalent, sans la moindre pudeur.

Nos moindres souvenirs se livrent aux yeux des autres
Qui font de nous la somme de tout ce qu'ils retiennent ;
On n'y peut rien changer : ce regard n'est pas nôtre
Et il n'est de vécu dont un mort se souviene.

Le temps devient angoisse quand on en pense la fin :
De quoi serons-nous faits qu'arrêtera la mort ?
On sera ce qu'on est au bout de ce chemin :
Un éternel présent du temps sera le sort.

Car ce n'est qu'au présent qu'on est ce que l'on est :
Emporté par le temps, on est ce qu'on devient.
Que peut-on devenir si le temps fait arrêt ?
Se voulant d'y répondre, l'angoisse n'en sait rien.

A implorer le temps de sorte qu'il se fige
Sur un moment d'extase qu'on voudrait éternel,
Comprenez que du temps, c'est nos vies qu'il dirige :
Le rompre un seul instant serait bien démentiel.

Des romantiques la peine j'ai souvent partagé :
Il est de ces instants dont on voudrait qu'ils durent ;
Le temps est assassin d'ainsi nous malmener
Mais il faut qu'il s'écoule pour que nos vies perdurent.

Ce paradoxe du temps qui, bien qu'on le voudrait,
Ne peut pas s'arrêter, insulte nos raisons.
De deux qui se repousse, une seule chose serait,
On ferait aporie, une pure contradiction.

Que la conscience du temps ne soit qu'intimité,
Si le temps fait arrêt, que devient la conscience ?
Certes il est des consciences dont l'objet s'est figé
Mais il faut bien qu'aux choses elle offre sa présence.

Intentionnalité : la conscience est ek-stase
Qui vers les phénomènes dirige son intuition ;
Ce pro-jet fût-il bref, ainsi qu'une anaphase,
Si on suspend le temps, on suspend la notion.

Condition du Dasein, il l'est de la conscience :
D'Husserl à Heidegger, il n'est profond débat ;
De la pensée logique le maître fit sa science
Et vers l'ontologie, l'autre a conduit ses pas.

De dire que l'existence toujours précède l'essence,
Au vide de la première, il fallait un contenu ;
Il n'était que le temps qui permit cette pitance :
A lui faire bonne place l'auteur était tenu.

La persistance de l'Etre d'Husserl n'était souci :
C'est à la connaissance qu'il cherchait fondement.
Le phénoménologue du temps tira parti :
La conscience ek-statique au temps doit son mouvement.

Je veux faire parenthèse sur ces dialectiques
Qui d'une simple virgule parfois se font querelle :
D'aussi futiles débats ne sont que casuistique
Qui trop souvent s'oublie d'aller à l'essentiel.

Les académiciens s'en font une bonne raison :
D'écorcher les détails, n'est-on pas plus savant ?
Les généralités n'ayant pas leur mission,
Il revient au commun de s'en faire un tourment.

Aussi je suis fort aise de voir quelques grands noms
Qui, laissant les détails, ont fait de beaux ouvrages ;
De leur grande sagesse, certains ont fait raison
Et, à les fréquenter, s'en sont trouvés plus sages.

Fermons cette tempête d'autant qu'à la creuser
Je n'y vois de profit sinon de nous distraire.
Or nous causions du temps venant ou bien passé
Qui laisse en nos pensées encore quelque mystère.

Autant dit de l'espace, il est un englobant,
Une sorte d'extérieur dont on peut faire mesure
Si bien que toute chose, qu'il en soit fait présent,
On se peut mesurer, sans autre procédure.

Sinon qu'à faire mesure, on ne tire avantage
Que d'en faire la raison en notre entendement ;
De ces deux facultés, à combiner l'usage
Il n'est que phénomènes dont on peut faire jugement.

S'il se trouve un secret à cette combinaison,
La sensibilité, de Kant on peut tenir,
Se doit d'être un allié des fruits de la Raison,
De sorte que la Science se puisse garantir.

Des sciences faisant relais, Kant envisage le temps
D'une bien autre façon ; il n'est rien de contraire
A donner à la Science un socle aussi puissant :
Que d'autrui la querelle y puisse enfin se taire.

ETRE ET TEMPS

A la philosophie d'être déconstruction :
Nietzsche en fit le propos de tous ses aphorismes.
Ainsi Zarathoustra sous les traits du lion
Redescend vers le monde briser son nihilisme.

Fallait-il qu'il échoue dans sa noble mission ?
Que des serviles manières il ne sonna la fin ?
Survint un imposteur qui en fit sa raison,
Jurant du nihilisme qu'il allait son chemin.

C'est que Zarathoustra de la métaphysique
N'était point familier : manqua-t-il de sagesse ?
Des livres l'agencement conçoit que la physique
De cette étrange science ne fut que la maîtresse.

Fut-il un simple hasard que ces deux-là s'épousent ?
D'ainsi les associer est-il quelque raison ?
Or cette union choisie, faut-il qu'on la repousse
Pour qu'on nantisse l'une de sa noble mission ?

Se plait-il à l'oubli que les bonnes manières
N'ont d'autre utilité qu'éviter le désordre
En la chose sociale et qu'un débat naguère
En propos singuliers voulut en rompre l'ordre ?

Privées de leur tribu, d'anonymes puissances
Trouvèrent à ces manies de nouvelles raisons ;
Il n'est que la pitié qui des humains l'engeance
Aurait pu détourner des singulières missions.

De toutes nos habitudes ce Dieu n'est que garant ;
Aux sages qui s'opposent métaphysique répond
Qu'à ce monde en sursis, Dieu, l'être donnant,
Exige qu'en retour il agisse en son nom.

Point de métaphysique qui ne servit ce Dieu :
C'est bien d'une imposture qu'il est ici question ;
Le monde se suffit qui n'a besoin des cieux
Qui nos pensées détournent en stupides oraisons.

L'Etre n'est pas principe de ces choses qui sont,
Déployant sa grandeur comme un oiseau ses aile
Et puis qui se retire et nous cache son nom :
Cet Etre en ses façons a beaucoup trop de zèle.

Il enferme le monde de sa surabondance ;
Cet Etre est un « Es gibt », un être et un présent ;
C'est se jouer des mots et de leur signifiante :
De l'ancien être-acte, il se fait consentement.

Ce n'est point consentir que l'Etre en ces étants
Fut un cadeau du ciel ou de quelque mystère.
À l'être sous nos yeux point d'autre qui consent
D'y voir le moindre don, affectant de se taire.

L'Etre fut-il un acte, il n'a pas de raison
Car l'acte n'est pas geste qui put lui donner sens ;
L'Etre en son abondance s'épuise en cette façon
Que rien ne lui subsiste, sinon notre conscience.

Ainsi sonne le glas de l'Etre qui n'est pas :
Il n'a rien déconstruit celui qui le fit naître ;
Qu'à répéter les choses, rien d'autre il n'inventa,
Crut-il que ses propos le fissent passer pour Maître ?

Puis surgit le Dasein, ce curieux être-là :
De son regard subtil, il caresse les étants.
Celui-là n'est pas l'Etre qui s'étend sous ses pas :
Des choses qui l'entourent il est le transcendant.

Si les choses ne font qu'être, c'est que lui seul existe :
Ne fut-il habillé de ses existentiels !
Ce curieux personnage de mystères est le mixte
Et d'ainsi être-au-monde il est frappé du sceau.

Cultivant son angoisse, telle est sa manière d'être :
De peur il ne s'agit mais bien d'un grand vertige !
Quel mystère inconnu en sa pensée fit naître
Cette angoissante posture que nul être mitige.

C'est l'Etre évidemment qui sans cesse se dérobe
Et de sa destinée dira l'heure de la mort.
Or le Dasein en proie à cet indigne opprobre
N'a de dieu que cet Etre pour laver son remord.

Quel étrange homicide que d'ainsi sacrifier
L'être de ce Dasein que l'Etre lui a confié.
À d'ainsi s'angoisser la raison est propice :
C'est un infanticide par Etre abandonné.

Or l'Etre est capricieux qui jamais ne s'annonce :
Tapi au bord de l'être, il n'attend que son heure ;
Surgissant de nulle part, il lance sa semonce
Et du Dasein en proie, il fixe le malheur.

C'est ainsi que s'achève des hommes le chemin :
Jetés dans l'existence au bon vouloir de l'Etre,
Ils creusent en cet instant, la tombe de leurs destins ;
Nul Etre qui les pleure, pas même qui les fit naître.

Du Dasein, l'imposteur doit dessiner le temps
Car tel est son destin qu'au temps il ne déroge ;
Le Dasein n'est point être qui ne soit qu'au présent :
En son être résonne une curieuse horloge.

Point n'est ici question de la conscience intime
Du temps qui nous emporte vers d'autres horizons ;
Du naître l'imposteur ne se fit pas le mime :
Il n'est de temps qui passe et que nous oublions.

Car l'être et le temps en l'humain se confondent :
La temporalité est notre condition ;
Notre conscience du temps est à ce point profonde
Qu'il n'est aucun moyen pour s'en faire rébellion.

Si le temps n'est pas flot qui vers demain nous mène,
Que peut-il signifier si bien qu'on s'y rapporte ?
Le temps n'est pas à nous comme une simple chaîne,
Pas plus qu'il ne s'agit d'une eau qui nous emporte ?

Le temps n'est pas celui qui à soi se succède :
De notre évolution il n'est que la mesure.
Il n'y a pas de faille qui fit que le temps cède :
C'est que le temps est plein, sans la moindre rupture.

Le temps n'est que mystère tel qu'il nous définit ;
Faut-il que de nos routes le temps en soit figé
Et qu'à l'unique présent nous soyons asservis :
Tel est de ce faux sage la cynique pensée.

Or tous nos souvenirs nous retournent au passé
Et le passé se meurt quand surgit le présent ;
Fussent-ils en nos mémoires, ils ne sont qu'images :
Une fois les choses se donnent et puis vont au néant.

Aussi les souvenirs jamais ne nous habitent :
Ils se tiennent à distance de nos pensées présentes ;
Ils se jouent sur la scène comme d'impossibles mythes,
Nous bornant à juger le peu qu'ils représentent.

Le passé nous endort si nous n'y prenons garde,
Se jouant du présent dont il tisse la toile ;
Or il n'est de présent qui son passé regarde
Voit en ces souvenirs une précieuse étoile.

Le passé est là-bas, si loin qu'on peut penser :
C'est une photo jaunie qui parfois nous fait rire
Et d'autres fois pleurer ; c'est un absent figé
Qui revient en mémoire et qu'on ne peut maudire.

Il alourdit nos pas et nous penche en avant :
Le passé nous retient et nous pousse dans le dos ;
Il ne s'arrête pas, ignorant le présent :
L'être et le temps ne sont qu'un futile contrario.

Il est de ces ruptures qui font cesser le temps :
De l'être sa mesure, il en connaît les failles.
C'est le temps du présent auquel il ne consent
Qu'en déposant les armes pour cesser la bataille.

Si le temps vient à l'être, ce n'est qu'en nos consciences :
La temporalité de l'homme est son tourment.
Mais il n'est pas de temps dont on fonda la science :
Le temps n'est qu'illusion, impossible ferment.

Point de chronologie pour enchaîner les choses :
Il n'est que des archives qui s'empilent sans fin ;
Ces oripeaux s'écrivent comme des pétales de rose
Qui s'échouent sur le sol sans nul autre dessein.

Qui parle de succession qui serait la logique
De toutes ces contingences dont se nourrit l'histoire ;
Il n'y a pas de cause qui serait historique :
Les archives se font au gré de nos vœux.

Le temps est étranger, une banale impression :
Il se nourrit des choses qui se mettent à changer ;
Or de ces changements il n'est point de raison :
Le temps se glisse en nous qu'il voudrait mystifier.

Qu'il demeure hors de l'être, infidèle compagnon,
Et laisse au cours des choses en tracer le destin ;
Il n'est pire emballage forgé par nos raisons
Qui voudrait que les choses du temps suivent le tocsin.

Hors de nos existences, horloge que je maudis :
Il n'est de place en nous qui puisse être la tienne.
Retourne dans le néant y chercher ton abri
Et plaise à tous les êtres que jamais tu reviennes.

Nul n'est besoin du temps pour que l'être chemine
Car si le temps s'écoule, c'est pleur des romantiques.
Qui a su te vanter mieux que ce Lamartine ?
Le temps ainsi chanté n'est point philosophique.

C'est ainsi que s'achève mon humble plaidoyer ;
Qu'Heidegger ne s'y trompe : je ne suis pas moqueur !
Seule ma passion me pousse à vouloir dénoncer
Cette ultime imposture qui rend le temps menteur.

FONDER CE QUI DEMEURE....

*« Des montagnes de raisin d'où la Dordogne
Descend, où débouchent le fleuve et la royale
Garonne, larges comme la mer, leurs eaux unies.
La mer enlève et rend la mémoire, l'amour
De ses yeux jamais las, fixe et contemple.
Mais les poètes seuls fondent ce qui demeure. »*
(Hölderlin, « Souvenir », derniers vers)

Ce qui passe est emporté par les fleuves et, englouti dans l'indifférence des flots de la marée haute : la mer, qui prend, ne rend que la mémoire. Et l'amour, dont le regard jamais ne se lasse, contemple cette évanescence d'une rivière fuyante qui sans cesse se renouvelle à sa source, de même que l'Etre, en son effusion, toujours se retire : la vérité de l'Etre demeure en cette retenue qui en préserve le sens. C'est alors que l'homme qui n'est que signe, vide de sens et néanmoins avide, en direction de cette vérité de l'Etre indicible qu'il ne peut penser, s'en remet au poète qui, se jouant des mots, en marque le lieu sans le désigner. Dans le poème les mots ne s'effacent pas mais ils se réservent humblement car ils ne sont que les rives qui bordent le lieu d'un avènement.

Bien souvent les mots sont meurtriers de celui qui les prononce : quand « dire c'est faire » (Austin), le silence devient refuge, un refuge toujours provisoire car le silence est lui aussi coupable. Parce que les mots nous condamnent, on doit les ruminer, tourner sept fois sa langue : le langage est bovin quand il devient moral.

Sept, le nombre magique : les sept lumières du chandelier, les sept sceaux de l'Apocalypse, les sept solitudes de Zarathoustra et leurs sept vérités. Et sept encore, sur l'échelle des forces, le score de l'Archange Michel qui, parce qu'il est un de plus, surpasse le six gravé dans les écailles du dragon ; sept enfin qui brise tous les hasards quand le dé n'a que six faces. « Misere vobis », prière de l'affligé dont les mains n'ont pas assez de doigts.

Car le sept est divin ! Ne faut-il pas que le bien toujours triomphe du mal : « à tout mal un plus grand bien » répétait Leibniz et la raison divine, bien qu'elle est suffisante (car Dieu lui-même est contingent), saura nous incliner sans nous contraindre (que soit préservée, sous le concept, la précieuse liberté humaine) à sacrer le juste nombre. La monade est un concept, le devenir philosophique des mots qui ne sont que des métaphores, le peu dire du réel toujours insaisissable (Nietzsche, « Mensonge et vérité au sens extra-moral »)

L'ALCHIMIE DU DIABLE : POST-CRIPTUM

Une question de ma fidèle ARGIOPE : « L'alchimie du diable » : pourquoi une telle provocation ? Le tourment aurait-il fait de toi le nouveau Faust ? Aurais-tu quelque chose à gagner de marchander avec le diable ? S'agit-il d'un tournant, d'un renversement ou au contraire d'un approfondissement qui t'obligerait à en passer par une telle ironie ?

« L'alchimie du diable » est un écho, sans doute lointain, à « L'alchimie du verbe » de Rimbaud et, plus généralement, à « Une saison en enfer ». Le diable, c'est l'autre de Dieu, son antithèse en quelque sorte ; dans son aphorisme sur la mort de Dieu, Nietzsche, par la bouche de l'insensé, pose la question de la consolation : qui pourrait nous consoler de cette perte inestimable ? La mort de Dieu nous précipite dans les bras de Satan qui est son autre ; la mort de Dieu n'a rien arrangé, bien au contraire ! La première partie de « La volonté de puissance » que Nietzsche consacre au « Nihilisme européen » est une fustigation de Kant et de Schopenhauer. Nietzsche a bien compris que l'homme sans Dieu est inconcevable et c'est pour cette raison qu'il en appelle au Surhomme : le Surhomme, ce n'est pas l'homme devenu Dieu mais l'homme nouveau appelé à remplacer celui que Dieu a entraîné avec lui dans sa tombe. « L'alchimie du diable », c'est le franchissement de la limite, celle que se donne Rimbaud dans « L'alchimie du verbe » : cette limite, c'est celle de la folie. Face à la mort de Dieu, l'être humain s'est donné deux choix possibles : d'une part la résignation face à une existence qui lui est apparue dans sa plus grande absurdité et d'autre part la folie de l'abandon sacrilège aux forces du mal. C'est ce second choix qu'illustre « L'alchimie du diable » mais ce choix n'est pas irrévocable, comme en témoigne le dernier vers : « Mon Dieu s'en est allé : la fin de mes tourments ? » Ce « ? » remet en cause l'ensemble du texte comme n'étant pas la réponse adéquate à cet événement : la mort de Dieu, c'est un tourment de plus, l'ultime tourment. Nietzsche a cherché une autre voie avec la volonté de puissance et le Surhomme mais je pense que sa réponse était partielle, trop partielle pour résoudre la question de Dieu de manière définitive : c'est peut-être là que se trouve l'origine de sa folie. La responsabilité de la mort de Dieu incombe bien davantage à la Science qu'à la philosophie ;

mais cette mort de Dieu est un événement absolu, indépassable en tant que tel. Elle nous replonge dans l'avant de la philosophie, le tragique auquel la philosophie, avec Platon, a mis un terme. Et puis survient cet événement de la mort de Dieu, dont l'être humain ne semble pas avoir perçu l'annonce, et, avec cet événement, le retour du tragique. Si cette mort de Dieu a pu apparaître aux yeux de Nietzsche comme une victoire, c'est parce qu'il y a vu l'occasion d'une renaissance, de la naissance d'un homme nouveau car enfin libéré de ses chaînes. Pour que puisse naître cet homme nouveau, n'était-il pas suffisant de briser les chaînes dont l'histoire l'avait recouvert ? La mort de Dieu venait à peine de libérer l'homme que déjà il se trouvait enchaîné de nouveau : la mort de Dieu fut, dans ce contexte, un acte absolument inutile.

La philosophie après Nietzsche est, à travers ses grandes figures, acceptation, consentement à la mort de Dieu mais je ne vois aucune philosophie athée qui a été en mesure d'assumer cet événement et d'en tirer les conclusions nécessaires. Depuis le mécanisme de Descartes, aucun philosophe, à l'exception de Leibniz et de Nietzsche, n'a remis en cause ce principe sacré selon lequel la métaphysique est la philosophie des causes ; on comprend pourquoi, selon Schopenhauer, la métaphysique se devait d'être athéiste car il aurait fallu admettre que Dieu soit cause du monde et de l'homme. C'est la Science, comme philosophie naturelle, qui est philosophie des causes et certainement pas la métaphysique. La mort de Dieu, dans ce contexte, devient synonyme de notre contingence puisqu'elle fait disparaître la cause. Dieu est mort ! Chez Nietzsche, ce n'est pas une revendication mais un simple constat : Nietzsche nous apprend la mort de Dieu mais aucune nécrologie n'accompagne cette annonce : qui est mort ? Si l'on m'apprend que tel voisin est décédé, je sais de qui on parle ; de même si on m'annonce que telle personne de mon village, que je ne connaissais pas, est décédée, il me suffit de lire l'avis nécrologique pour savoir de qui il s'agit : il était le père ou le frère de tel autre que je connais. Dieu est mort et c'est un événement universellement européen : il est inutile d'en dire davantage puisque tout européen sait de qui il s'agit. Vous me dites que Dieu est mort mais de qui parlez-vous précisément ? Du Dieu unique ? J'ignorais qu'un tel Dieu puisse exister, j'ignorais que mon voisin et moi-même, nous avions le même Dieu, que ce Dieu unique était le même pour chacun d'entre nous, que nous en avions tous la même image, j'ignorais que Dieu était à ce point lointain qu'il était hors de portée de nos relations

singulières, de nos petites histoires toutes personnelles, j'ignorais que ce Dieu n'était pas le mien.

L'insensé m'apporte un élément de réponse en pénétrant dans les églises, en y déclamant « Requiem aeternam deo ». Ainsi ce Dieu dont Nietzsche annonce la mort, c'est le Dieu de nos églises : le Dieu prêché, celui des textes et de la propagande, celui qui fait plier les genoux, celui dont la puissance se cache derrière tant de rites, ce Dieu cousu de dogmes, celui des Evangiles et de toutes une tradition qui les a dépouillés de l'essentiel, ce Dieu auquel je suis tant redevable, ce Dieu qui, à l'envi, me lave de mes péchés,...Bref ce Dieu auquel je ne crois pas, ce Dieu qui n'a rien de commun avec le mien, ce Dieu qui, pour moi, ne saurait être mort puisque, selon moi, il n'a jamais existé. Quel est mon Dieu ? Ce n'est pas le lieu d'en parler : tout ce que je peux en dire pour l'instant, c'est qu'il n'est pas celui-là ! Et que c'est parce qu'il n'est pas celui-là, que je peux sereinement envisager l'être humain d'une manière tout à fait autre. L'être humain qui est toujours en-devenir peut prendre la figure du Surhomme conçu par Nietzsche, un être-en-devenir comme volonté de puissance, un être libéré de tous les nihilismes ; et de cet être-en-devenir, la mort de Dieu n'est pas condition nécessaire, comme si l'homme ne pouvait être pensé, eu égard à ce qu'il se donne à être, qu'à la condition qu'il soit un homme sans Dieu. C'est d'autant plus absurde que Dieu fait partie du devenir de l'homme, non pas comme une condition nécessaire de ce devenir, ni même comme un guide spirituel et moral, mais bien comme ligne de fuite, champ de possibilités qui ne conditionne absolument pas le devenir mais élargit l'horizon de ses possibilités.

Faut-il en déduire que l'être humain peut se réaliser dans sa singularité en dehors de toute croyance en la divinité ? Certainement ! Dieu est pure gratuité et, bien qu'il fasse partie de notre devenir sans nécessité, son exclusion ne nous appauvrit absolument pas mais elle prive notre devenir de s'enrichir de possibilités que lui seul peut nous offrir. Ces possibilités dépendent bien évidemment de notre propre devenir singulier ; cela ne signifie pas qu'il existe autant de Dieu que de singularités qui deviennent mais seulement que Dieu, lui-même en devenir, bénéficie, comme nous tous d'ailleurs, d'une liberté agissante. Dieu n'est rien d'une image morte sur laquelle nous devrions calquer nos existences, un exemple à imiter ; de la même manière il n'appartient pas à Dieu de calquer, providentiellement, ses propres actions sur l'objet de nos prières ou de nos lamentations. En outre il ne revient certainement pas à Dieu

d'apporter à nos questions existentielles des réponses attendues. La relation à Dieu est une relation librement consentie de part et d'autre : rien qui s'apparente à une nécessité.

On peut tout aussi bien considérer que la mort de Dieu, telle que l'envisage Nietzsche, est, bien plus la mort d'une image, d'une conception du divin véhiculée par l'église, que la mort de Dieu lui-même. En dehors des témoignages qui lui sont rendus et auxquels nous prêtons la valeur qui convient, nous ne savons rien de Dieu que ce qu'en disent, avec l'approbation des maîtres ecclésiastiques, les théologiens qui de succèdent, toujours soumis à la crainte de la réprobation : il n'est sur Dieu que des discours ménagés. « L'alchimie du diable » pourrait tout aussi bien être celle de Dieu lui-même car, de l'un à l'autre, je n'y vois guère de différence dès lors qu'on les a, tous deux, chargés d'être tyrans ; l'histoire nous enseigne que, au nom du bien, on a commis bien trop de mal : on a fait de Dieu la justification d'ainsi agir mais, à évoquer Satan plutôt que Dieu, on n'aurait pas fait pire. J'en viens à penser que Dieu est mort autant de fois que, en son nom, on a ôté la vie à tout qui s'accordait de penser autrement.

Il y a une affirmation kantienne en vertu de laquelle seul ce qui est expérimentable (susceptible de constituer un objet pour les formes a priori de la sensibilité) peut faire l'objet d'un jugement synthétique a priori (un jugement scientifique, au sens de Kant) et être considéré comme nécessairement vrai. Il en découle un agnosticisme relativement à toute réalité qui ne saurait faire l'objet d'une expérimentation (les noumènes). Aussi toute affirmation qui serait le résultat d'une pure déduction (c'est-à-dire en dehors de la sphère des formes a priori de la sensibilité) jouirait d'une vérité purement hypothétique ; il y a donc des vérités par nécessité et des vérités par hypothèse. On sait que Husserl a taxé l'architecture a priori de la connaissance kantienne de psychologisme. La position kantienne soulève de nombreuses questions : premièrement qu'est-ce qui, dans cette architecture même, serait susceptible de fausser le jugement nécessairement vrai ? Deuxièmement, de quoi parle-t-on exactement quand on s'en réfère à la Raison ? Troisièmement, par rapport à notre problématique de Dieu, Dieu est-il expérimentable ? Enfin la vérité des jugements qui résultent d'une pure déduction sont-ils valablement uniquement hypothétiques ? Ces questions dépassent très largement le cercle restreint de la théorie de la connaissance chez Kant : elles s'adressent à la Science mais également à

toute philosophie singulière qui n'a pu échapper à l'enfermement réducteur de la Raison dans le principe de causalité. On lit bien souvent que la Science a ramené la question du « pourquoi » de la métaphysique à celle du simple « comment » ; le comment appelle un parce que, c'est-à-dire à l'identification d'une cause qui réduit l'objet du comment à un simple effet. Quand Heidegger, dans « Etre et temps », pose la question à partir de l'être singulier du Dasein, c'est parce que le Dasein est l'être « pour lequel il est, en son être, question de son être », ce qui, plus simplement peut se traduire par : « Comment (pourquoi !) se fait-il que je sois, alors que j'aurais pu ne pas être ? » La question posée est celle de la raison de cette existence et non celle de la cause dont elle (l'existence) ne serait que l'effet. La réponse au comment est triviale : j'existe parce que, à un moment précis, mes parents se long livrés à un acte singulier qui, volontairement ou pas, constituait l'unique possibilité de cette existence ; à partir de cet acte singulier, on peut déterminer un enchainement de causes dont l'effet final a été ma propre naissance. Ce n'est pas par hasard que j'ai été, le jour de ma naissance, « jeté dans l'existence » : si l'acte singulier initial a rendu cette naissance seulement probable, toutes les causes qui ont suivi l'ont rendue de plus en plus certaine. Je sais donc comment mais je ne sais pas pourquoi, j'ignore, en principe, le sens que j'aurais dû donner à cette existence qui m'a été offerte sans que je le veuille. La véritable question existentielle est bien celle-là, question à laquelle la Science ne saurait répondre en raison de ses propres postulats et qui, dès lors, pour peu qu'on la considère comme légitime, est du ressort de la philosophie. La question devient donc celle de la capacité de la philosophie à répondre à ce type de question, dès lors que la Science l'a dépossédée de toute aptitude à affirmer une vérité puisque, selon la Science, la philosophie ne saurait formuler que des hypothèses. Ce qui est surprenant, c'est que la modernité, en faisant de la Science l'unique garant de la vérité, n'a suscité, chez la plupart des philosophes, qu'une acceptation tranquille et qu'à la question du pourquoi, ils n'ont trouvé d'autre réponse que « rien », c'est-à-dire la pure contingence du « j'existe sans raison ». Curieusement Nietzsche semble échapper à cette règle quand il fustige tous les philosophes du « la vie n'a aucun sens », autrement dit les philosophes de l'absurde. Telle est certainement la raison qui a poussé Nietzsche à substituer au vouloir-vivre « en vain » de Schopenhauer, un vouloir-être dans le dépassement de soi, la volonté de puissance.

Le Dieu dont Nietzsche rapporte la mort, c'est le Dieu néfaste, le Dieu de l'empêchement : empêchement de l'homme d'être lui-même dans son dépassement et confinement de l'homme dans une situation d'asservissement, d'auto-négation. Sans en avoir évoqué une seule fois la possibilité, Nietzsche n'a, pour autant, jamais récusé la possibilité d'un Dieu inutile : non pas de trop mais seulement sans nécessité. Au nom de quoi aurait-il pu le faire dès lors qu'un tel Dieu ne saurait constituer le moindre frein ou le moindre détournement au devenir de l'homme ? On a trop souvent considéré Nietzsche comme le philosophe de l'antivaleur, abusé sans doute par le titre même de « Par-delà bien et mal ». Que l'on s'en remette au célèbre « chemin de Nietzsche », le texte « Les vieilles et les nouvelles tables » que l'on trouve dans la troisième partie de « Ainsi parlait Zarathoustra » : une fois brisées les anciennes tables (de la loi), il faut inventer de nouvelles tables, c'est-à-dire de nouvelles valeurs. Nietzsche ne songeait nullement à un nouveau Dieu mais bien à de nouvelles valeurs capables de guider un homme en devenir dans le dépassement de soi vers le Surhomme : un Dieu sans nécessité serait-il incompatible avec de telles valeurs dont il ne serait pas la source, sur le mode de l'imposition mais qui pourraient être également les siennes ?

CHAPITRE III

SORTIR DU COGITO

Avec « Humain trop humain » (1878) est, irrévocablement, consommée la rupture de Nietzsche avec son passé : Schopenhauer, Wagner, son enseignement de la philologie à Bâle. Nietzsche aurait-il, comme Rimbaud, six ans plus tôt, décidé de « s'encrapuler », de quitter les chemins tranquilles pour marcher dans l'ornière ? Rien de tout cela ! Mais un dégoût, un sentiment d'impuissance aussi, que lui ont inspiré les répétitions de Parsifal à Bayreuth : « Wagner, dira Nietzsche, est devenu pieux ! » Et c'est avec une profonde colère que le musicien accueillera ce volte-face de son ancien ami, au point d'entrer dans une rage, qu'il ne peut maîtriser, à chacune des évocations de l'intempestif : à Bayreuth Lou Salomé en a fait l'expérience. « Humain trop humain », c'est la naissance de Nietzsche, au plus loin du pessimisme romantique de Wagner et de Schopenhauer : dans « Ecce Homo » en 1888, Nietzsche, commentant la troisième inactuelle (« Schopenhauer éducateur ») confie qu'en chacune des occurrences du nom de Schopenhauer, celui-ci doit être remplacé par son propre nom. Nietzsche s'est trompé et il le reconnaît, notamment dans la préface (« ») de l'édition 1886 de « La naissance de la tragédie » ; mais ne s'est-il pas aussi trompé en rédigeant « Humain trop humain » et en le dédiant à Voltaire, à l'approche du centième anniversaire de sa mort ?

La deuxième édition en 1886 de « Humain trop humain » comprend deux volumes : le premier reprend les 638 aphorismes du texte initial mais la dédicace et le texte original de Descartes ont été enlevés ; en outre une préface décomposée en huit textes et un poème « Entre amis » ont été ajoutés. Le second volume se compose des 408 aphorismes « Opinions et sentences mêlées » (première parution en 1879) et des 350 aphorismes de « Le voyageur et son ombre » (première parution en 1880). Si l'influence de son nouvel ami Paul Rée est indéniable dans la première édition, de toute évidence, suite à leur rupture en 1882 et comme il l'avait déjà fait dans sa « Généalogie de la morale », Nietzsche entend bien prendre ses distances avec son ancien ami. L'influence exercée par Paul Rée sur « Le voyageur et son ombre » s'inscrit jusque dans la forme : des 350 aphorismes, nombreux sont ceux qui prennent la forme et maximes

ou sentences (on sait que Paul Rée ne se séparait jamais des «Réflexions ou sentences et maximes morales» de La Rochefoucauld). En témoigne l'aphorisme 37 de *Humain trop humain* » :

« Qu'est-ce, après tout, que le principe auquel est arrivé un des penseurs les plus hardis et les plus froids, l'auteur du livre Sur l'origine des sentiments moraux, grâce à ses analyses incisives et décisives de la conduite humaine? « L'homme moral, dit-il, n'est pas plus proche du monde intelligible (métaphysique) que l'homme physique. » Cette proposition, née avec sa dureté et son tranchant sous le coup de marteau de la science historique, pourra peut-être enfin, dans un avenir quelconque, être la hache qui sera mise à la racine du « besoin métaphysique » de l'homme, — si c'est plutôt pour le bien que pour la malédiction du bien-être général, qui pourrait le dire ? Mais en tout cas elle reste une proposition de la plus grave conséquence, féconde et terrible à la fois, regardant le monde avec ce double visage qu'ont toutes les grandes sciences. »

Ayant rompu avec le cercle des romantiques de Bayreuth, et se liant d'amitié avec Paul Rée, Nietzsche adopte de celui-ci la posture « empiriste » : priorité est accordée aux faits et Nietzsche développe une remarquable aptitude à l'observation. Mais Nietzsche n'est pas Rée e, comme le souligne Lou Salomé dans son journal de Tautenburg (août 1882), ce qui différencie Rée de Nietzsche, c'est sa sincère indifférence à l'égard des choses et de lui-même, de sorte que jamais sa perception n'est troublée par des passions ou des élans d'instinct. Chez Nietzsche au contraire, la quête de vérité est passionnelle, le cœur se loge en sa pensée de telle sorte que de la souffrance et de la méditation qu'elle lui inspire jaillit un homme toujours renouvelé. Nietzsche, nous dit encore Lou Salomé dans son journal, adopte vis-à-vis de la connaissance une attitude comparable à celle du croyant envers sa religion : la quête de Nietzsche, doit-il le démentir, est de nature fondamentalement religieuse, tout au contraire d'un Rée malade sa propre origine et de son appartenance.

C'est sans doute abusivement que Lou Salomé a qualifié cette période de transition nietzschéenne de « positivisme » ; l'affirmation est d'autant plus hasardeuse que Nietzsche, en guise de préface à « *Humain trop humain* » (1^{ère} édition de 1878), traduit et fait sien, à cette époque, un passage du « *Discours de la méthode* » de Descartes.

« Pendant un certain temps, j'ai examiné les différentes occupations auxquelles les hommes s'adonnent dans ce monde, et j'ai essayé de choisir la meilleure. Mais il est inutile de raconter ici quelles sont les pensées qui me vinrent alors : qu'il me suffise de dire que, pour ma part, rien ne me parut meilleur que l'accomplissement rigoureux de mon dessein, à savoir : employer tout le temps de ma vie à développer ma raison et à rechercher les traces de la vérité ainsi que je me l'étais proposé. Car les fruits que j'ai déjà goûtés dans cette voie étaient tels qu'à mon jugement, dans cette vie, rien ne peut être trouvé de plus agréable et de plus innocent ; depuis que je me suis aidé de cette sorte de méditation, chaque jour me fit découvrir quelque chose de nouveau qui avait quelque importance et n'était point généralement connu. C'est alors que mon âme devint si pleine de joie que nulle autre chose ne pouvait lui importer. »

(Descartes, « Discours de la méthode », partie III)

Certes dans « Ecce Homo », 10 ans plus tard, Nietzsche écrit :

« Humain, trop humain est le monument commémoratif d'une crise. Je l'ai intitulé : un livre pour les esprits libres, et presque chacune de ses phrases exprime une victoire ; en l'écrivant je me suis débarrassé de tout ce qu'il y avait en moi d'étranger à ma vraie nature. Tout idéalisme m'est étranger. Le titre de mon livre veut dire ceci : « Là où vous voyez des choses idéales, moi je vois — des choses humaines, hélas ! Trop humaines ! » — Je connais mieux l'homme. — Un « esprit libre » ne signifie pas autre chose qu'un esprit affranchi, un esprit qui a repris possession de soi-même. Le ton, l'allure apparaissent complètement changés : ou trouvera ce livre sage, posé, parfois dur et ironique. On dirait qu'un certain « intellectualisme » au goût aristocratique s'efforce constamment de dominer un courant de passion qui gronde par en dessous. »

Nietzsche admet que « Humain trop humain » présente une tendance à l'intellectualisme aristocratique qui semble vouloir dominer les passions qui, par-dessous, se laissent entendre. Cependant le propos, parce qu'il est tardif, ne suffit pas à tempérer l'influence que Descartes aurait pu, à cette époque, exercer sur l'évolution de la pensée de Nietzsche. Ce que salue Nietzsche en reprenant ce texte ce texte et qu'il partage à cette époque, c'est une recherche de la vérité à laquelle se voue Descartes sans ménagement : qu'il lui ait fallu, pour atteindre son objectif, développer sa raison, s'agissant de Descartes, on ne saurait en douter. Mais s'agissant de Nietzsche ? La pensée de Nietzsche, à cette époque en tout cas, se

veut expérimentale : il s'en tient aux faits tels qu'il les perçoit et les observe. La vérité des choses se donne à même leur perception sans qu'il faille y ajouter les artifices de la représentation et des catégories de l'entendement. A de nombreuses reprises Nietzsche reviendra, pour le contester, sur le principe de causalité qui, trop souvent, confond la cause et l'effet (voir « Le crépuscule des idoles », « Des quatre grandes erreurs »). De même, déjà à cette époque, Nietzsche, et cela paraît de multiples reprises dans « Humain trop humain », a rejeté de la métaphysique ses notions de « chose en soi », de « cause première », de « vérités absolues et éternelles ». La vérité que cherche Nietzsche ne vient certainement pas d'un au-delà pour se livrer à nous dans une illumination augustinienne, pas plus qu'elle n'émane d'une pensée animée ou agitée par un « je » qui en serait la cause : comme le répétera après lui Heidegger, ce sont les pensées qui viennent à nous depuis les choses elles-mêmes. A ces divergences essentielles avec Descartes s'ajoute le refus catégorique de tout dualisme : la pensée est une élévation du corps mû par la seule volonté qui l'habite et il serait vain de chercher à ce mouvement une cause extérieure. Cette volonté elle-même n'est que l'expression d'une aspiration, sans en être la cause, son expression la plus adéquate quant à cette volonté est associée la puissance, non comme son objet propre mais uniquement ce vers quoi elle tend.

Si dans sa forme, comme Nietzsche le dit lui-même, le texte est intellectualisant, sous la forme grondent la passion et déjà la véhémence. Mais « Humain trop humain », comme en témoigne la dédicace à Voltaire, est avant le livre d'un esprit libre qui s'adresse à des esprits libres qui seuls peuvent le comprendre. L'esprit libre, que Nietzsche développera particulièrement dans la préface de l'édition de 1886, s'oppose au « libre-arbitre » dont se fait valoir le christianisme : c'est cette liberté de choix (un thème sur lequel reviendra largement Foucault dans « La volonté de savoir ») qui permet de rendre compte de la responsabilité dans la faute et justifie qu'elle doive être expiée. Or, récusant la morale et se situant déjà lui-même « Par de-là bien et mal », Nietzsche ne peut se résoudre à cette aliénation de l'homme par la religion et ses expressions morales. Avant de revenir sur la façon dont Nietzsche traite du Cogito cartésien, nous allons, dans un premier temps, nous intéresser à travers des textes empruntés au « Zarathoustra » au traitement que, en ces textes, Nietzsche, par la bouche de Zarathoustra, traite de la raison.

AVANT LE LEVER DU SOLEIL

Au livre III de « Ainsi parlait Zarathoustra ».

« Ô ciel au-dessus de moi, ciel clair, ciel profond ! Abîme de lumière ! En te contemplant je frissonne de désir divin.

Me jeter à ta hauteur — c'est là ma profondeur ! M'abriter sous ta pureté, — c'est là mon innocence !

Le dieu est voilé par sa beauté : c'est ainsi que tu caches tes étoiles. Tu ne parles point : c'est ainsi que tu m'annonces ta sagesse.

Aujourd'hui tu t'es levé pour moi, muet sur les mers écumantes ; ton amour et ta pudeur se révèlent à mon âme écumante.

Tu es venu à moi, beau et voilé de ta beauté, tu me parles sans paroles, te révélant par ta sagesse :

Ô que n'ai-je deviné toutes les pudeurs de ton âme ! Tu es venu à moi, avant le soleil, à moi qui suis le plus solitaire.

Nous sommes amis depuis toujours : notre tristesse, notre épouvante et notre profondeur nous sont communes ; le soleil même nous est commun.

Nous ne nous parlons pas parce que nous savons trop de choses : — nous nous taisons et, par des sourires, nous nous communiquons notre savoir.

N'es-tu pas la lumière jaillie de mon foyer ? N'es-tu pas l'âme-sœur de mon intelligence ? »

Voici un premier passage que, s'il n'était signé de la main de Nietzsche, on pourrait tout aussi bien attribuer à Hölderlin. On y retrouve en effet des passages qui font penser à « Retour » : le ciel profond tout d'abord, bien plus haut que les nuées, où domine la Clarté comme dans un « puits

de lumière ». Le divin est également présent dans le désir dont frissonne Zarathoustra, un divin qui cependant demeure voilé par la lueur de sa propre beauté. Le prophète voudrait se jeter à sa hauteur car le ciel profond, si haut soit-il, est un abîme et il voudrait aussi pouvoir s'abriter de sa pureté de sorte qu'elle soit aussi la sienne. Car Zarathoustra et le ciel, qui s'offre à lui dans la pudeur de son amour, sont des amis de toujours : ils partagent un même soleil, une même profondeur, une même tristesse quelquefois et même une semblable épouvante. Parce qu'ils partagent une même intelligence du monde, c'est par des sourires qu'ils échangent leurs savoirs : comme les vieux amants, ils n'ont pas besoin des mots, ils se parlent dans le silence. Mais cette lumière du plus profond et du plus Haut, c'est aussi celle qui jaillit de son foyer : avant que vienne le jour, dans cette nuit finissante, ce sont les Célestes qui viennent à la rencontre des Anges de la maison dont ils partagent une même lumière. C'est Zarathoustra solitaire qui s'ouvre au ciel profond avant que le surprenne l'amitié du soleil avec lequel il aime tant converser (voir « Le signe »).

J'étais sur ce bateau, fuyant la Vache Sacrée ; j'y ai vu ton silence et failli le briser. Je marchais dans tes pas, rêvant de solitude, mais te voyant plus seul que la mer sous nos pieds, plus triste que cette pierre où tu t'es reposé, j'ai voulu renoncer, auprès des miens rentrer. Lisais-tu en mes pensées que s'ouvrit ton oreille et que sur l'équipage ton regard s'est posé. Et puis vint cette énigme, vision d'un serpent noir dans une gorge enfoncé qu'un berger de ses dents parvint à maîtriser en tranchant la tête qui pensait l'étouffer. Sur ce bateau pourtant une autre énigme, au départ, fut glissée : une énigme pour des oiseaux de proie. Penses-tu qu'un goéland a faim de te résoudre ? Car il n'est sur la mer ni aigle ni rocher, pas de falaise où tu peux t'accrocher. Et pas de pin non plus qui, au fond de l'abîme, a crainte de s'échouer. Dans la mer rien ne tombe car tout y est léger, léger comme une lumière par les flots arrêtée. Du soleil un rayon jamais n'y est entré. Qui pourrait te résoudre quand sur la rive les aigles sont restés ? Car tu es cette énigme qu'aucun oiseau de proie n'est jusqu'ici parvenu à résoudre.

« Il te faudra des ailes si tu veux te sauver » te disait l'Enchanteur sur ton destin penché. As-tu besoin de plumes pour la nuit t'envoler et, dans le fond du ciel, caresser des étoiles, t'enivrer de lumière, te faire abri de la pureté du ciel quand il est sans nuages. Zarathoustra est une énigme : qui

cherche à le résoudre devra sans ailes survoler l'abîme et s'emparer des profondeurs du ciel.

Ils disent qu'en tout cela il n'est rien à penser et ceux-là n'ont pas tort s'il s'agit de compter, faire la somme des offenses à ces principes que la Raison a consacrés. Or l'esprit de sérieux n'a rien à mériter qu'une idiosyncrasie de sa rigidité : il faut au philosophe un soupçon de folie, un peu de légèreté, un brin de poésie s'il ne veut pas que ses mots, quand ils auront du serpent tout le noir absorbé, lui restent dans la gorge et finissent par l'étouffer.

Laissant derrière moi trop de bavardages, j'étais bien décidé à rejoindre, là-haut dans la solitude, mon amie Argiope ; tandis que marchais lourdement sur le flanc de mon salut, ma patience a rencontré la tienne : « je suis un oublié, m'as-tu dit, et dans mon crâne ne résonne que le vent : qu'aurais-je encore à dire ? » Nietzsche est mort depuis longtemps, trop longtemps : dans son tombeau, à ses côtés, git ta parole. Mais, alors qu'il nous quittait, Nietzsche nous a pourtant laissé de nombreuses énigmes : de toutes Zarathoustra n'est-il pas la plus grande, une énigme pour les oiseaux de proie ? Nietzsche était un labyrinthe au propos malicieux : derrière ses mots se cachent tant de choses qu'il nous faut encore découvrir car Nietzsche, lui-même, est une énigme. Il prétendait naître posthume : peut-être le temps est-il venu ! Il faudra bien, car c'est l'homme qui l'exige en sa détresse, que bientôt il nous revienne et qu'à son retour il te rende cette parole qui est morte avec lui. Peu importe qu'il nous revienne en sa personne ou celle d'un autre : après tout les morts n'ont plus de visage ! Demain peut-être...

« Nous avons tout appris ensemble ; ensemble nous avons appris à nous élever au-dessus de nous, vers nous-mêmes et à avoir des sourires sans nuages : — sans nuages, souriant avec des yeux clairs, à travers des lointains immenses, quand, au-dessous de nous bouillonnent, comme la pluie, la contrainte et le but et la faute.

Et quand je marchais seul, de quoi mon âme avait-elle faim dans les nuits et sur les sentiers de l'erreur ? Et quand je gravissais les montagnes qui cherchais-je sur les sommets, si ce n'est toi ?

Et tous mes voyages et toutes mes ascensions : qu'était-ce sinon un besoin et un expédient pour le malhabile ? — toute ma volonté n'a pas d'autre but que celui de prendre son vol, de voler dans le ciel !

Et qu'est-ce que je haïssais plus que les nuages qui passent et tout ce qui te ternit ? Je haïssais même ma propre haine puisqu'elle te ternissait !

J'en veux aux nuages qui passent, ces chats sauvages qui rampent : ils nous prennent à tous deux ce que nous avons en commun, — l'immense et infinie affirmation des choses.

Nous en voulons à ces médiateurs et à ces mêleurs, les nuages qui passent : à ces êtres mixtes et indécis, qui ne savent ni bénir ni maudire du fond du cœur.

Je préfère me cacher dans le tonneau sans voir le ciel ou m'enfouir dans l'abîme, que de te voir toi, ciel de lumière, terni par les nuages qui passent ! »

Voici que le jour se lève et c'est un jour d'automne, un jour de chats sauvages et de nuages « mêleurs » : passent les médiateurs qui ont réponse à tout mais ne peuvent rien en croire. Le voudraient-ils, ces ânes de Buridan ? Ils sont trop indécis ! Et comment pourraient-ils bénir ou maudire s'ils n'ont pas de cœur ? Car il faut du cœur à la pensée ! Ce sont des animaux de proie qui rampent pour ne pas être vus et d'un seul bond, comme les éclairs meurtriers, ils se jettent sur notre affirmation, l'affirmation de l'Etre et de l'Esprit qui de toute chose en exprime l'immensité. Si je maudis les nuages, devrais-je me maudire moi-même si, les haïssant, je te ternis, comme cette nuit où, fuyant la Vache Sacrée, j'ai, de ma pensée seulement, porter offense à mes amis ? Aussi, quand ils passent devant toi, ces chatons de malheur, je voudrais, comme une autruche, me cacher la tête, me réfugier, comme le chien philosophe, au fond d'un tonneau plutôt que te voir, un instant seulement, assombri par ces fauteurs de trouble. Je voudrais que demeure à jamais cet instant d'une profondeur inouïe, ce petit bout d'éternité comme disait le « Clio » du poète ; mais voici que le jour déjà efface la nuit, que s'éteignent les étoiles pour que, le jour venant, il n'en demeure qu'une seule : je hais tous ces soleils quand ils s'infiltrèrent à travers les nuages, quand leur bonté immense est filtrée, puis retenue, par ces mêle-tout qui répugnent à toute

lumière car ils se croient savants. Et voici que s'oublie, noyé dans les vapeurs, ce que nous savons, toi et moi, de la grandeur des hommes.

« Et souvent j'ai eu envie de les fixer avec des éclairs dorés, et, pareil au tonnerre, de battre la timbale sur leur ventre de chaudron : — — timbalier en colère, puisqu'ils me dérobent ton affirmation, ciel pur au-dessus de moi ! Ciel clair ! Abîme de lumière ! — puisqu'ils te dérobent mon affirmation !

Car je préfère le bruit et le tonnerre et les outrages du mauvais temps, à ce repos de chats, circonspect et hésitant ; et, parmi les hommes eux aussi, ce sont ces êtres mixtes et indécis marchant à pas de loups, ces nuages qui passent, doutant et hésitant que je hais le plus. »

Si souvent, Zarathoustra, t'est venue l'idée de battre leur « ventre de chaudron », c'est que tu préfères encore le vacarme de la pluie sur les toits à leur repos de chats faussement silencieux : ne sont-ils pas ce calme apparent dont s'annoncent les tempêtes ? Il est en effet des silences d'une telle lourdeur qu'on voudrait les briser, au risque même de dire n'importe quoi, de se tromper parfois, de se faire timbalier frappant sur des chaudrons vides car ce sont ceux-là qui, toujours, font le plus de bruit.

Mais prends garde, Zarathoustra ! Si le silence des oiseaux souvent annonce l'orage, il y a des tambours qui, quand ils sont frappés, annoncent bien pire encore. Sur le champ de bataille, c'est au son du tambour que s'avancent les guerriers, toutes armes devant et la mort sur les lèvres. Ce sont les soldats embusqués qui n'ont pas besoin de tambour et ceux qui, sur le champ, demeurent quand tous les autres avancent. Quand frappe le timbalier, les nuages prennent-ils la fuite ? Leurs oreilles sont trop grandes et toutes choses s'y confondent : le bruit du tambour qui vient de par-dessous et celui du tonnerre qui gronde par-dessus. Il n'est de pire sourd que celui qui ne veut rien entendre : pareils sont les nuages et tous ces importuns qui brisent de vaines paroles le repos que souvent on peine à s'accorder. Et quand le chat s'est endormi, les souris, qui deviennent téméraires, se mettent à faire des rondes et s'amuser sans crainte : elles ont tort cependant car jamais un chat ne s'endort sur ses oreilles. Comprends-moi bien, Zarathoustra ! Quand un nuage te brise la vue, il te faut sauter par-dessus, comme l'animal curieux saute par-dessus

la clôture pour se donner de l'espace ou simplement de l'air : c'est là ce qu'un récent philosophe (Jean-Luc Nancy) nommait « décloison ».

« Et « qui ne sait bénir doit apprendre à maudire ! » — ce clair enseignement m'est tombé d'un ciel clair, cette étoile brille à mon ciel, même dans les nuits noires.

Mais moi je bénis et j'affirme toujours, pourvu que tu sois autour de moi, ciel clair, abîme de lumière ! — c'est alors que je porte dans tous les abîmes ma bienfaisante affirmation.

Je suis devenu celui qui bénit et qui affirme : et j'ai longtemps lutté pour cela ; je fus un lutteur, afin d'avoir un jour les mains libres pour bénir.

Ceci cependant est ma bénédiction : être au-dessus de chaque chose comme son propre ciel, son toit arrondi, sa cloche d'azur et son éternelle quiétude : et bienheureux celui qui bénit ainsi !

Car toutes les choses sont baptisées à la source de l'éternité, par-delà le bien et le mal ; mais le bien et le mal ne sont eux-mêmes que des ombres fugitives, d'humides afflications et des nuages passagers. »

Au-dessous de nous bouillonnent, comme la pluie, la contrainte et le but et la faute : tels sont les nuages qui voudraient briser notre affirmation. Se croire prédestiné à un but conduit s'enchaîner à lui, à en définir les causes premières et finales, à se bercer des illusions de la métaphysique. Car il n'y a d'autre but que celui qu'on se donne librement : les buts, auxquels on s'abandonne par dévotion relèvent de l'esprit de sérieux et, au mépris de toute symbolique, à une idiosyncrasie empirique de la réalité, ainsi que l'affirme Sartre dans « L'être et le néant ».

L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère désirable », de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effet, le pain est désirable, par exemple, parce qu'il faut vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il est nourrissant. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques

des choses par leur idiosyncrasie empirique ; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom ; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être à l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche ; il se fait tel qu'il soit attendu par des tâches placées sur sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences. La psychanalyse existentielle va lui découvrir le but réel

(Jean-Paul Sartre, « L'être et le néant », page 674)

« L'homme est une passion inutile » nous dit encore Sartre quelques pages plus loin : passion de réaliser l'Ens causa sui » mais inutile cependant car un tel être, qui serait à la fois en-soi et pour-soi, est irréalisable. Aussi est-il vain de nous penser arraisonnés à un but décidé d'avance car un tel but est illusoire et surtout contraignant. Mais il est aliénant aussi car il nous détourne de tous nos possibles et de la liberté qui leur inhérente. Et ces buts, auxquels nous pensons être assignés, bouillonnent comme la pluie battante, c'est que sans cesse ils nous mobilisent entièrement en vue de fins illusoires : mobilisation de la pensée, du vouloir, de l'action et des passions aussi que l'on détourne en vue de ces fins.

*« En vérité, c'est une bénédiction et non une malédiction que d'enseigner :
« Sur toutes choses, se trouve le ciel hasard, le ciel innocence, le ciel à peu près, le ciel pétulance. »*

« Par hasard » — c'est là la plus vieille noblesse du monde, je l'ai rendue à toutes les choses, je les ai délivrées de la servitude du but.

Cette liberté et cette sérénité célestes, je les ai placées comme des cloches d'azur sur toutes les choses, lorsque j'ai enseigné qu'au-dessus d'elles, et par elles, aucune « volonté éternelle » — n'affirmait sa volonté.

« Par hasard » ou la délivrance des servitudes du but : pas de but en effet puisque nous sommes le résultat d'un coup de dés. Aucune Raison initiale, même suffisante (Leibniz), ne préside à notre destinée : nous sommes

libres, absolument libres de nous choisir, et ne pas choisir en laissant le cours des choses décider à notre place, c'est encore choir et le faire librement : qui prétend échapper à cette liberté essentielle, nous dit Sartre, est de mauvaise foi : on n'«échappe pas à son destin d'être libre. Or voilà précisément ce dont voudraient nous priver les nuages, ces « mêleurs » qui, parce qu'ils se prétendent savants de l'homme, connaissent, et par avance, ce vers quoi il nous faut aller. « Cette liberté et cette sérénité, nous dit Zarathoustra, je les ai placées (...) sur toutes les choses » : cette liberté et cette sérénité, qu'enseignent un ciel clair et vide de toute volonté supérieure, sont vraies de toutes choses et pas seulement des hommes. Une liberté et une sagesse (car la sérénité, nous dit Heidegger, est une sagesse malicieuse) se nicheraient donc en tout étant : libre et serein le chêne qui se dresse devant moi, libre et serein l'écureuil qui s'y arrête, libre et serein le sol où le chêne puise la nourriture de sa sève, libre et serein « Le chemin de campagne » qui les salue au passage, libres et sereines les pierres dont le chemin fut pavé ? Un abus de langage ou, au mieux, une métaphore : les choses qui nous entourent n'auraient de liberté et de sérénité, voire de raison, que celles dont, suppliciant les mots, on les recouvre. Ne savent-ils pas, ceux qui ainsi en doutent, que du hasard on peut se faire un allié et un ami encore : quand le dé est retombé, pour que s'effacent tous les hasards, il suffit d'en sacrer le nombre.

« Je suis Zarathoustra, l'impie : je fais bouillir dans ma marmite tout ce qui est hasard. Et ce n'est que lorsque c'est cuit à point que je lui souhaite la bienvenue comme ma nourriture.

Et en vérité, maint hasard s'est approché de moi en maître : mais ma volonté lui parla d'une façon plus dominatrice encore, — et aussitôt il se mettait à genoux devant moi en suppliant —

— me suppliant de lui donner asile et accueil cordial, et me parlant d'une manière flatteuse : « Vois donc, Zarathoustra, il n'y a qu'un ami pour venir ainsi chez un ami ! » »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III)

Au propos de Mallarmé (« Jamais un coup de dé n'effacera le hasard »), Zarathoustra oppose une attitude affirmative et optimiste qui tranche singulièrement avec ce qu'enseigne Schopenhauer.

On comprend à quel problème j'osai désormais m'attaquer dans ce livre ?... Combien je regrette maintenant de n'avoir pas eu le courage (ou l'immodestie) d'employer, pour des idées aussi personnelles et audacieuses, un langage personnel, — d'avoir péniblement cherché à exprimer, à l'aide de formules kantiennes et schopenhaueriennes, des opinions nouvelles et insolites qui étaient radicalement opposées à l'esprit comme au sentiment de Kant et de Schopenhauer ? Que pensait Schopenhauer de la tragédie ? « Ce qui donne au tragique un essor particulier vers le sublime — dit-il (Monde comme Volonté et comme Représentation, II, 495), — c'est la révélation de cette pensée, que le monde, la vie, ne peut nous satisfaire complètement, et par conséquent n'est pas digne que nous lui soyons attachés : c'est en cela que consiste l'esprit tragique, — il nous amène ainsi à la résignation. » Oh ! Quel autre langage me tenait Dionysos ! Oh ! Comme ce « résignationisme » était alors loin de moi !

(Nietzsche, « Naissance de la tragédie », « Essai d'autocritique, préface de 1886, n° 6)

L'esprit tragique qui accueille et fait sien chacun des événements dont se tisse notre vie (Amor Fati !) nous invite, au contraire du pessimisme résigné, à une affirmation joyeuse : il faut savoir aimer la souffrance, nous dit Nietzsche, non pour elle-même, ce qui ferait une fin, mais comme un moyen, un indicateur de santé, un appel à la résilience et à la lutte en vue d'un bien plus grand. Nous devons, pour nous élever par-dessus nous-mêmes jusqu'au Surhumain, nous situer « Par-delà bien et mal » et, ajouterai-je, par-delà l'opposition dans laquelle nous avons coutume de les enfermer : ce qui est mal n'est, le plus souvent, qu'un défaut de bien, ainsi qu'au malade manque la santé, au prisonnier la liberté,... Cela ne signifie évidemment pas qu'il faille, comme c'est le cas de l'idéal ascétique, rechercher la souffrance pour elle-même : dans cet idéal ne s'affirme qu'une volonté de néant. Ce qu'il nous faut aimer avant tout, c'est la vie en tout ce qu'elle nous offre : tel est le sens de « Prière à la vie » rédigé par Lou Salomé en 1882 (à Tautenburg où elle séjournait en

compagnie de Nietzsche) et dont le philosophe a, par la suite, assuré l'orchestration.

*« Certes, comme on aime un ami
Je t'aime, vie énigmatique –
Que tu m'aies fait exulter ou pleurer,
Que tu m'aies apporté bonheur ou souffrance.*

*Je t'aime avec toute ta cruauté,
Et si tu dois m'anéantir,
Je m'arracherai de tes bras
Comme on s'arrache au sein d'un ami.*

*De toutes mes forces je t'étreins!
Que tes flammes me dévorent,
Dans le feu du combat permets-moi
De sonder plus loin ton mystère.*

*Être, penser durant des millénaires!
Enserre-moi dans tes deux bras :
Si tu n'as plus de bonheur à m'offrir –
Eh bien – il te reste tes tourments. »*

Ces mots parlent d'eux-mêmes et je les offenserais en y ajoutant le moindre commentaire. Mais revenons, pour un instant, sur ce hasard qui, parce qu'il fut mal compris, a été présenté comme une blessure narcissique. On dit pourtant que, quelquefois, le hasard « fait bien les choses » : c'est sans doute vrai quand on sait en saisir les opportunités. Mais le hasard est moins aveugle qu'il n'y paraît et c'est sans doute pour cette raison que depuis le début du 20^{ème} siècle (que l'on songe aux travaux de Bachelier) on s'est efforcé de le comprendre pour mieux en anticiper le cours. C'est dans cette perspective que s'est développée la finance stochastique et qu'ont été élaborés des modèles toujours plus subtils de prévision et d'anticipation, avec pour objectif d'en réduire, autant que possible, les conséquences néfastes. Si cette approche stochastique fut remise en cause par les travaux de Mandelbrot (la finance fractale), il faut bien reconnaître que cette nouvelle approche, par son manque de radicalité, s'est montrée infructueuse. C'est alors qu'a cherché à s'imposer la théorie du chaos dont les deux principes de base

(la sensibilité aux causes initiales et l'effet papillon) ont, dans une perspective pourtant déterministe, ruiné toute possibilité d'anticipation, l'effet papillon ne pouvant anticipativement être quantifié. Appliqué au domaine de la finance, son principe est particulièrement simple : ce qui, sur un marché mouvant, se trouve au plus bas ne pourra qu'un jour s'élever et inversement. En langage heideggérien, cela peut se traduire par ces termes : à la dévastation ne peut s'opposer que l'attente. Mais a-t-on bien compris ce que voulait nous dire Heidegger dans cette « Conversation d'un soir » ? Quand le hasard est cuit et qu'on est disposé à le manger, il n'est plus hasard mais seulement nourriture.

« J'ai mis en place de cette volonté, cette pétulance et cette folie, lorsque j'ai enseigné : « Il y a une chose qui sera toujours impossible — c'est d'être raisonnable ! »

Un peu de raison cependant, un grain de sagesse, dispersé d'étoile en étoile, — ce levain est mêlé à toutes choses : c'est à cause de la folie que la sagesse est mêlée à toutes les choses !

Un peu de sagesse est possible ; mais j'ai trouvé dans toutes choses cette certitude bienheureuse : elles préfèrent danser sur les pieds du hasard. »

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pur et haut ! Ceci est maintenant pour moi ta pureté qu'il n'existe pas d'éternelles araignées et de toile d'araignée de la raison : —

— que tu sois un lieu de danse pour les hasards divins, que tu sois une table divine pour le jeu de dés et les joueurs divins ! »

Zarathoustra enseigne qu'il sera toujours impossible « d'être raisonnable » et cependant il nous invite à mettre un peu de raison, un « grain de sagesse » en nos vies car cette sagesse est un levain en toutes choses et c'est parce que s'y mêle un peu de folie qu'elle agit comme telle. Cela peut sembler paradoxal : la raison en toute chose n'y serait sagesse qu'à la condition que s'y ajoute un brin de folie. C'est « Le chemin de campagne » de Heidegger qui nous aide à résoudre cet apparent paradoxe car c'est bien d'une apparence seulement qu'il est question. La Sérénité, nous dit Heidegger, est une Sagesse malicieuse qui, pourrait-on dire, naît de la rencontre de la vieillesse avec l'enfance. Si la Sagesse nous

vient de l'âge c'est que celui, quand il s'avance, nous autorise, tandis qu'on se retourne, à mesurer et apprécier le moindre vécu à sa juste valeur, sans passion ni regret (l'esprit de lourdeur, selon Zarathoustra) ; mais, ajoute aussitôt Heidegger, il y faut un brin de Malice, de dérision en quelque sorte envers soi-même et envers l'importance, quelquefois trop grande, que l'on a pu accorder aux événements. La Malice dont il est ici question est cette innocence propre aux enfants qui portent sur les choses un regard attendri et dénué de toute suspicion. Ainsi vient la Sérénité qui conduit au Simple qui fait la Mêmété des choses, leur communauté par-delà leurs appartenances distinctives.

« Il n'existe pas d'éternelles araignées et de toile d'araignée de la raison » : ces araignées qui tissent, à notre échelle humaine, les toiles de la Raison, ce sont les tarentules, nous rapporte Zarathoustra. Et elles existent assurément et emprisonnent l'Esprit dans les toiles de la Raison qu'on leur confie de tisser. La raison en toute chose n'est pas si mauvaise quand s'y ajoute un brin de folie, de malice : c'est la Raison pure de Kant (contingente et cependant sans tâche) et absolue d'Hegel (sans Autre qui pourrait s'en distinguer) qui déroute et fausse le jugement. Il y a en effet bien des vérités, ces petites vérités dont parlait Foucault et qui, très souvent, sont essentielles, qui échappent à la Raison car la Raison est mauvais juge si elle croit tout embrasser et c'est bien d'une foi qu'il s'agit, d'une métaphysique de la Raison que Kant, pourtant, lui croyait étrangère.

Et, précise Zarathoustra, il n'y a pas d'éternelles vérités » qui seraient inscrites, depuis les origines, dans le grand livre de l'histoire du monde et des hommes : seulement des vérités d'époque, des vérités de situation, des vérités qui aujourd'hui conviennent et seront demain déclinées parce que la vérité est mouvante et toujours en (dé)-construction. Pas de vérité qui pourrait s'imposer à tous les lieux et tous les temps mais des fragments, des vérités toujours partielles et trop souvent partiales. Tout passe et ne demeure que ce petit bout d'éternité gravé dans l'instant mais ce petit bout de hors-le-temps n'est que miette de vérité.

Les tarentules de la Raison sont comme les charbonneuses : elles paralysent et mortifient ce qu'elles approchent. Et le monde devient image, représentation punaisée sur les murs de la conscience : le Je transcendantal, un ersatz de l'imagination kantienne, assure l'unité du

temps et de nos perceptions, comme si la mémoire, le ramasse-miettes de ce qui fut, devait conserver tous nos regard dans l'ordre de leur succession. Je m'en souviens mais quand était-ce : hier ou bien avant ? Zarathoustra, tu n'aurais donc pas d'imagination et tu voudrais pourtant qu'on suive le fil de tes idées ; « le fil ? » me demandes-tu : effectivement, toi qui te glisses, tel un serpent, entre les choses ou qui, pareil à l'aigle, recrée, depuis le ciel, le monde d'un seul regard, tu n'as pas besoin de fil. Le fil d'Ariane était celui de la Raison du labyrinthe de Cnossos mais, sur les plages de Naxos le fil s'est brisé : qu'est devenu Thésée ?

« Mais tu rougis ? Ai-je dit des choses inexprimables ? Ai-je maudit en voulant te bénir ?

Ou bien est-ce la honte d'être deux qui te fait rougir ? — Me dis-tu de m'en aller et de me taire puisque maintenant — le jour vient ?

Le monde est profond — : et plus profond que le jour ne l'a jamais pensé. Il y a des choses qu'il faut taire devant le jour. Mais le jour vient : séparons-nous donc !

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pudique et ardent ! Ô bonheur avant le soleil levant ! Le jour vient : séparons-nous donc ! —

Ainsi parlait Zarathoustra ! »

Tandis que le ciel rougit comme un fauteur qu'on aurait démasqué, Zarathoustra, son plus fidèle qui veut le préserver, en vient à supposer que, voulant le bénir, il l'a peut-être maudit. Zarathoustra, je vois bien qu'un rouge honteux recouvre ton visage : Hélios, qui dit tout voir, aurait-il surpris votre intimité ? Souviens-toi d'Hélios quand il a surpris Aphrodite dans le lit d'Arès et qu'il les a, dans son filet, trainés jusqu'à la table des dieux. Ce jour-là ils ont bien ri, ces dieux trompeurs : mais de quoi pouvaient-ils rire ? Des infidélités d'Aphrodite ou des « cornes » d'Héphaïstos ? Téthys n'a pas souri : c'est elle qui avait sauvé, pour l'élever ensuite, ce boiteux qu'Héra, sa mère, avait jeté dans les flots. Et rien ne pouvait la consoler de la mort de son fils Achille, tué d'une flèche de Paris qu'Apollon avait adroitement guidée. C'est dans un vase d'or offert par Dionysos qu'elle a recueilli ses cendres avant de rentrer, ivre de chagrin, auprès de son mari Pelée qu'elle rendit immortel. Tragique est

l'existence quand elle se joue aux dés sur la table des dieux ? Non ! Et tu le sais bien, Zarathoustra : on se nourrit volontiers du hasard quand il a cuit suffisamment.

Je le sais bien, Zarathoustra !, On répétera, mille fois sans doute, que ce sont là des fables, des histoires que l'on raconte à l'homme-enfant pour qu'il s'endorme paisiblement et qu'il trouve en ses rêves une bonne raison d'exister. Il en est une pourtant : une utopie, un rêve en état de veille, le pari d'une rédemption qui rassemblerait de l'homme ce qui en est dispersé. Et combien j'admire cette Sagesse des premiers grecs qui ne savaient rien encore de la Raison.

DE L'EXPERIENCE DE LA PENSEE

« Nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous. »

(M. Heidegger, « L'expérience de la pensée »)

Il fut une époque, celle de la transition, où Nietzsche devint, selon ses propres termes, un « expérimentateur de la pensée ». Grand observateur des mœurs de son temps et de leur décadence, fin psychologue bien avant Freud, Nietzsche, qui voulait s'en tenir aux faits (une échappée « positiviste » évoquée par L. Salomé dès 1882), nous en a livré une analyse sereine et percutante. Et c'est encore d'expérimentation qu'il est question avec Heidegger dans « L'expérience de la pensée », un ensemble de maximes rythmées par les saisons (référence probable à Hölderlin). Maximes, « Opinions et sentences mêlées » ou aphorismes : peu importe la forme dont s'écrivent les pensées que, dès qu'elles nous viennent, on couche sur la papier de crainte qu'elles ne s'envolent : s'oublie si facilement ce qui est éphémère.

On ne parvient pas à des pensées car ce sont elles qui viennent à nous et, ajoute Nietzsche, contredisant Flaubert, elles nous viennent en marchant.

Qu'aurais-je à faire de certitudes si ce n'est les oublier ?

Le Je n'est pas le Moi : toujours il le devance. Le Moi est un être-été, reflet du monde qui se construit passivement dans la re-présentation. L'apprésenté nous revient de la mémoire qui des phénomènes ne conserve que la forme. Kant appelle cela « imagination » et il en faut beaucoup pour échafauder les paradigmes. Et cette imagination nous conduit à penser que le réel, parce qu'il est rationnel, est rationalisable. Cependant les écureuils, mais aussi les alouettes, ne connaissent pas Socrate et, sur ce point, je les envie.

La « Raison », c'est ce qui préside à l'Être, son sol (Grund), sa terre, son natal : non pas son fondement mais sa fondation, ce qui le fonde en son retrait.

2

On dit volontiers de celui qui porte haut sa tête que « il est fier comme un paon » : c'est une métaphore. Les mots, nous dit Nietzsche (« Mensonge et vérité au sens extra-moral »), sont métaphores de la réalité dans la mesure où ils ne désignent qu'un aspect ou qualité d'un être individuel dont ils prétendent cerner le tout pour ensuite l'étendre, le mot devenant alors concept, à un ensemble d'individus supposés identiques. Les mots ne sont qu'un fragment d'identité individuelle : les ensembles n'ont pas d'identité.

Les mots ont aussi une fonction sociale : bien plus que servir la communication entre les individus, ils sont des symboles de ralliement et de pacification, de sorte que celui qui déroge encourt le risque de son bannissement.

3

Bien souvent les mots sont meurtriers de celui qui les prononce : quand « Dire c'est faire » (Austin), le silence devient refuge, un refuge provisoire car le silence est, lui aussi, coupable. Parce que les mots nous

condamnent, on doit les ruminer, tourner sept fois sa langue : le langage est bovin quand il devient moral. Sept, le nombre magique : les sept lumières du chandelier sacré, les sept sceaux de l'Apocalypse, les sept solitudes de Zarathoustra et leurs sept vérités. Et sept encore, sur l'échelle de la force, celle de l'Archange Michel qui, parce qu'il est un de plus, surpasse tous les six gravés dans les écailles du dragon ; sept enfin qui brise tous les hasards quand le dé n'a que six faces. « Misere nobis ! », prière de l'affligé dont les mains n'ont pas assez de doigts.

Car le sept est divin ! Ne faut-il pas que le bien toujours efface le mal : « à tout mal un plus grand bien » disait Leibniz et la raison divine, bien qu'elle est suffisante (car Dieu lui-même est contingent), saura nous incliner sans nous nécessiter (que soit préservée, sous le concept, la liberté humaine) à sacrer le juste nombre. La Monade est un concept, le devenir philosophique des mots qui ne sont que métaphores, le peu dire d'un réel insaisissable.

4

Ce qui passe est emporté par les fleuves et englouti dans l'indifférence des flots de la marée : la mer, qui prend, « ne rend que la mémoire ». Et l'amour, dont le regard jamais ne se lasse, contemple cette évanescence d'une rivière fuyante qui sans cesse se renouvelle ; de même que l'Etre, en son effusion, toujours se retient : la vérité de l'Etre demeure en cette retenue qui en garde le sens.

C'est alors que l'homme qui n'est que signe, vide de sens et néanmoins avide, en direction de cette vérité de l'Etre indicible qu'il ne peut penser, s'en remet au poète qui, se jouant des mots, en marque le lieu sans le désigner. Dans le poème les mots ne s'effacent pas mais se réservent humblement car ils ne sont que les rives qui bordent le lieu d'un avènement.

Dans l'Ouvert, l'homme accueille (s'ouvre) et s'abandonne la Parole qui tait du poète que celui-ci a recueillie dans le silence de la Libre étendue, au voisinage des dieux et du Sacré.

LES CONTEMPTEURS DU CORPS

Est-il meilleure occasion que ce discours de Zarathoustra pour évoquer le « Cartesius » ? Si Nietzsche ne ratait que très peu l'occasion de tacler Descartes, il lui a pourtant réservé l'une ou l'autre faveur, admirant en lui le chercheur de vérité ainsi que le « psychologue » soucieux de nos passions. Il en est une particulière qu'il ne lui accorderait certainement plus aujourd'hui et qui concerne la théorie cartésienne de l'animal-machine. Il est vrai que, à son époque, quand un cheval mourait au fond d'une mine, il se condamnait à y rester parmi les machines brisées qui n'attendaient que la rouille. Ce sont là des idées qui, paraît-il, ont fait leur temps : qu'on m'autorise à en douter ! Car est sans doute bien plus malin que nous ce gorille que l'on observe derrière une vitre. Qui, de la bête ou l'homme qui ainsi la regarde, est le plus prisonnier : il n'est meilleure prison que celle de nos idées, une prison qui est assurément de toutes la mieux fermée. Mais revenons à cet animal que Descartes prenait pour une machine.

Autorisons-nous la lecture de la lettre adressée par Descartes au Marquis de Newcastle en 1646 : elle reprend toutes les considérations développées par le philosophe dans la partie IV de son « Discours de la méthode ». Cette lecture pourra nous servir d'introduction à celle du discours de Zarathoustra intitulé « Les contempteurs du corps ».

« Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis. Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux; car j'avoue qu'il y en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut aussi avoir qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins. Mais je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons,

et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à nage, où ils se noieraient étant éveillés. Pour les mouvements de nos passions bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées.

Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolotion de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montagne et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de

quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel est de même nature, et l'ordre que tiennent les grues en volant et celui qu'observent les singes en se battant, s'il est vrai qu'ils en observent quelqu'un, et enfin l'instinct d'ensevelir leurs morts, n'est pas plus étrange que celui des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais: ce qui montre qu'ils ne le font que par instinct et sans y penser. On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite. A quoi je n'ai rien à répondre, sinon que, si elles pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous, ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huîtres, les éponges, etc. Mais je crains de vous importuner par ces discours, et tout le désir que j'ai est de vous témoigner que je suis, »

(Descartes, « Lettre au marquis de Newcastle », 1646)

De ce texte et des considérations du « Discours de la méthode », on peut esquisser plusieurs conséquences : la pensée est identique à la Raison ; l'animal ne pense pas ; l'animal est une machine et est d'« pourvu de subjectivité (il n'a pas de « Je ») ; nos pensées sont étrangères à nos sens qui sont trompeurs ; l'homme subjectif, contrairement aux animaux, a une âme immortelle ; dieu existe et parce que nos pensées nous viennent de lui, elles sont nécessairement vraies ; il existe un dualisme du corps et de la pensée et le corps est l'instrument de la pensée qui le gouverne comme le « pilote d'un navire » ; les « fous », qui sont dépourvus de raison, ne pensent pas ; la pensée est intrinsèquement liée au langage.

Nous savons que Heidegger, dans « Etre et temps », récuse le Cogito cartésien et Sartre ne manque de lui en faire reproche :

« Mais le Cogito ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer. Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel : « Je doute, je pense » et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste. Husserl, instruit par cette erreur, est demeuré craintivement sur le plan de la description fonctionnelle. De ce fait, il n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il s'est enfermé dans le cogito, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue ; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien. Heidegger, voulant éviter ce phénoménisme de la description qui conduit à l'isolement mégarique et antidialectique des essences, aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le cogito. Mais le « Dasein », pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un « pro-jet ek-statique » de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d') être compréhension ? Ce caractère ek-statique de la réalité-humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience d'ek-stase. A vrai dire, il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir. »

(Sartre, « L'être et le néant, chapitre I, page 109)

Sartre reproche à Descartes d'être passé d'une analyse fonctionnelle du Cogito à une dialectique existentielle qui constitue, comme telle une

erreur substantialiste : pour Descartes, le Cogito, c'est la « Res cogitans » dont se distingue la « Res extensa » du corps, autrement dit des « choses ». Si Husserl a évité ce passage indu, il s'est cependant enfermé dans une description fonctionnelle et n'a pu sortir du Cogito, isolant la perception dans un phénoménisme analogue à celui de Kant. Quant à Heidegger, en privant, dès le départ de « Etre et temps », le Dasein de sa dimension de conscience ne peut que retomber dans une approche « chosiste » car le Dasein qui est ek-stase ne peut que s'aveugler dans l'en-soi si cette ek-stase n'est pas accompagnée d'une conscience dont elle serait l'objet.

S'agissant de Descartes, Sartre souligne chez ce dernier un coup de force (le passage du Cogito au 'sum ») que Kant se gardera de répéter dans sa « Critique de la raison pure », ce dont Heidegger lui fera reproche (« Kant et le problème de la métaphysique ») ; s'agissant de Husserl, Sartre lui conteste une approche descriptive et fonctionnelle (rappelons, à cet égard, que Husserl s'efforce d'éviter le piège du psychologisme kantien) qui enferme la conscience dans le Cogito (ce que, sous un autre angle, il avait déjà contesté dans « La transcendance de l'Ego » sur laquelle on va revenir) : notons seulement qu'une même critique aurait pu être adressée à Descartes dès lors qu'il enferme le Cogito dans la subjectivité. S'agissant de Heidegger, Sartre commet une erreur d'appréciation d'autant plus intrigante que les raisons qui ont poussé Heidegger à abandonner le Cogito, là savoir la subjectivité, sont adressées par Sartre lui-même à Husserl dans « La transcendance de l'Ego ». Aussi ce n'est pas la conscience comme telle qui est rejetée par Heidegger, pas plus que la pensée d'ailleurs mais leur dimension subjective. : le Je qui se cache dans le « o » du Cogito et la subjectivité transcendantale défendue par Husserl et, au demeurant, contestée par Sartre ; pour le dire autrement Sartre conteste à Heidegger de ne pas avoir fait ce que, par ailleurs, il conteste à Husserl d'avoir fait. A cet égard la possibilité d'une rupture épistémologique entre les deux ouvrages, telle que l'a proposé L. Fretz, est à considérer.

Si Heidegger récuse la subjectivité inhérente au Cogito (le Je) c'est afin d'éviter le double piège du psychologisme kantien et d'une l'approche anthropologique. Par la suite, comme on le sait, Heidegger refusera, contre Descartes et Leibniz, d'identifier la pensée et la Raison (voir « Le

principe de raison » ou encore « Que veut dire penser » in « Essais et conférences »).

« Il y a encore des observateurs assez naïfs pour croire qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense », ou, comme ce fut la superstition de Schopenhauer, « je veux ». Comme si la connaissance parvenait à saisir son objet purement et simplement, sous forme de « chose en soi », comme s'il n'y avait altération ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet. Mais je répéterai cent fois que la « certitude immédiate », de même que la « connaissance absolue », la « chose en soi » renferment une contradictio in adjecto : il faudrait enfin échapper à la magie fallacieuse des mots. C'est affaire du peuple de croire que la connaissance est le fait de connaître une chose jusqu'au bout. Le philosophe cependant doit se dire : « Si je décompose le processus logique exprimé dans la phrase « je pense », j'obtiens une série d'affirmations hasardeuses dont le fondement est difficile, peut-être impossible à établir, — par exemple, que c'est moi qui pense, qu'il doit y avoir, en général, quelque chose qui pense, que « penser » est l'activité et l'effet d'un être, considéré comme cause, qu'il existe un « moi », enfin qu'il a déjà été établi ce qu'il faut entendre par penser — c'est-à-dire que je sais ce que penser veut dire. Car si, à part moi, je n'étais pas déjà fixé à ce sujet, sur quoi devrais-je me régler pour savoir si ce qui arrive n'équivaudrait pas à « vouloir » ou à « sentir » ? Bref, ce « je pense » laisse prévoir que je compare mon état momentané à d'autres états que je connais en moi, pour établir de la sorte ce qu'il est. À cause de ce retour à un « savoir » d'origine différente, mon état ne me procure certainement pas une « certitude immédiate ». — En lieu et place de cette « certitude immédiate », à quoi le peuple croira peut-être dans le cas donné, le philosophe s'empare ainsi d'une série de questions de métaphysique, véritables problèmes de conscience, tels que ceux-ci : « D'où est-ce que je tire le concept penser ? Pourquoi est-ce que je crois à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un moi, et encore d'un moi comme cause, et enfin d'un moi comme cause intellectuelle ? » Celui qui, appuyé sur une sorte d'intuition de la connaissance, s'aventure à répondre immédiatement à cette question de métaphysique, comme fait celui qui dit : « je pense et sais que cela du moins est vrai, réel, certain » — celui-là provoquera aujourd'hui chez le philosophe un sourire et deux questions : « Monsieur, lui dira peut-être le

philosophe, il paraît invraisemblable que vous puissiez ne pas vous tromper, mais pourquoi voulez-vous la vérité à tout prix ? »

(Nietzsche, « Par-delà bien et mal, n° 16)

Les notions de « certitude immédiate », de « chose en soi » ou encore de « connaissance absolue » sont, nous dit Nietzsche des « contradiction in adjecto : non pas, comme il est souvent traduit, des « contradictions dans les termes » (en latin : *contradictio in terminis*), autrement dit des oxymores mais des contradictions d'attribution ou de qualification. Il est contradictoire de considérer qu'une certitude puisse être immédiate, qu'une connaissance puisse être absolue ou encore qu'une chose puisse être en soi (le noumène kantien). Toute connaissance est partielle, en témoigne l'histoire de toute science particulière ; dans le même esprit une certitude est toujours médiate dans la mesure, par exemple, où elle doit être corroborée par un tiers ou une contre-vérification ; de même l'idée qu'il puisse exister une chose en soi, c'est-à-dire sans la moindre relation de quelque dépendance à l'égard d'autre-chose, notamment une relation cognitive, est un non-sens : comment pourrait-on seulement imaginer qu'existent des choses en soi sans que nous puissions établir avec elle un rapport de quelque nature que ce soit.

Affirmer, comme le fait Descartes, que derrière la pensée se cache un Je qui en serait la cause suppose que soit clairement identifiées les natures de la pensée, du Je et de la relation qui les attache l'un à l'autre. Or il semble que dans l'affirmation cartésienne, ces trois choses sont pré-supposées ; or le simple fait qu'une pensée survienne en mon esprit ne suffit pas à justifier que j'en suis l'origine et du reste Descartes l'admet dans les mesures où nos pensées sont vraies puisqu'elles nous viennent de Dieu. Si Dieu pense à travers moi, si je ne suis que le vecteur d'une pensée divine, son instrument en quelque sorte, alors je ne peux pas en être l'auteur. Ce que défend ici Descartes, c'est une conception substantielle de la subjectivité : le Je est une « res » qui pense et est capable d'instrumenter une chose étendue : le corps.

Ajoutons qu'il y a dans la déduction cartésienne « Cogito ergo sum » une erreur logique dans la mesure où l'affirmation d'un je pensant est condition de son existence qui cependant est pré-supposée par la condition : étant donné que je pense, je peux en déduire que j'existe mais comment pourrais penser si je n'existais préalablement, ce qui revient à considérer que non seulement l'existence est indépendante de cette

faculté (comme chez les animaux selon Descartes) mais également que le je lui-même est indépendant de la pensée puisqu'elle lui est préexistante (aussi Descartes a tort de priver les animaux de subjectivité). On peut en outre considérer que la pensée et la subjectivité (le Je) sont liés intrinsèquement, alors un être humain inapte à la pensée (pour cause de démence par exemple) serait privé de subjectivité, d'une âme immortelle et à ranger parmi les animaux. Notons que, dans le chef de Descartes, il ne s'agit d'une équivalence car, abstraction faite du Je, si penser était équivalent à exister, alors les animaux penseraient eux aussi.

Si la pensée est, comme le suggère Descartes, un attribut d'un Je substantiel préexistant qui en est la cause et si, de cette relation causale, peut être déduite l'existence de ce Je substantiel, étant donné que la pensée n'est pas une attitude permanente, qu'est le Je qui alors ne pense pas ? Un Je dormant et rêvant, semble suggérer Descartes, mais qui, parce qu'il ne pense pas en cet instant, n'a aucune certitude immédiate d'exister encore ? Le Je substantiel n'existerait-il qu'à la condition de penser, de sorte que, ne pensant plus, il ne serait qu'un pouvoir-être ? Il faut, disait Sartre, savoir sortir du Cogito : comment peut-on affirmer que l'on pense s'il n'est pas fait abstraction de la pensée, comprenons si nous ne pouvons pas nous situer en dehors de son champ ? Il y faudrait une pensée d'une autre nature qui serait englobante de l'autre de telle sorte qu'on pourrait affirmer penser sans que cette affirmation résulte de cette même pensée. Dans le paragraphe suivant Nietzsche revient sur cette attribution de la pensée à un moi qui en serait la cause.

« Pour ce qui en est de la superstition des logiciens, je veux souligner encore, sans me laisser décourager, un petit fait que ces esprits superstitieux n'avouent qu'à contre-cœur. C'est, à savoir, qu'une pensée ne vient que quand elle veut, et non pas lorsque c'est moi qui veux ; de sorte que c'est une altération des faits de prétendre que le sujet moi est la condition de l'attribut « je pense ». Quelque chose pense, mais croire que ce quelque chose est l'antique et fameux moi, c'est une pure supposition, une affirmation peut-être, mais ce n'est certainement pas une « certitude immédiate ». En fin de compte, c'est déjà trop s'avancer que de dire « quelque chose pense », car voilà déjà l'interprétation d'un phénomène au lieu du phénomène lui-même. On conclut ici, selon les habitudes grammaticales : « Penser est une activité, il faut quelqu'un qui agisse, par conséquent... » Le vieil atomisme s'appuyait à peu près sur le même dispositif, pour joindre, à la force qui agit, cette parcelle de matière où

réside la force, où celle-ci a son point de départ : l'atome. Les esprits plus rigoureux finirent par se tirer d'affaire sans ce « reste terrestre », et peut-être s'habitua-t-on un jour, même parmi les logiciens, à se passer complètement de ce petit « quelque chose » (à quoi s'est réduit finalement le vénérable moi). »

(Nietzsche, « Par-delà bien et mal, n° 17)

Le Cogito, nous dit Nietzsche, relève d'une affirmation non critique d'une ancienne superstition qui s'est maintenue dans la tradition jusqu'à Descartes et sans doute bien au-delà : la croyance en l'existence substantielle d'un moi qui serait cause de ses pensées et de ses passions : faut-il y voir une persistance du mythe de Socrate ? Sans aucun doute !

Descartes fonde la certitude de Soi sur la pensée mais quel ce Soi dont il se dit certain ? S'il s'agit du moi, comme le suppose Nietzsche, ce moi correspond-t-il au Soi, au Je ou encore à l'Ipse comme le laisse entendre Descartes ? Le moi, nous enseigne la phénoménologie, est un être mondain de nature psycho-physique dont la mise entre parenthèses, l'époché, permet que se manifeste la subjectivité transcendante, autrement dit l'Ego transcendantal, un résidu de la conscience empirique grâce auquel peuvent s'unifier sans une même représentation la succession de nos perceptions. Ainsi appliquée à l'architectonique kantienne, la réduction transcendante ne laisserait subsister que l'imagination. Mais, nous dit Sartre sans « La transcendance de l'Ego », ce Je transcendantal n'a, contrairement à ce que qu'affirme selon lui Husserl, rien de personnel : la conscience, même quand elle est réflexive, est impersonnelle. Sartre fait à Husserl un procès d'intention qui n'est pas fondé : ce n'est pas, selon Husserl, un Je personnel, venu de nulle part, qui assure la liaison de nos perceptions. La 6^{ème} des « Méditations cartésiennes » composée par Fink est claire à ce sujet : une fois la conscience vidée de ce résidu, elle n'est plus qu'un néant non subsistant.

Sans pénétrer plus avant dans les finesses de ce faux débat, une question demeure : si le Je n'est pas un résident de la conscience, alors où se trouve-t-il ? A cette question, Sartre nous propose une réponse particulièrement pertinente.

« En ce sens, si l'on comprend le « Je pense » de manière à faire de la pensée une production du Je, on a déjà constitué la pensée en passivité et en état, c'est-à-dire en objet ; on a quitté le plan de la réflexion pure, dans

laquelle l'Ego apparaît sans doute mais à l'horizon de la spontanéité. L'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud (dans la lettre du voyant) « Je est un autre ». Le contexte prouve qu'il a simplement voulu dire que la spontanéité des consciences ne saurait émaner du Je, elle va vers le Je, elle le rejoint, elle le laisse entrevoir sous son épaisseur limpide mais elle se donne avant tout comme spontanéité individuée et impersonnelle. La thèse communément acceptée, selon laquelle nos pensées jailliraient d'un inconscient impersonnel et se « personnaliseraient » en devenant conscientes, nous paraît une interprétation grossière et matérialiste d'une intuition juste. »

(Sartre, « La transcendance de l'Ego », page 78)

Les contempteurs du corps.

« C'est aux contempteurs du corps que je veux dire leur fait. Ils ne doivent pas changer de méthode d'enseignement, mais seulement dire adieu à leur propre corps — et ainsi devenir muets.

« Je suis corps et âme » — ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ?

Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps.

Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. »

Zarathoustra ne cherche pas à disputer avec les contempteurs du corps : il veut seulement leur dire « leur fait ». C'est ainsi qu'il les invite à agir en accord avec ce qu'ils professent : ils doivent renoncer à ce corps si méprisable à leurs yeux et, se privant ainsi des moyens de la parole, ils deviendront muets. « Je suis corps et esprit » disent les enfants mais, bien qu'ils soient la dernière figure des trois métamorphoses, doit-on pour autant les imiter ? Les enfants sont les répétiteurs innocents de ce qu'ils entendent de la bouche d'adultes endormis même s'ils donnent l'impression de veiller. Il ne s'agit pas de nier la réalité de l'un et l'autre mais de se préserver du dualisme cartésien : nous ne sommes pas deux

mais un seul et ce seul, c'est le corps, rien d'autre, un corps dont le mot « âme » en désigne une parcelle. Le corps est un grand système de raison, multiple et en proie à des différends mais il est aussi paix, berger qui assure l'unité pacifiée du troupeau de ses multiples composantes dont diffèrent bien souvent les aspirations aveugles ou aveuglées. Quel est donc ce pacificateur du corps ?

Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison.

« Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi.

Ce que les sens éprouvent, ce que reconnaît l'esprit, n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te convaincre qu'ils sont la fin de toute chose : tellement ils sont vains.

Les sens et l'esprit ne sont qu'instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le soi. Le soi, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l'esprit.

Toujours le soi écoute et cherche : il compare, soumet, conquiert et détruit. Il règne, et domine aussi le moi.

Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu — il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps. »

Ce pouvoir de pacification, on l'attribue très souvent au moi ; mais, nous dit Zarathoustra, il y a bien plus puissant que ce moi car ce moi, psychophysique diront les phénoménologues, est lui-même un instrument, qu'il soit sens ou esprit, du grand système de raison dominé par le Soi. Celui-ci habite le corps à la manière d'un sage inconnu : il écoute et cherche avec les yeux des sens et les oreilles de l'esprit. C'est toute l'architectonique kantienne de la connaissance qui est ici remise en cause. Ce Soi, que nous avons déjà évoqué en compagnie de Sartre, c'est l'Autre du Je cartésien si nous prenons la direction du « Je est un Autre » de Rimbaud. Si le Soi « cherche avec les yeux des sens et écoute avec les oreilles de l'esprit », il

ne peut s'y réduire car la sensibilité et l'entendement, qui selon Kant président à l'établissement de nos jugements dans leur vérité, n'en sont que les instruments. Ce que les sens nous donne à éprouver et l'esprit à reconnaître n'a pas de fin en soi tout comme ils n'en ont pas eux-mêmes : ils sont vains en eux-mêmes et ne servent que le Soi.

L'œil et l'oreille ne sont, en eux-mêmes, que des fragments du corps ainsi qu'il est dit dans « Rédemption », au livre III et, ajoute Zarathoustra, il n'a jusqu'ici rencontré que des fragments d'hommes. Mais, ainsi qu'il est dit dans « Le voyageur », au livre III, Zarathoustra, qui fut longtemps lui aussi dispersé, a enfin retrouvé l'unité de son Soi :

« Et quelle que soit ma destinée, quel que soit l'événement qui m'arrive, — ce sera toujours pour moi un voyage ou une ascension : on finit par ne plus vivre que ce que l'on a en soi. »

Les temps sont passés où je pouvais m'attendre aux événements du hasard, et que m'advierait-il encore qui ne m'appartienne déjà ?

Il ne fait que me revenir, il est enfin de retour — mon propre moi, et voici toutes les parties de lui-même qui furent longtemps à l'étranger et dispersées parmi toutes les choses et tous les hasards. »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III, « Le voyageur »)

Si Nietzsche récuse le dualisme de Descartes, il en récuse tout autant le substantialisme : le corps, tel qu'il est ici évoqué par Nietzsche, n'est pas la « res extensa » cartésienne, une « chose étendue » qui ne serait animée que mécaniquement par la force de l'âme qui l'habite sans pouvoir s'y résoudre. Le corps auquel il est fait ici référence est un corps « transfiguré » par la vie qui le caractérise essentiellement. Le corps n'est pas la Monade leibnizienne repliée sur elle-même et privée de fenêtres de sorte que ce qui lui est extérieur est toujours incertain et même hypothétique. Si les sens nous ouvrent au monde en ce qu'il a de visible (on cherche avec les yeux), l'esprit nous y ouvre pareillement par ses oreilles qui ne sont pas de simples capteurs de sons mais du langage lui-même. Si par ses oreilles l'esprit relève du corps comme système de raison, ce n'est pas au sens physiologique : les oreilles de l'esprit sont une métaphore, de même que celles-ci doivent être petites (comme celles

d'Ariane) pour que s'y loge un mot avisé. Mais pourquoi notre corps, qui est le plus grand système de raison, a-t-il besoin de notre meilleure sagesse dès lors qu'en lui se trouve bien plus de raison que dans cette sagesse elle-même ?

« Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse. Et qui donc sait pourquoi ton corps a précisément besoin de ta meilleure sagesse ?

Ton soi rit de ton moi et de ses cabrioles. « Que me sont ces bonds et ces vols de la pensée ? dit-il. Un détour vers mon but. Je suis la lisière du moi et le souffleur de ses idées. »

Le soi dit au moi : « Éprouve des douleurs ! » Et le moi souffre et réfléchit à ne plus souffrir — et c'est à cette fin qu'il doit penser.

Le soi dit au moi : « Éprouve des joies ! » Alors le moi se réjouit et songe à se réjouir souvent encore — et c'est à cette fin qu'il doit penser. »

A la « lisière du moi » se trouve le Soi : la pensée raisonnante, parce qu'elle est constitutive du moi, est au service du Soi et de son but dont elle le détourne par ses « cabrioles ». C'est le Soi qui souffle au moi ses idées mais il arrive bien souvent que, en dépit des efforts du souffleur, l'acteur improvise son texte et entraîne le Soi sur des chemins de traverse qui s'avèrent être, eu égard au but que s'est donné le Soi, des « Holzwegen », des « Chemins qui ne mènent nulle part », selon la symbolique heideggérienne. Or le moi doit penser, éprouver, expérimenter les idées que lui souffle le Soi de telle sorte que, de ces expériences, le moi serve les buts du Soi comme, par exemple, ceux de ne pas souffrir et de se réjouir le plus souvent. On retrouve ici la conception, développée dans les ouvrages précédents et notamment dans « Le gai savoir », d'une pensée expérimentale. Zarathoustra n'a plus qu'un mot à dire aux contempteurs du corps : c'est par leur mépris qu'ils se rendent estimables.

« Je veux dire un mot aux contempteurs du corps. Qu'ils méprisent, c'est ce qui fait leur estime. Qu'est-ce qui créa l'estime et le mépris et la valeur et la volonté ?

Le *soi* créateur créa, pour lui-même, l'estime et le mépris, la joie et la peine. Le corps créateur créa pour lui-même l'esprit comme une main de sa volonté.

C'est le *Soi* créateur qui crée le mépris et l'estime : aussi, quand ils méprisent le corps, les contempteurs servent leur *Soi*. Quant à l'esprit qui est « main de la volonté », il est l'œuvre du corps créateur ; la volonté est le propre du corps-*Soi* et ce dernier ne peut vouloir ce qu'il méprise. Le propos de Zarathoustra annonce, en ses termes, la troisième dissertation ' (« Quel est le sens de tout idéal ascétique ? ») de la « Généalogie de la morale » : l'idéal ascétique, parce qu'il méprise le corps et la vie, est réduit à ne vouloir que le néant.

« Même dans votre folie et dans votre mépris, vous servez votre soi, vous autres contempteurs du corps. Je vous le dis : votre soi lui-même veut mourir et se détourner de la vie.

Il n'est plus capable de faire ce qu'il préférerait : — créer au-dessus de lui-même. Voilà son désir préféré, voilà toute son ardeur.

Mais il est trop tard pour cela : — ainsi votre soi veut disparaître, ô contempteurs du corps.

Votre soi veut disparaître, c'est pourquoi vous êtes devenus contempteurs du corps ! Car vous ne pouvez plus créer au-dessus de vous.

C'est pourquoi vous en voulez à la vie et à la terre. Une envie inconsciente est dans le regard louche de votre mépris.

Je ne marche pas sur votre chemin, contempteurs du corps ! Vous n'êtes point pour moi des ponts vers le Surhumain ! »

Selon Zarathoustra les contempteurs du corps servent leur propre *Soi* dans sa volonté de disparaître, de mourir en se détournant de la vie. Le *Soi* qui veut mourir n'est plus à-même d'atteindre à son propre but : « créer au-dessus de lui-même ». C'est pour cette raison qu'il en veut à la vie et à la terre et se réfugie dans un idéal d'autodestruction. Rien n'est plus étranger au chemin que trace Zarathoustra : ceux-là ne sont pas des « ponts vers le Surhumain », autrement dit des hommes car l'homme

n'est que cette corde tendue entre l'animalité et le Surhumain. Créer au-dessus de soi-même, c'est précisément s'arracher à l'animalité pour tendre, par la création, vers le Surhumain : tel est le sens de la Rédemption et de la volonté de puissance car vouloir la puissance, c'est toujours vouloir s'élever en se dépassant continuellement soi-même. Le Soi « caché » du corps n'est pas donné d'avance : il est toujours à conquérir par les voies de l'esprit qui n'est que la main de ce vouloir d'élévation en direction du Surhumain.

LA « RAISON » DANS LA PHILOSOPHIE

« Vous me demandez de vous dire tout ce qui est idiosyncrasie chez les philosophes ?... Par exemple leur manque de sens historique, leur haine contre l'idée du devenir, leur égypticisme. Ils croient faire honneur à une chose en la dégageant de son côté historique, sub specie aeterni, — quand ils en font une momie. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des milliers d'années c'était des idées-momies, rien de réel ne sortait vivant de leurs mains. Ils tuent, ils empaillent lorsqu'ils adorent, messieurs les idolâtres des idées, — ils mettent tout en danger de mort lorsqu'ils adorent. »

(Nietzsche, « Le crépuscule des idoles »)

La première idiosyncrasie des philosophes, c'est la momification de toute chose, son manque de sens historique ; or dans les « idées-momies » on ne rencontre rien de réel car tout ce qui est devient, ce que, sous l'impulsion de Parménide et des Eléates, la philosophie s'est, au cours des siècles, toujours refusé d'accepter.

« Ce qui est ne devient pas ; ce qui devient n'est pas... Maintenant ils croient tous, même avec désespoir, à l'être. Mais comme ils ne peuvent pas s'en saisir, ils cherchent des raisons pour savoir pourquoi on le leur retient : « Il faut qu'il y ait là une apparence, une duperie qui fait que nous ne pouvons pas percevoir l'être : où est l'imposteur ? » — Nous le tenons, s'écrient-ils joyeusement, c'est la sensualité ! Les sens, qui d'autre part sont tellement immoraux... les sens nous trompent sur le monde véritable. Morale : se détacher de l'illusion des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge, — l'histoire n'est que la foi en les sens, la foi au mensonge.

Morale : nier tout ce qui ajoute foi aux sens, tout le reste de l'humanité : tout cela fait partie du « peuple ». Être philosophe, être momie, représenter le monotono-théisme par une mimique de fossoyeur ! — Et périsse avant tout le corps, cette pitoyable idée fixe des sens ! Le corps atteint de tous les défauts de la logique, réfuté, impossible même, quoiqu'il soit assez impertinent pour se comporter comme s'il était réel ! »... »

C'est ainsi que la philosophie s'attache désespérément à l'illusion de l'être mais, ne sachant le saisir dans la perception, elle doit identifier l'imposteur qui est à l'origine de cette impossibilité. Ce falsificateur de l'être, c'est la sensibilité comme source de nos illusions. Aussi doit-on s'en détacher, se détacher de l'histoire, du devenir pour affirmer l'unicité immuable de l'être. Et surtout, parce que nos sens sont trompeurs, il nous faut mépriser le corps, s'en détacher : le corps n'est-il pas une offense à tous les principes de la logique ? Ultime dérision de la philosophie car le corps est suffisamment pertinent pour se comporter à la manière d'un être réel. La philosophie, parce qu'elle procède d'un rejet de toute foi en nos sens, devient négation de tous ceux qui, agissant comme tels, s'en distinguent par le mensonge : tous ceux-là, nous dit Nietzsche, c'est, au regard d'une philosophie aristocratique, le « peuple » pour lequel la croyance en ce que l'on rapporte être des faits (la religiosité du quotidien) tient lieu de métaphysique (Schopenhauer).

HABERMAS LECTEUR DE NIETZSCHE

Le texte qui suit est une réponse à une question posée par ma fidèle Argiope en ces termes : « que penses-tu de la critique de Nietzsche par Habermas dans « Le discours philosophique de la modernité » ? »

A vrai dire, je n'en pense pas grand-chose mais, avant de répondre, je voudrais revenir sur la modernité et sur ce que j'en pense moi-même. Incontestablement la mort de Dieu constitue l'un des éléments les plus essentiels de la modernité, le plus essentiel peut-être. Et pourtant Dieu n'est pas tout à fait mort à cette époque ; je dirai que la modernité l'a hospitalisé, entre la vie et la mort, dans une unité de soins intensifs et que la morale persistante a, d'une certaine manière, constitué la pompe à oxygène qui l'a maintenu en vie : l'agonie divine a été accompagnée, mal certainement, d'un idéal ascétique coupable. Quoi qu'il en soit, la modernité a voulu faire de la Raison le nouveau jouet des hommes et tandis que l'homme moderne « jouait à la Raison », le ventre de la modernité ne cessait d'enfler de ses propres fruits. Le 19^{ème} siècle, celui des maîtres penseurs, des prédicateurs et des nouveaux idéologues, n'a fait que préparer, avec des mots choisis, l'enfantement à venir (le livre de Glucksmann, « Les maîtres penseurs », est édifiant à cet égard). C'est le 20^{ème} siècle qui a délivré la modernité de son ventre trop tendu en détournant le cours de l'histoire contre les hommes eux-mêmes : à l'histoire des hommes a succédé l'histoire des monstres. Marxisme, nationalismes, antisémitisme, fascisme, racisme, armes de destruction massive : autant de monstres qui, dans le ventre de la modernité, se sont nourris de son sang et qui, venus au monde, se sont nourris du sang des hommes. Staline, Hitler, Mao, Pol pot, Mussolini, Franco, Pinochet, ... : autant de noms qui, aujourd'hui encore, nous font frémir, les semeurs de mort, les chevaliers de l'apocalypse.

Le glas de la dernière messe vient de sonner : Dieu, un soldat inconnu, est mort sur le champ « d'honneur ». Les ascètes s'apitoient sur leurs souffrances inutiles et tous ceux qui ont pensé que l'existence de Dieu

était historiquement liée à la persistance de la morale ne peuvent plus désormais avoir le moindre doute : le 20^{ème} siècle a fait des hommes, serviles chrétiens ou nihilistes de tous les horizons, de la chair à canon. Jamais encore l'homme n'avait connu de la part des « siens » pareille disgrâce. Holocauste et génocides sont devenus les noms de l'homme nouveau, à moins que ce ne soit les noms du dernier homme.

A la fin du 19^{ème} siècle, les penseurs français, des idéologues oserais-je dire, ont fait de Nietzsche l'instrument de leur anticléricalisme et ont vu dans le nihilisme une bonne raison de substituer aux valeurs chrétiennes de nouvelles valeurs, les leurs en l'occurrence. Nietzsche n'a jamais, me semble-t-il, envisagé une telle substitution : là, où certains penseurs comme Deleuze, ont vu une transmutation des valeurs, Nietzsche ne songeait qu'à leur inversion, d'autant plus que remplacer les anciennes valeurs par de nouvelles, quelles qu'elles soient, revenait à persister dans la morale alors que Nietzsche entendait précisément enraciner le nouvel homme, par-delà toute morale : toute morale fondée sur de nouvelles valeurs ne peut conduire qu'à engendrer de nouvelles idoles, c'est-à-dire autant de faux dieux semblables à celui qui fut habillé par le christianisme historique.

J'en viens maintenant à ta question au sujet de la critique d'Habermas et je devrais, non sans un certain dédain, répondre que la critique ne mérite pas d'être relevée. De même je pourrais bien évidemment couper court à la critique en réaffirmant, après Foucault, que la modernité est un concept qui n'a aucun sens mais, ce faisant, je m'opposerais à Nietzsche lui-même dans la mesure où il a fait de ce concept un usage important. Après avoir consacré 34 pages à la modernité selon Hegel et 41 pages à la modernité selon les jeunes hégéliens, Habermas consacre 26 pages à la modernité selon Nietzsche, un nombre de pages réduit cependant à 15 si on ne tient pas compte des deux premières pages consacrées de nouveau à Hegel et de neuf autres pages consacrées à Bataille et Heidegger : autant dire que, pour Habermas, Nietzsche ne « pèse pas très lourd » parmi les postmodernes. Si on se penche sur les références bibliographiques, ne sont citées parmi les œuvres de Nietzsche que la « Naissance de la tragédie » et la deuxième « Considération inactuelle » ; par ailleurs, dans ces pages consacrées à Nietzsche, Schelling et Schlegel sont cités aussi

souvent que l'est Nietzsche : j'avoue ne pas comprendre ces références croisées.

Habermas nous présente Nietzsche comme un anti-hégélien en opposition à ce qui constitue ici-même une grave confusion : s'il l'a certainement lu, Nietzsche n'est pas l'auteur de « La philosophie universitaire », ce pamphlet contre Hegel (et les hégéliens) qui fut rédigé par Schopenhauer. Si on se donne la peine de traverser, avec attention, toute l'œuvre de

Nietzsche, on ne peut que constater qu'il fait bien peu de cas de Hegel ; à partir de 1876 (les « Considérations inactuelles III et IV »), c'est Schopenhauer et Wagner qui sont devenus les « bêtes noires » de Nietzsche en raison du nihilisme qu'ils incarnent l'un et l'autre. Par ailleurs s'il est deux philosophes que Nietzsche n'a cessé de combattre, ce sont Socrate et... Kant. La critique du nihilisme européen (livre I de « La volonté de puissance ») s'adresse particulièrement à Schopenhauer et Kant (du reste Schopenhauer s'est toujours affirmé lui-même comme kantien). La lecture que fait Habermas de « La naissance de la tragédie » est exemplaire de sa mauvaise foi : en dénonçant l'étroitesse de l'historicisme, Nietzsche s'autorise un bond en arrière, par-delà l'histoire, jusqu'aux mythes fondateurs, mythes qu'il réinterprète pour les opposer à la modernité et les substituer à la raison elle-même. La raison dialectique, sous l'impulsion de Hegel, a pris corps dans l'histoire elle-même : l'histoire est dialectique, une dialectique qui fait de la Raison l'antithèse du mythe et Nietzsche, en substituant le mythe à la Raison, opère un mouvement dialectique inversé en opposant, contre le sens de l'histoire, la thèse à l'antithèse. Pour ce qui est du sens de la critique nietzschéenne de l'historicisme, je renvoie Habermas à l'analyse et aux emprunts qu'en fait Foucault : ce que dénonce Nietzsche, c'est une relecture a posteriori de l'histoire qui ne peut que conclure à son déterminisme (fut-il dialectique) linéaire et univoque. Nietzsche ne nie pas l'histoire mais substitue à son approche déterministe une approche généalogique. Pour ce qui est du mythe, Nietzsche, par sa formation et son enseignement à l'université de Bâle, est un très grand connaisseur de l'antiquité grecque et l'objectif qu'il se donne, avec sa « Naissance de la tragédie », c'est de retrouver et comprendre les raisons qui ont conduit à

l'abandon du sens tragique. C'est la Raison socratique qui a congédié le sens tragique et, pour autant que le sens tragique doive retrouver sa place dans les résonances de l'âme, ce retour du sens tragique ne peut s'opérer qu'en dehors des sphères de la Raison étroite.

Je voudrais citer un premier passage (certes assez long) de la critique d'Habermas qui est particulièrement révélateur de l'incompréhension de Nietzsche par Habermas :

« Cela étant, Nietzsche n'était pas seulement le disciple de Schopenhauer, mais encore le contemporain de Mallarmé et des symbolistes, et un défenseur de l'art pour l'art. C'est ainsi que l'expérience de l'art contemporain, encore radicalisée par rapport au romantisme, imprègne la description du dionysiaque en tant qu'intensification du subjectif jusqu'à l'oubli total de soi. Ce que Nietzsche appelle « phénomène esthétique » se dévoile dans la relation concentrée avec soi-même que développe une subjectivité décentrée, libérée des conventions quotidiennes de la perception et de l'action. Lorsque le sujet se perd, lorsqu'il s'écarte des expériences pragmatiques de l'espace et du temps, lorsqu'il est atteint par le choc de la soudaineté, qu'il voit satisfait le « désir de la vraie présence » (Octavio Paz) et s'oublie dans l'instant dans lequel il se perd ; lorsque les catégories de l'activité et de la pensée sensées se sont effondrées et que les illusions de la normalité routinière ont été dissipées ; c'est alors que s'ouvre le monde de l'imprévu et de la surprise absolue : le domaine de l'apparence esthétique qui ne voile ni ne dévoile, qui, ni apparition ni essence, n'est que surface. »

(Habermas, « Le discours philosophique de la modernité », pages 114-115)

Je commencerai par rafraîchir quelque peu la mémoire d'Habermas : Mallarmé, la figure de proue du Parnasse, c'est-à-dire de ce courant poétique de « l'art pour l'art », enracine son rejet de toute portée signifiante, même symbolique, de la poésie dans le nihilisme hérité de la négativité de la philosophie hégélienne, et plus précisément, après analyse, du second mouvement de la « Science de la logique », négativité du concept pour-soi qui se ressaisit de toutes ses déterminations de

concept en-soi. La contemporanéité de Nietzsche et Mallarmé ne suffit pas à justifier qu'ils aient, tous deux, une même conception de l'art poétique.

L'esthétique, selon Nietzsche, ne serait donc qu'une esthétique de surface : décidément Habermas a dû lire une version de « Naissance de la tragédie » expurgée par Socrate lui-même. Nietzsche situe historiquement la perte du sens tragique dans l'œuvre d'Euripide : quelle en est la raison ? Chez des auteurs tragiques comme Eschyle ou Sophocle, le sens tragique nous était révélé grâce à la dualité Apollon-Dionysos dans la mesure où cette dualité était la condition indispensable à la manifestation du sens tragique, ce dernier ne pouvant se manifester que par la médiation d'une forme, d'une esthétique qui soit au vécu tragique la peau (et aucunement la surface) qui, seule, peut le dévoiler comme tragique. Dès l'instant où Socrate, conseiller personnel d'Euripide, séquestre l'esthétique apollinienne dans la sphère de la raison et que l'esthétique est instrumentée par la raison pour permettre un décryptage de l'intrigue, le sens tragique disparaît nécessairement puisque le vécu qu'est censée représenter la tragédie (et non présenter) perd toute résonance. C'est au contraire cette nouvelle esthétique apollinienne qui devient coquille vide, surface inconsistante qui ne dévoile absolument rien : la nouvelle forme apollinienne n'est qu'un voile jeté, un vernis déposé sur la réalité dont la raison socratique entend réfuter le caractère tragique.

Enfin pour ce qui est du dionysiaque, Habermas commet une nouvelle confusion entre le dionysiaque selon Nietzsche et le dionysiaque des « Bacchantes ». Ainsi donc l'être humain en proie à la souffrance, au déchirement, s'arracherait à sa condition d'être souffrant en diluant sa propre subjectivité individuelle dans la subjectivité dionysiaque : le dionysiaque ne serait qu'un moyen d'échapper à soi-même (à son propre destin ?) en se perdant dans une abstraction esthétique, de telle sorte que le dionysiaque ne serait en fin de compte qu'une pellicule, une forme inconsistante, même pas un rêve ou un état second de type hallucinatoire, qui, d'un coup de thyrses magique, ferait disparaître toute subjectivité individuelle. L'assomption de la vie, en particulier en ce qu'elle a de plus souffrant, ne peut se faire que dans un « oui » à cette vie,

une acceptation (qui n'est pas résignation mais condition de possibilités toujours nouvelles), ce que Nietzsche appelle « Amor Fati » et qui n'a strictement rien à voir avec l'art : si l'art permet d'éveiller, en présence de tout ce que véhicule l'existence humaine, le sens tragique de cette existence, il ne l'abolit pas plus qu'il ne cherche, à l'instar de Socrate, à l'occulter. L'art est un dire sur le monde et sur la vie, le dire par excellence en raison de l'unicité de son regard (qu'Habermas confond avec la soudaineté) et il serait vain de vouloir lui trouver d'autres vertus : les artistes ne sont pas des apothicaires.

Un dernier point sur cette citation : la modernité a, selon Habermas, libéré les subjectivités individuelles et Habermas, en référence au « Qu'est-ce que les lumières ? » de Kant, prend soin de distinguer les sphères privées et publiques : la Raison dialectique est le garant de la libre subjectivité des individus. Mais que deviennent ces individus librement subjectifs quand ils sont ballotés par une histoire que son imprégnation par la Raison a rendu elle-même dialectique et déterministe ? Ainsi dès lors que les normes de l'agir humain ne peuvent être fondées qu'en Raison puisque celle-ci est universelle, que subsiste-t-il de nos libres subjectivités ? Dans « Morale et communication », Habermas admet lui-même que la normalisation rationnelle présente des failles et que, en certaines circonstances, les valeurs doivent être substituées aux normes. Foucault et Deleuze auraient-ils trahi en considérant la pensée de Nietzsche comme une philosophie de l'irrationnel ? Expression mal choisie quand la rationalité n'admet d'autre alternative que la folie ! La Raison s'occupe de tout : pourquoi s'occuperait-elle de ce qui, parce qu'il ne serait que le fruit de notre imagination, n'existe pas ? Les larmes qui se sont écoulées sur les joues de « Mon ami au chapeau » étaient pourtant bien réelles : quel est le poids de ces larmes au regard du diagnostic infaillible et froid de la Raison scientifique ? Ont-elles une quelconque vérité, ces larmes absentes de la dialectique transcendantale de Kant ?

Dans la foulée, je citerai un second passage (long également) de la critique d'Habermas :

« C'est pourquoi l'homme de la modernité, qui n'a plus de mythe, ne peut attendre de la nouvelle mythologie qu'une forme de délivrance qui

supprime toutes les médiations. Cette version schopenhauerienne du principe dionysiaque donne au programme de la nouvelle mythologie un tour étranger au messianisme romantique ; en effet, il s'agit désormais de se détourner totalement d'une modernité vidée par le nihilisme. Avec Nietzsche, la critique de la modernité renonce pour la première fois à maintenir son contenu émancipatoire. La raison centrée sur le sujet est, pour la première fois, confrontée à l'autre absolu de la raison. A titre d'instance opposée à la raison, Nietzsche invoque les expériences de l'auto-dévoilement vécues par une subjectivité décentrée, libérée de toutes les contraintes de la cognition et de l'activité téléologique, de tous les impératifs utilitaires et moraux. C'est le « déchirement du principe de l'individuation » qui ouvre le chemin par lequel il sera possible de fuir la modernité. Mais si ce déchirement doit être plus qu'une citation de Schopenhauer, il ne peut être authentifié que par l'art le plus avancé de la modernité. Nietzsche ne peut ignorer cette contradiction, parce qu'il arrache l'élément rationnel qui s'affirme dans l'autonomie du domaine de l'art d'avant-garde, radicalement différencié, au lien qui l'unit à la raison théorique et à la raison pratique, refoulant ainsi cet élément dans un irrationnel transfiguré par la métaphysique. »

(Habermas, « Le discours philosophique de la modernité », pages 115-116)

Voilà des propos que Kant ne renierait certainement pas ! Ainsi donc Nietzsche se trouve obligé d'introduire au sein de la modernité des mythes empruntés à l'antiquité grecque puisque la modernité n'en possède plus : Habermas semble oublier que la modernité a produit, comme toute autre grande période de l'histoire, ses propres mythes : mythe de Faust, mythe du Progrès, mythe de Don Juan, mythe de la Science (avec la religion positiviste de Comte notamment), mythe romantique du jeune Werther,... A ces mythes nouveaux il convient d'ajouter les mythes qui ont traversé l'histoire, comme le mythe socratique par exemple. Notons seulement que ces mythes, hormis le mythe socratique, n'intéressent pas Nietzsche dans la mesure où ils sont autant de produits de la modernité dont Nietzsche voudrait se dégager. Ce qui est surprenant, c'est que cet intérêt de Nietzsche pour le mythe est considéré, par Habermas, comme un héritage de Schopenhauer :

comment le vieux philosophe, kantien jusqu'au bout des ongles, aurait-il pu s'abandonner à une telle dérive ? Habermas, on le constate, éprouve de grandes difficultés à considérer Nietzsche comme un penseur autonome, comme le maître de sa propre pensée : il préfère le maintenir dans son éternelle jeunesse de « disciple » de Schopenhauer.

A la lecture du texte d'Habermas, on est en droit de se demander quelle nécessité a poussé Nietzsche à fuir, au moyen du mythe, une modernité que le nihilisme avait vidée ? A quoi bon vouloir fuir ce qui, d'une manière ou d'une autre, a été privé de toute consistance et de toute résonance ? Habermas ne serait-il pas, une fois encore, victime de ses propres confusions ? A-t-il seulement compris ce qu'est le nihilisme ? En a-t-il perçu le polymorphisme ? Si, comme l'affirme Habermas, la modernité est cette époque précieuse qui marque l'émancipation de l'homme, le nihilisme est, à travers ses différentes formes, ce qui s'oppose à cette émancipation : Nietzsche, qui n'a jamais cessé de dénoncer le nihilisme, serait-il, à ce titre, le penseur le plus moderne ? Le nihilisme, comme figure principale de la modernité l'a sans doute vidée de tout ce qu'Habermas a voulu y voir de prometteur mais s'il est bien un penseur qui en a été le témoin le plus affligé, c'est Nietzsche lui-même. Habermas commet une grave erreur en confinant Nietzsche dans sa supposée opposition à la raison dialectique et pour deux raisons : la première est que cette opposition à Hegel ne fut pas celle de Nietzsche mais bien celle de Schopenhauer (l'un des plus grands nihilistes selon Nietzsche) et la seconde est que les oppositions de Nietzsche visaient bien d'autres figures sur lesquelles Habermas fait négligemment l'impasse. La première grande figure du nihilisme selon Nietzsche, c'est bien évidemment la morale chrétienne et il suffit, pour sans convaincre à peu de frais, de lire « L'Antéchrist » ; la seconde grande figure du nihilisme est représentée par le pessimisme de Schopenhauer et sa philosophie de l'en vain et de l'absurde comme seule réponse possible à la mort de Dieu ; parmi les grandes figures du nihilisme selon Nietzsche, on ne peut oublier, et Habermas en sera certainement contrarié, Kant et sa morale à « trois sous » : Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme. Un impératif catégorique fondé sur des « réalités » nouménales qui échappent au pouvoir de la Raison mais que celle-ci est bien obligée d'admettre au titre d'antinomies

: la morale chrétienne avait de très mauvaises raisons, celle de Kant n'en a aucune. Se retrouvent également parmi les figures du nihilisme l'idéal ascétique et le Wagner de « Parsifal » qui fait de l'opéra une messe en l'honneur du Saint Graal et de la chasteté (on ose à peine y croire : sa femme Cosima s'en est-elle consolée ?) ; n'oublions pas la Science, celle qui s'écrit avec un grand « S », la Science jusqu'au scientisme religieux de Comte mais aussi la science déterministe des évolutionnistes de tous bords, Darwin en tête ; Nietzsche n'en pensera pas moins de tous ces déterminismes qui se sont emparés des sciences humaines : la sociologie, l'histoire et toutes les idéologies qu'elles ont engendrées. Et on n'oubliera pas non plus tous ces bouffons de cathédrale qui, à l'instar de Carlyle, vénèrent les grands croyants du fond de leur athéisme. Carlyle ! Habermas, en raison de son manque de sens critique, reste tributaire d'une confusion trop répandue entre les conceptions de Nietzsche et de Carlyle au sujet de l'héroïsme : pour Carlyle, l'héroïsme est l'affaire des masses, du collectif, alors que, selon Nietzsche, les héros sont toujours solitaires. Habermas n'évoque-t-il pas le « déchirement du principe de l'individuation » à l'encontre de Nietzsche : le Surhumain promis à l'humanité par Zarathoustra est, par essence, individuel comme l'est Zarathoustra lui-même, l'unique. Une fois de plus Habermas confond l'humanité au sens de Nietzsche avec un troupeau de bacchantes en état de conscience modifiée par des danses frénétiques : l'extase n'est pas dissolution du subjectif individuel dans la subjectivité impénétrable du dionysiaque, perte du soi dans une espèce d'inconscient collectif mais au contraire élévation de soi jusqu'au partage vécu de la pensée de Dionysos. L'extase est accès à la pensée interdite, arrachement de soi au collectif anonyme ; pourquoi l'extase dionysiaque était-elle réservée aux seules femmes ? Parce que la culture grecque avait fait d'elles des êtres transparents, instruments de l'assouvissement des hommes, des choses domestiques. Le dionysiaque est probablement l'une des premières expressions de l'émancipation des femmes.

Le déchirement sur lequel insiste Habermas n'est en rien une reprise par Nietzsche d'une citation de Schopenhauer ; si on se rapporte au livre IV de « La volonté de puissance », Nietzsche attribue ce déchirement de soi, comme dispersion, à Dionysos lui-même, ajoutant immédiatement que Dionysos, le déchiré, se réunifie sans cesse ; appliqué à l'être humain, ce

déchirement n'est pas, comme le suggère Habermas, renoncement au principe d'individuation mais, au contraire, affirmation de ce principe dans une réconciliation du soi déchiré, c'est-à-dire dans l'Amor Fati, un Fatum qui est et ne peut être qu'individuel.

Habermas fait l'impasse sur l'Eternel Retour : cela est d'autant plus surprenant qu'il aurait pu y trouver quelque ressource, une eau supplémentaire à son moulin. En effet, pour peu que l'on s'en tienne à ce que Nietzsche en dit au terme de son « Gai savoir », l'Eternel Retour entendu comme celui de l'identique aurait apporté un argument (de poids ?) à la critique du « déchirement du principe d'individuation » : aucune dimension téléologique dans un Eternel Retour du même, aucune individuation non plus mais un être éternellement reconstitué dans une identité parfaite. Cela dit, l'argument n'aurait pas tenu face aux développements sur l'Eternel Retour que Nietzsche nous présente dans le livre IV de « La volonté de puissance » : l'Eternel Retour, c'est ce « poids le plus lourd », tel qu'il découle de la nature même du monde et des forces qui y sont en présence, que l'individu ne peut supporter qu'en adoptant la posture du Surhumain. Qu'est-ce à dire ? Tout d'abord que l'individu doit se situer par-delà bien et mal, au-delà de toute morale qui vise à maintenir les forces limitées dans un équilibre ; il faut encore que l'individu soit libre, entièrement libre envers lui-même ; à ces exigences (dont le compte est loin d'être exhaustif : voir l'avant-propos de « L'Antéchrist »), l'individu sera créateur de tout ce qui, par le passé, ne fut jamais seulement pensé et de tout ce qui, dans le futur, est impensable. Qu'Habermas ne se méprenne pas : il ne s'agit pas d'extirper de l'art et de toute forme de création ce qui en serait élément rationnel sous prétexte qu'il ne fut jamais pensé et est, au présent, impensable pour le futur. Il s'agit de faire échec, pour chacun dans son existence individuelle, à la pression de l'Eternel Retour : c'est le monde, qui n'a pas de finalité propre, qui tend, naturellement devrait-on dire, à revenir perpétuellement à l'identique dans un équilibre approximatif ; il appartient à la volonté de puissance d'opposer à l'Eternel Retour une résistance créatrice de l'autre, du non-même.

Il est inattendu qu'Habermas reproche à Nietzsche de refouler l'élément rationnel inhérent à l'art dans un irrationnel transfiguré par la

métaphysique : j'entends d'ici les rires soutenus de Nietzsche dans sa misérable tombe à Röcken. Pendant ce temps, depuis le cimetière de Königsberg, on entend Kant applaudir de tous ses os : il y aurait dans l'art nouveau quelque chose de rationnel ! La dernière phrase est tellement lourde d'absurdités qu'on ne peut y répondre que de manière multiple, sans toutefois pouvoir établir entre ces réponses un ordre quelconque de priorité. Nietzsche métaphysicien ! Heidegger l'a probablement cru en faisant de lui, dans son « Nietzsche », le dernier métaphysicien, l'auteur d'une métaphysique de la volonté comme oubli de l'Etre ; cependant, et Arendt l'a bien démontré, cette mésinterprétation, volontaire car guidée par un souci d'instrumentation, procède de la même confusion entre Nietzsche et Schopenhauer : l'auteur de « Le monde comme volonté et représentation », le métaphysicien de la volonté, c'est Schopenhauer et pas Nietzsche. Et en outre la métaphysique nietzschéenne procéderait d'une transfiguration de l'irrationnel dans lequel Nietzsche a refoulé l'élément rationnel inhérent à l'art moderne « d'avant-garde » : le rationnel, chassé par Nietzsche sur le seuil de la porte de l'art, se réintroduit dans la pensée nietzschéenne par la fenêtre laissée ouverte de la métaphysique ou, plus précisément, Nietzsche, l'alchimiste, transfigure l'irrationnel en rationnel par le truchement de la métaphysique, lieu de naissance de la raison moderne. Pour s'en convaincre il suffit d'en référer à la « Métaphysique » de Descartes ou encore au « Discours de métaphysique » de Leibniz, ces deux saints pères de la modernité. Nietzsche n'est pas plus un métaphysicien qu'un névrosé qui refoulerait le rationnel dans l'irrationnel, ce sur quoi la raison moderne n'a aucune prise.

La pensée nietzschéenne est contradictoire dans la mesure où la « déchirure du principe d'individuation » ne peut être authentifiée que par l'art le plus avancé de la modernité, un art en lequel est présent un élément rationnel dont Nietzsche se débarrasse en le refoulant dans les profondeurs abyssales de l'irrationnel. La déchirure nietzschéenne, dont on a déjà parlé, ne peut être authentifiée que par le tribunal de la raison inhérente à l'art moderne lui-même. L'art moderne restitue à la Raison la suprématie dont Nietzsche semblait l'avoir privée : le serpent d'Habermas se mord la queue dès lors qu'il appartient à la Raison d'authentifier ce qui,

selon Habermas lui-même, n'est pas de son ressort. Mais quel est cet art, empreint de raison, qui domine la fin de la modernité ? La poésie symboliste de Baudelaire ou de Verlaine annoncent un art nouveau dont on peut constater les premiers germes dans les œuvres littéraires de Rimbaud, de Lautréamont et de Mallarmé, ainsi que dans l'art pictural de Gustave Moreau : le surréalisme. C'est André Breton qui, en 1924, nous en livre la meilleure définition (« Le manifeste du surréalisme ») :

« [Le surréalisme est] un automatisme psychique pur, par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale (... ».

Dès lors que le surréalisme entend réactualiser la dimension poétique de l'art pictural, sa question essentielle est celle de la représentation du non figurable et de l'indicible. L'art qui prend sa naissance durant les dernières décennies de la modernité, le surréalisme, réfute toute forme de contrôle qui serait exercé par la raison et c'est de cet art qu'Habermas attend qu'il authentifie la conception nietzschéenne « irrationnelle » de l'art. Avec le surréalisme, l'art, sous toutes ses formes, devient expression de la pensée et de son fonctionnement réel, « en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale » : le surréalisme situe l'art au-delà de toute morale (Nietzsche ne dit rien d'autre quand il évoque l'Eternel Retour au livre IV de « La volonté de puissance ») mais également en dehors de toute préoccupation esthétique (la fin des canons et de l'art pour l'art qui ne vise que la beauté formelle : ici encore résonne la critique nietzschéenne de la tragédie d'Euripide dans « Naissance de la tragédie »). Nietzsche ne donne pas congé à la Raison mais il en réduit la majuscule en dénonçant sa contingence, tout comme l'avait fait, bien avant lui, Leibniz contre Descartes quand, dans son « Discours de métaphysique », il recourt au principe de « raison suffisante ». Par ailleurs, en extirpant la pensée de l'emprise de la raison, Nietzsche rend à la pensée tous ses droits : la pensée est multiple et ses expressions le sont aussi, de sorte que, quand la pensée s'exprime en dehors des schèmes de la raison, elle s'énonce dans un langage qui est l'Autre du Discours, un langage dont on peut admettre qu'il est non-rationnel mais certainement irrationnel si ce terme

est entendu comme un synonyme de la folie. Il s'ensuit que la raison n'a pas d'exclusivité sur l'énonciation du vrai : le vrai peut, en toute légitimité, s'énoncer en dehors de ses schèmes de même qu'on ne saurait exclure que les schèmes de la raison contingente puissent énoncer des contre-vérités.

Eu égard à ce texte, un dernier point mérite d'être soulevé : il concerne les relations de Nietzsche avec le romantisme dès lors qu'Habermas accuse Nietzsche de l'avoir radicalisé. En 1886, Nietzsche rédige son « Essai d'autocritique » qui constituera la préface de la nouvelle édition de « La naissance de la tragédie ». Au paragraphe 6, Nietzsche se lance dans un dialogue avec lui-même au sujet du romantisme dont est empreinte « La naissance de la tragédie » ; il commence par son autocritique :

« Mais, cher monsieur, qu'a-t-on jamais entendu par romantisme si *votre* livre n'est pas romantique ? Est-il possible de pousser plus loin la haine du « temps présent », de la « réalité » et des « idées modernes » que vous ne l'avez fait dans votre métaphysique d'artiste — qui préfère croire au néant et même au diable plutôt qu'au « présent » ? Au-dessous de la polyphonie contrapuntique dont vous tentez de séduire nos oreilles ne gronde-t-il pas une basse fondamentale de colère et de destruction joyeuses ? Une farouche résolution contre tout ce qui est « actuel », une volonté qui n'est certes pas très éloignée du nihilisme pratique, et qui semble dire : « Que rien ne soit vrai, plutôt que *vous* ayez raison, plutôt que triomphe *votre* vérité ! » Écoutez vous-même avec attention, monsieur le pessimiste adorateur de l'art, un seul passage, choisi dans votre livre, ce passage, nullement dénué d'éloquence, le « tueur de dragons », qui semble comme un piège insidieusement tendu aux jeunes esprits et aux jeunes cœurs. Quoi ? N'est-ce pas l'authentique et véritable profession de foi du romantisme de 1830, sous le masque du pessimisme de 1850 ? Et derrière cette profession de foi n'entend-on pas préluder le finale consacré, en usage chez les romantiques, — rupture, écroulement, retour, et enfin prosternation à deux genoux devant une vieille foi, devant le Dieu ancien ?... Quoi ? Votre livre de pessimiste n'est-il pas lui-même une œuvre de romantisme et d'anti-hellénisme, quelque chose « qui, à la fois, produit l'ivresse et obscurcit l'esprit » en tout cas, un narcotique, un morceau de musique, voire de musique *allemande* ? »

Si, dans « La naissance de la tragédie » Nietzsche s'est abandonné au pessimisme romantique de Schopenhauer et Wagner, ce n'était que pour fuir tout ce qui était actuel et l'auteur admet que, ce faisant, il s'est montré lui-même nihiliste et décadent. A l'autocritique exposée sous forme interrogative, Nietzsche répond immédiatement :

« Cela ne devait-il pas arriver *nécessairement* ? » ... Non, trois fois non ! Ô jeunes romantiques : cela *ne* devait *pas* arriver nécessairement ! Mais il est très vraisemblable que cela *se termine ainsi*, que vous finissez ainsi, c'est-à-dire « consolés », comme cela est écrit, en dépit de tous vos efforts pour connaître par vous-mêmes l'énergie et la terreur, « métaphysiquement consolés, » bref, ainsi que finissent les romantiques, *chrétiennement*... Non ! Il vous faudrait d'abord apprendre la consolation *de ce côté-ci*, — il vous faudrait apprendre à *rire*, mes jeunes amis, si toutefois vous vouliez absolument rester pessimistes ; peut-être bien qu'alors, sachant rire, vous jetteriez un jour au diable toutes les consolations métaphysiques, — et pour commencer la métaphysique elle-même ! »

La réponse est suivie d'une citation empruntée au livre IV de « Ainsi parlait Zarathoustra » : au pessimisme romantique, Nietzsche oppose l'optimisme du rire, de la gaieté et de la danse. Quand Nietzsche rédige, également en 1886, la nouvelle préface de « Le gai savoir », il reprend les mêmes propos. C'est dans « Aurore » que Nietzsche marque, avec la plus grande intensité, son opposition au pessimisme romantique. Nietzsche considère le romantisme comme une fuite de la réalité, la recherche d'un idéal inaccessible (voir l'idéal féminin selon Goethe), un pessimisme qui cherche sa consolation dans la douleur elle-même, ce que Nietzsche appelle une « idiosyncrasie de sa propre souffrance ». Citons, dans son entièreté, le paragraphe 370 du « Gai savoir » afin de mieux cerner ce que Nietzsche entend par pessimisme romantique :

« Qu'est-ce que c'est que le romantisme ? Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme des remèdes et des secours au service de la vie en croissance et en lutte : ils supposent toujours des souffrances et des souffrants. Mais il y a deux sortes de souffrants, d'abord ceux qui souffrent de la *surabondance de vie*, qui veulent un art dionysien et aussi une vision tragique de la vie intérieure et extérieure — et ensuite ceux qui souffrent d'un *appauvrissement de la vie*, qui demandent à l'art et à la philosophie le calme, le silence, une mer lisse, ou bien encore l'ivresse, les

convulsions, l'engourdissement, la folie. Au double besoin de *ceux-ci* répond tout romantisme en art et en philosophie, et aussi tant Schopenhauer que Wagner, pour nommer ces deux romantiques les plus célèbres et les plus expressifs, parmi ceux que j'*interprétais mal* alors — d'ailleurs en aucune façon à leur désavantage, on me l'accordera sans peine. L'être chez qui l'abondance de vie est la plus grande, Dionysos, l'homme dionysien, se plaît non seulement au spectacle du terrible et de l'inquiétant, mais il aime le fait terrible en lui-même, et tout le luxe de destruction, de désagrégation, de négation ; la méchanceté, l'insanité, la laideur lui semblent permises en quelque sorte, par suite d'une surabondance qui est capable de faire, de chaque désert, un pays fertile. C'est au contraire l'homme le plus souffrant, le plus pauvre en force vitale, qui aurait le plus grand besoin de douceur, d'aménité, de bonté, en pensée aussi bien qu'en action, et, si possible, d'un Dieu qui serait tout particulièrement un Dieu de malades, un *Sauveur*, il aurait aussi besoin de logique, d'intelligibilité abstraite de l'existence — car la logique tranquillise, donne de la confiance —, bref d'une certaine intimité étroite et chaude qui dissipe la crainte, et d'un emprisonnement dans des horizons optimistes. Ainsi j'ai appris peu à peu à comprendre Épicure, l'opposé d'un pessimiste dionysien, et aussi le « chrétien » qui, de fait, n'est qu'une façon d'épicurien et comme celui-ci essentiellement romantique, — et ainsi j'arrivais à une acuité toujours plus grande dans ce genre de '*conclusions*, si difficile et si captieux, où l'on commet le plus d'erreurs — la conclusion de l'œuvre au créateur, du fait à l'auteur, de l'idéal à celui pour qui il est une *nécessité*, de toute manière de penser et d'apprécier au *besoin* qui la commande. — À l'égard de toutes les valeurs esthétiques je me sers maintenant de cette distinction capitale : je demande dans chaque cas particulier : « est-ce la faim ou bien l'abondance qui est devenue créatrice ? » À première vue une autre distinction semblerait se recommander davantage — elle saute beaucoup plus aux yeux —, je veux dire : savoir si c'est le désir de fixité, d'éternité, d'être qui est la cause créatrice, ou bien le désir de destruction, de changement, de nouveauté, d'avenir, de *devenir*. Les deux désirs cependant, à y regarder de plus près, paraissent encore ambigus, et on ne peut les interpréter que d'après le critérium indiqué plus haut, et préféré, à juste titre me semble-t-il. Le désir de destruction, de changement, de devenir peut être l'expression de la force surabondante, grosse de l'avenir (mon terme est pour cela, comme l'on sait, le mot « dionysien »), mais ce peut aussi être la haine de l'être manqué, nécessaire, mal partagé qui

détruit, qui est *forcé* de détruire, parce que l'état de chose existant, tout état de chose, tout être même, le révolte et l'irrite — pour comprendre cette passion il faut regarder de près nos anarchistes. La volonté d'*éterniser* a également besoin d'une interprétation double. Elle peut provenir d'une part de la reconnaissance et de l'amour : — un art qui a cette origine sera toujours un art d'apothéose, dithyrambique peut-être avec Rubens, divinement moqueur avec Hafiz, clair et bienveillant avec Goethe, répandant sur toutes choses un rayon homérique de lumière et de gloire (dans ce cas je parle d'art *apollinien*). Mais elle peut être aussi cette volonté tyrannique d'un être qui souffre cruellement, qui lutte et qui est torturé, d'un être qui voudrait donner à ce qui lui est le plus personnel, le plus particulier, le plus proche, donner à la véritable idiosyncrasie de sa souffrance, le cachet d'une loi et d'une contrainte obligatoires, et qui se venge en quelque sorte de toutes choses en leur imprimant en caractères de feu, *son* image, l'image de *sa* torture. Ce dernier cas est le *pessimisme romantique* dans sa forme la plus expressive, soit comme philosophie schopenhauerienne de la volonté, soit comme musique wagnérienne : — le pessimisme romantique est le dernier *grand* événement dans la destinée de notre civilisation.

Le paragraphe se termine sur une parenthèse, évocation par Nietzsche du pessimisme dionysien, le pessimisme de l'avenir qui est déjà en route :

(Qu'il *puisse* y avoir un tout autre pessimisme, un pessimisme classique — ce pressentiment et cette vision m'appartiennent, ils sont inséparables d'avec moi, étant mon *proprium* et mon *ipsissimum* : cependant mon oreille répugne au mot « classique », il est devenu beaucoup trop usé, trop arrondi, trop méconnaissable. J'appelle ce pessimisme de l'avenir — car il est en route ! je le vois venir ! — le pessimisme *dionysien*).

Ce pessimisme à venir est ce que Nietzsche a de plus propre, ce qui constitue sa plus grande ipséité mais l'auteur entend garder le secret sur la signification de ce pessimisme. Ce pessimisme, qui se différencie radicalement du pessimisme romantique, constitue-t-il la radicalisation du romantisme évoquée par Habermas ? Pour répondre à cette question, il convient de scruter l'œuvre de Nietzsche afin de découvrir un possible lieu en lequel il soulèverait quelque peu le voile déposé sur ce « pessimisme dionysien » : c'est au paragraphe 7 de la préface du second livre de « Humain trop humain », préface rédigée en 1886 dans le cadre

de la réédition des deux livres en seul volume, que Nietzsche soulève un coin de ce voile :

« – Qu’il me soit permis, pour finir de résumer encore dans une formule mon opposition contre le pessimisme romantique, c’est-à-dire le pessimisme des indigents, des mal-venus, des vaincus : il existe une volonté du tragique et du pessimisme qui est un signe de sévérité tout autant que de vigueur intellectuelle (du goût, du sentiment, de la conscience). Avec cette volonté au cœur on ne craint pas ce qu’il y a de redoutable et de problématique dans toute existence : on y recherche même ces qualités. Derrière une pareille volonté se tient le courage, la fierté, le désir d’un grand ennemi. Ce fut là d’abord ma perspective pessimiste, – une nouvelle perspective, comme il me semble ? Une perspective qui, aujourd’hui encore, est nouvelle et étrange ? Jusqu’à ce moment, je m’en tiens à elle, et, si l’on veut m’en croire, tant pour moi que (à l’occasion du moins) contre moi... Voulez-vous que cela soit d’abord démontré ? Mais quoi d’autre avec cette longue préface aurait été... aurait été démontré ? »

Si Nietzsche évoque, dans ce texte, une certaine « discipline de la volonté » opposable au pessimisme romantique, s’il évoque sa nouvelle perspective pessimiste, il ne nous apprend rien encore sur le « pessimisme dionysien » comme tel et nous renvoie à la lecture de la préface dans son entièreté. Le début du premier paragraphe nous indique les raisons pour lesquelles le pessimisme dionysien est ce que Nietzsche a de plus propre : tous ses écrits, affirme-t-il, doivent être antidatés car ils ne font que référer à un vécu personnel qui les a toujours précédés :

« Il ne faut parler que lorsque l’on n’a pas le droit de se taire, et ne parler que de ce que l’on a surmonté – tout le reste est bavardage, « littérature », manque de discipline. Mes écrits ne parlent que de mes victoires : j’y suis, « moi », avec tout ce qui m’était contraire, ego ipsissimus, oui, même s’il m’est permis d’employer une expression plus fière, ego ipsissimum. On le devine : j’ai beaucoup de choses – au-dessous de moi... »

Dans le paragraphe 2, Nietzsche s’explique sur les raisons qui l’ont conduit à vouloir réunir les deux livres en un seul ouvrage : adressé aux esprits libres, « Humain trop humain » se présente comme un ouvrage de sante. C’est la rédaction de « Humain trop humain » qui lui a ouvert les yeux sur ses erreurs passées et sur le moyen d’échapper à sa maladie qui consiste

à retomber, de manière récurrente, dans le piège du pessimisme romantique le plus dangereux. Si Nietzsche se présente, sur la fin du texte, comme un pessimiste, c'est précisément parce que, guéri de sa maladie, il peut, à présent, s'offrir le « luxe » de plonger, de temps à autres, dans le pessimisme auquel il s'efforce, par sa seule volonté, d'échapper.

« Les Opinions et Sentences mêlées, comme Le Voyageur et son Ombre, ont tout d'abord été publiées séparément en continuation et appendice de ce livre humain, trop humain que je viens de nommer, « livre dédié aux esprits libres » : c'était en même temps la continuation et la répétition d'une cure intellectuelle, je veux dire du traitement antiromantique tel que l'avait imaginé et administré mon instinct demeuré sain, pour combattre la maladie intermittente dont j'étais atteint : le romantisme sous sa forme la plus dangereuse. Qu'on veuille accepter maintenant, après six ans de guérison, les mêmes écrits réunis comme deuxième volume de Humain, trop humain : peut-être, ainsi réunis, présentent-ils leur enseignement avec plus de force et de précision, – une doctrine de la santé qu'on pourra recommander aux natures plus intellectuelles de la génération montante, comme disciplina voluntatis. Un pessimiste y prend la parole, un pessimiste qui souvent voulut jeter le manche après la cognée et qui toujours se remit à l'ouvrage, un pessimiste donc, avec la bonne volonté orientée vers le pessimisme, et, de ce fait, qui n'est plus un romantique : comment ? un esprit s'entendant à cette ruse de serpent qui consiste à changer de peau, n'aurait-il pas le droit de donner une leçon aux pessimistes d'aujourd'hui, qui tous se trouvent encore en danger de romantisme ? Et, tout au moins, de leur indiquer comment faire... ? »

Au paragraphe 4, Nietzsche nous apprend que, dans la solitude, il a pris parti contre lui-même et pour tout ce qui le faisait souffrir, de manière à retrouver le chemin d'un pessimisme qui est tout le contraire du bavardage romantique ; chaque moment de doute, nous dit Nietzsche, est une occasion, pour la maladie, de reprendre le dessus et de charger, plus encore notre fardeau : tout allègement, tout relâchement doit être expié durement.

« Solitaire désormais et pernicieusement méfiant envers moi-même, je pris alors, et non sans colère, parti contre moi-même et justement pour tout ce qui me faisait mal et m'était pénible : c'est ainsi que j'ai retrouvé le chemin de ce pessimisme intrépide qui est le contraire de toutes les hâbleries romantiques, et aussi, comme il me semble, le chemin vers moi-même, – le chemin de ma tâche. Ce quelque chose de caché et de dominateur qui longtemps pour nous demeure innommé, jusqu'à ce qu'enfin nous découvriions que c'est là notre tâche, – ce tyran prend sur nous et en nous une terrible revanche à chaque tentative que nous faisons pour l'éviter et pour lui échapper, à chaque décision prématurée, à chaque essai pour nous assimiler à ceux dont nous ne faisons point partie, chaque fois que nous nous adonnons à une occupation si estimable soit-elle, qui nous détourne de notre objet principal, – et il se venge même de chacune de nos vertus qui voudrait nous protéger contre la rigueur de notre responsabilité la plus intime. La maladie est chaque fois le contrecoup de nos doutes, quand notre droit et notre tâche nous paraissent incertains, – quand nous commençons à nous relâcher quelque peu. Chose étrange et terrible en même temps ! Ce sont nos allégements qu'il nous faut expier le plus durement ! Et si, plus tard, nous voulons revenir à la santé, il ne nous reste pas de choix : nous devons nous charger plus lourdement que nous ne l'avons jamais été... »

Au paragraphe 5, Nietzsche nous livre la clé du pessimisme dionysien : tant que l'on souffre, on ne peut prétendre au pessimisme ; en d'autres termes seule la guérison donne accès à ce pessimisme dionysien. Il s'agit d'obtenir, grâce à la guérison, le droit de redevenir occasionnellement pessimiste.

« Car c'est alors que j'ai pu m'arracher cette phrase : « Un homme qui souffre n'a pas encore droit au pessimisme ! » Alors je livrais en moi-même une campagne pénible et patiente contre le penchant foncièrement antiscientifique de tout pessimisme romantique, qui veut transformer quelques expériences personnelles en jugements universels, les amplifiant jusqu'à vouloir condamner le monde... »

« L'optimisme en vue d'une guérison, pour avoir le droit de redevenir pessimiste une fois ou l'autre, comprenez-vous cela ? »

En menant la guerre contre le pessimisme romantique, c'est la vie qui, au bout du compte, s'offre à nous en nous rendant notre « tâche », c'est-à-

dire cette rigoureuse volonté de nous extirper de la maladie du pessimisme romantique récurrent :

« La vie elle-même nous récompense de notre volonté opiniâtre vers la vie, de cette longue guerre, telle que je l'ai menée alors, contre le pessimisme de la lassitude ; elle nous récompense déjà de tout regard attentif que lui jette notre reconnaissance, qui ne laisse échapper aucune offrande de la vie, fût-ce même la plus petite et la plus passagère. Elle nous rend en retour la plus grande offrande qu'elle puisse donner, – elle nous rend notre tâche. »

En première lecture, l'argumentation nietzschéenne laisse songeur : par la mise en œuvre d'une discipline de la volonté, on parvient jusqu'à la guérison de cette maladie du pessimisme romantique et, une fois que l'on ne souffre plus, on est en droit d'être pessimiste. Être optimiste en vue d'une guérison pour être en droit de redevenir pessimiste, sujet à un pessimisme qui n'a rien de commun avec les hâbleries du romantisme. Pourquoi Nietzsche, par un exercice éprouvant de la volonté, veut-il se donner le droit au pessimisme alors que sa « tâche » consiste précisément à s'arracher à un pessimisme qui est celui du romantisme ? Quel bénéfice entend-t-il tirer de ce droit au pessimisme dionysien ? En quoi ce pessimisme dionysien, jusqu'ici assez mal défini, constitue-t-il un remède opposable au pessimisme romantique ? S'il faut être fort, de la force du Surhumain, pour pouvoir être pessimiste, en quoi consiste ce pessimisme ? Nietzsche nous dit à son sujet qu'il est en route, qu'il va venir mais qu'est-ce qui est sur le point de venir et que nous ne pourrions accueillir que dans le pessimisme ? De toutes les souffrances, celles qui furent surmontées nous ont ouvert le droit à ce pessimisme dionysien : existe-t-il une souffrance insurmontable qui ne pourra que susciter notre pessimisme à condition d'en avoir le droit ? Et que peut bien signifier avoir droit au pessimisme ?

Avoir droit au pessimisme dionysien signifie être en mesure d'affronter un pessimisme inéluctable, être suffisamment fort, de cette force surhumaine, pour supporter le poids le plus lourd, un poids inévitable et insurmontable qui ne peut susciter, pour cette raison même, qu'un pessimisme chez celui qui, tôt ou tard, s'y trouvera confronté. Celui qui n'est pas assez fort, celui qui n'a pas su guérir de toutes ses autres souffrances, dès qu'il sera confronté à ce poids le plus lourd, ne sera pas en mesure de le supporter ni de supporter le pessimisme que ce poids

engendrera nécessairement ; à défaut de pouvoir le supporter, n'en ayant pas le « droit » car n'y étant pas préparé, il ne pourra que vaciller dans l'autre forme du pessimisme : le pessimisme romantique.

COGITO ERGO SUM

« Cogito ergo sum » : Je est par la pensée !

De qui se dit un autre parole est insensée :

C'est ainsi que Rimbaud à l'enfer s'est livré,

Jugeant qu'à notre monde il ne fut qu'étranger.

En pensait-il un autre dont on l'avait privé ?

« La vraie vie est absente » aimait-il raconter :

Poète, de quelle présence ton esprit tourmenté

A tissé tes regrets et ton désir brisé ?

Est-il à qui trop pense motif de se tromper

S'il est vrai que nos sens aiment à nous égarer ?

De dérégler les tiens et de l'encrapuler,

As-tu, maudit poète, le plus beau déniché ?

C'est à nos seules raisons que s'avoue la beauté :

Le reste n'est que mensonge, sottise et impiété !

Tu le savais pourtant, au collège enseigné,

Mais déjà tu rêvais d'autres lieux cheminer.

Et tu devins bohème, amant de tes souliers,

Un errant sans bagage, au pantalon troué ;

Tu frayais dans la rime, par une Muse inspirée,

Et pleurais, sans y croire, ta raison révoltée.

Car il n'est pas d'offense à vouloir raisonner :

La folie n'a que faire de nos moindres pensées !

La vie est un barbare dont il faut se garder,

Disait Schopenhauer, de son rire enivré.

C'est qu'il riait de tout, ce démon retiré

Dans les plis d'une Raison qu'il pensait enchantée :

Les représentations sont nos meilleurs geôliers

Quand le monde est visage d'une cruelle volonté.

Que vaut ce que Descartes avait imaginé :

La foi est un vouloir de l'esprit dispensé !

Si au fond des églises se tiennent les insensés,

C'est que de bien plus sots les y ont précédés.

Si la vie nous accable, tel qu'on doit l'y prêcher,

Il nous vient par la mort salut à mériter ;

La Raison qui s'y frotte ne veut le contester

Car vouloir est un autre de ce qu'on doit penser.

Je est par la pensée, Dieu par la volonté :

Aussi quand la Raison sur croire veut se pencher,

Elle n'y voit que délire, un monde halluciné

Qu'on bâtit des remords de n'être pas assez.

Qui a plongé sa tête en ce monde arriéré

N'éprouve de l'existence qu'absurde et vanité ;

Le vieux Schopenhauer se met à ricaner :

«On ne trouve aucun bien à devoir exister ! »

Aucun dieu n'est le fruit de notre volonté :

C'est ce dont, cartésius, tu n'as eu la pensée !

De ce dieu qu'il existe tu croyais le prouver

Mais s'il n'est qu'un vouloir, tu n'en peux rien montrer.

Et pas plus que tu es de simplement penser :

De celui que tu veux, tu tiens ta vérité !

Bien plus loin que tes sens, la Raison t'a trompé :

Dieu n'est rien que l'on pense ni qu'on croit désirer.

Tu as gravé ton nom dans la Modernité :

Le manchot philosophe, ainsi Kant fut nommé,

Dit que ton Cogito des juges est cuisinier,

Qui doit toutes les sentences pouvoir accompagner.

« Je suis celui qui est » par Dieu fut annoncé :

« Je suis », tel est son nom, vient-il de sa pensée ?

Des Célestes de l'An, aucun n'y a songé,

N'apportant que lumière quand l'hiver est passé.

Les dieux sont de retour qui portent la Clarté

Quand il n'est que poussière dans l'âtre des foyers ;

Les Anges de la maison du feu sont les bergers :

Quand reviennent les Célestes, ils peuvent se retirer.

Car voici que la terre de son manteau glacé

Abreuve le réveil de sa fécondité ;

Vient le temps du semeur dont le grain déposé

Dans les plis de la terre bientôt pourra germer.

Ce sont les dieux d'antan, par d'autres déclassés,

Qui rythment les saisons et font le blé pousser ;

On les croyait perdus, des mémoires effacés :

Si loin est le plus proche en l'Esprit demeuré.

Quand l'homme est un Ouvert au murmure adressé,

Silence dans la parole qu'un poète a fondé,

C'est alors que demeure ce qui semblait cesser,

Voix d'une Libre Etendue des dieux et du Sacré.

Il disait « Dieu est mort ! Nous tous l'avons tué »,

L'insensé dans la foule, une lanterne allumée ;

Ils riaient en concert, feignant de s'en moquer :

« Ton Dieu s'est-il enfui ? Où peut-il se cacher ? »

L'avaient-ils entendu d'ainsi le mépriser ?

A leurs oreilles trop longues plus rien n'est avisé :

La Raison a de l'âne la faveur de brailler :

Les rois n'ont de sujet que ce vaillant bête.

C'est pour fêter cet âne que font communauté

Des hommes les supérieurs à la table invités

Du grand Zarathoustra aux larmes déversées

Sur la folie de ceux qu'il pensait les derniers.

Qu'on s'enivre du vin dont la bête est chargée

Mais il n'est pas de pain qu'on peut si hait brasser ;

Discourt un enchanteur de sa Raison lassé :

« Il vous faut des agneaux tout le sang déverser ! »

Infâme est la Raison sous ces mots déguisée :

Si les dieux ne sont plus, qui digne peut s'en montrer

Quand c'est aux pieds d'un âne qu'on vient se prosterner ?

De ce dernier divin, est-il braiement sacré ?

Et jouit le dernier homme du fruit de sa pensée :

Quand on fait dieu d'un âne, on est son palefrenier !

Foutaise ! Zarathoustra voulait son dieu danser

Et l'esprit de lourdeur de son rire écraser.

Or l'homme est trop sévère pour ce dieu mériter

Et l'esprit de sérieux n'a rien à convoiter ;

Trop faible est la Raison qui compte sans méditer :

Ne peut venir un dieu qui serait calculé !

« La Raison me suffit » croyait Faust endiablé :

Du diable c'est Marguerite qui l'a pourtant sauvé !

La logique est démon qui tout veut ordonner

Et figer notre monde dans son représenté.

C'est alors que la vie se joue dans la pensée,

Sur la scène d'un théâtre où l'homme est simulé ;

Les mots sont la matière de ce monde erroné :

Dans le jeu des répliques Raison nous est donnée !

Sans doute qu'un dieu est mort : des hommes l'on crucifié !

« Combien d'autres possibles ? » doit-on se demander :

Il est des dieux qui vont, reviennent comme des marées

Et d'autres qui s'enfuient, par l'Histoire déchirés.

Or la voix des Célestes rapporte leur Clarté

Au printemps de la terre et aux hommes la gaieté

De quitter leur sommeil et le ciel embrasser

Car en nos cœurs battants un dieu nous est donné.

LE CARTESIUS

A la « Res extensa » s'ajoute celle du penser ;

Nous voici donc deux choses : un vivre, un cogiter.

De ce qui les sépare, un pli n'est quiddité

Mais le conceptuel d'une Monade étagée !

Si bien qu'en la matière est-il esprit caché

Qu'il doit de la Raison en gravir l'escalier.

Si les mots sont fuyants de leur mal-désigné,

Sont-ils d'une autre chose le signe approprié ?

On se dit par l'usage qu'ils viendront à coller

Et suffire à la chose qu'on voudrait désigner ;

De tous ceux qu'on prononce, lequel dit la pensée,

Aussi bien que lui seul convient à l'habiller ?

S'il est un pareil mot que l'on doit sanctifier,
Nous revient de l'Histoire qu'il ne fut pas trouvé.
Et on le cherche encore, ce vocable sacré :
Se pourrait-il qu'un homme, un jour, puisse l'inventer ?

Dans le corps git l'esprit qui se doit d'y rester :
Il n'est pas un dépli dont il peut se frayer
Un aller vers ailleurs dont sa chair l'a privé :
La Nature et l'Esprit sont d'un Même héritiers.

Cependant la matière a vœu de se hausser
Et d'emporter la vie jusqu'à l'immensité
Où l'Etre est déraison et de folie frappé,
Folie que devienne Soi ce qui reste impensé.

Si Descartes a de l'homme sa nature fragmenté,
Demain sera couture d'un hier déchiré
Car il suffit d'un fil, Ariane l'avait pensé,

Pour que d'un labyrinthe nous revienne l'égaré.

Fut-il un Minotaure qui tous a dévorés

En aliénant du corps ce qui en est pensée ?

Descartes avait des siens le péril annoncé :

Qui oublie sa nature renonce à exister.

C'est ainsi que des hommes un destin fut tracé :

Les contempteurs du corps ont l'esprit désarmé ;

S'il est de sang privé, l'humain n'est plus qu'idée,

Au Royaume de Platon un concept enchainé.

L'esprit n'est pas bien lourd s'il est de chair privé :

Son poids est d'une idée la valeur mesurée.

Or que vaut cette idée qui ne peut s'incarner ?

Un joli rêve sans doute, par le matin brisé !

Cogito ergo sum ! Me voici donc pensée :

Elle me vient à son heure, méprise de s'annoncer

Et moi je la recueille comme un précieux donné

Car c'est par Dieu lui-même qu'elle m'arrive éclairée.

Si une sagesse divine m'est alors adressée,

Il m'y faudra deux jambes pour ailleurs la porter,

Une paire de lèvres qui me puissent répéter

Ce qui, de l'intérieur, une voix m'a délivré.

Or il n'est d'intérieur, on doit s'en contenter,

Que ce corps sans organes, un rien d'une peau caché ;

On dit cela suffire pour qu'en naisse une pensée :

Après tout du néant un autre peut germer.

«La pensée n'est pas rien, me confie l'initié,

Quand elle est de concepts par le divin parée. »

Si Dieu est un bavard qu'il me faut écouter,

Qu'il me prête une oreille où ses propos verser.

Or Dieu n'est pas contraire : des hommes il a pitié !

Et voici qu'une oreille d'un seul coup m'a poussé ;

Le Verbe s'est éclairci, sur le tympan frappé :

J'en perçois tous les mots et quasiment l'idée.

Il lui faudrait derrière une cervelle accrocher

De sorte que je comprenne ce qu'il me veut dicter ;

A Dieu tout est possible : il suffit de prier !

C'est ainsi qu'un cerveau dans mon crâne s'est glissé.

J'écoute et je comprends du divin le phrasé :

Qu'il m'accorde les jambes qui sauront emporter

Jusqu'au bout de la terre parole autant sacrée,

Pour autant que chaque homme ait corps où m'adresser.

A cet instant Descartes revient de sa nuitée :

«Je n'ai jamais de corps un seul voulu priver,

Tout corps a de l'esprit la faveur d'exister

Mais ils n'ont de commun en leur proximité.

Ainsi la bête a corps mais n'en peut rien penser

Car elle fut de Raison par les dieux dispensée ;

Raison ! La messe est dite, l'orant peut s'en aller :

A quoi bon demeurer d'où l'homme s'est retiré ?

Car c'est d'un à-venir que l'on s'est absenté :

La Raison ne déploie que du prédestiné !

C'est une « Logique du sens », credo de l'exister :

Il n'est pas de hasard quand tout est bien pensé.

« La Raison nous suffit », disait un mal peigné,

Car Dieu, dans nos méandres, a son chemin tracé,

De sorte qu'à tout mal un bien doit s'opposer,

En effacer les pas, au sublime nous mener.

C'est Monsieur de Leibniz qui ose ainsi penser,

Plus profond que Descartes, moins que nos libertés ;

Si la Monade est coiffée et son dedans plissé,

Il n'y est pas matière que l'on peut dépouiller.

Dépouiller de l'Esprit en ses veines écoulé,

Car l'Esprit n'a demeure que dans l'approprié ;

S'il est un distinctif en cette propriété,

C'est qu'en toute chose l'Esprit devient un singulier.

Il manque à la Raison ce peu d'humilité

Qu'elle ne peut de l'étant en saisir le fondé,

Non pas la cause divine qui tel l'aurait pensé

Mais son appartenance à l'Etre communié.

Or il faut bien que l'Etre soit un jour dénommé

Car d'en faire trop le tour, de tout mot l'encombrer,

Heidegger, le disant, rien n'en put énoncer :

Sur les bords de l'abîme il n'osa pas danser.

Or si dans un poète qui ne craint de tomber,

C'est qu'il a de l'abîme déjà le fond sondé ;

Il revient de l'enfer, ce conteur enjoué,

Nous en dire la détresse, le tragique familial.

Et c'est d'un pied alerte qu'il se met à danser :

Il sait la Rédemption de nos âmes affligées !

Assis parmi les dieux, s'y lavant de Sacré,

Il raconte des Célestes une rivière de Clarté.

Or que nous peut l'en-Haut si l'âtre est consumée,

Si l'Ange de la maison a son feu délaissé ?

Que peuvent à notre histoire les mots de la pensée

Si de nos corps éteints elle se dit séparée ?

Que sait le Cartesius de ce qui l'a trompé ?

« Ce sont les sens, dit-il, car Dieu nous est allié :

Si l'or est de penser ce qu'il nous a dicté,

A quoi bon le sentir, le voir et le toucher ? »

Il me revient ce fruit qu'il m'a plu de manger ;

Quand au plaisir des lèvres mon œil fut associé,

J'ai brisé ma lanterne devant le fruit rongé :

Les vers n'ont de saveur quand ils sont éclairés.

CANICULE ET PARADOXE

Le ciel pleure sur nos vies des larmes incendiaires :

Le monde n'est que bûcher et des torrents de flammes

Inondent les vallées de vagues meurtrières :

Des enfers le soleil a fait de nous les âmes !

Quand un ciel trop pesant fait craquer tous les os,

Que nos pas écrasés s'enlisent dans le goudron,

La puanteur défunte qui au cimetière éclot

Transpire le sort funeste de nos moindres illusions.

S'embrase la forêt ; c'est un piège infernal !

L'enfant n'est plus que larmes sur sa mère calcinée :

Du soleil assassin qui sera tribunal ?

Revient-il aux humains d'y seulement témoigner ?

Et la honte des anciens rougit les derniers os !

Les regrets éternels gravés sur quelque tombe

Des défunts oubliés sont un fatal propos :

Qu'ajoute à leur fierté ce mal qui nous incombe ?

Car le feu est vivant autant que nous le sommes :

Qui sait des morts si froids qui soufflent sur la braise ?

Sournois et ravageur, n'est-il ami des hommes

Ce feu qui par nos mains fut sauvé de la glaise ?

Allez, tristes païens, ravir au ciel d'azur

Ce peu qui de l'enfer nous faisait protection !

Des neiges éternelles ensemencez l'usure

Et pleurez sur le monde de l'astre ses rayons.

Se verse la pluie et meure le feu d'été !

Quel Dieu est assez fou pour descendre en enfer,

Jeter dans le brasier un rien de sa fierté

Et sauver de la flamme un souvenir amer ?
Nature, sèche tes larmes au feu qui te dévore !
Ton destin est cruel de brûler sous nos mains ;
Ils ne sont que fumée tes restes de bois mort :
Devant la cheminée, l'hiver sera chagrin !

Dans ce jardin de cendres les fleurs de l'amertume
Enivrent de poison des abeilles fatiguées ;
De la source un pavé ne retient que l'écume :
On boira du soleil de nos pleurs arrosé !

Des vieillards décimés on encombre la terre :
Qui voudrait d'eau bénite abreuver ces corps secs ?
y-a-t-il sacrilège qui des dieux soit colère ?
Il n'est curé qui mouille à de pareilles obsèques.

Rideau pour l'anémone : son habit de théâtre
Se froisse et puis s'éteint d'un dernier incendie ;
Plus profond que le fond d'un marais qui fuit l'être

Se cachent sous la cendrée les tritons endormis.

L'orage est sur mes pas, témoigne un faux passant ;

L'attendre est inutile : Godot ne viendra pas !

Bâter l'arbre fidèle de nos deux corps pendants ?

L'arbre s'est consumé : comprenez-vous cela ?

Au pays des damnés il n'est rien où se pendre :

C'est d'un piège éternel dont nous voici les proies !

Il n'est plus d'ignorance dont on voudrait prétendre :

L'enfer est transparent de tout ce qu'on y voit !

L'enfer est de lumière qui rien ne peut cacher :

Nos secrets sont ailleurs, drapés de mauvaise foi !

Est-il besoin d'un feu la rage insoupçonnée

Pour saisir l'évidence de vivre ce que l'on croit ?

« Seul Dieu peut nous sauver » prédit le philosophe :

De que dieu s'agit-il qui ne soit imposteur ?

D'une histoire trop humaine n'est-il qu'une apostrophe,

Une parole interdite ou une simple rumeur ?

Tous les semeurs de feu se baignent dans l'eau claire :

Ce n'est que dans les mots que chacun manque à l'autre !

Ils sont les propriants d'un identique mystère :

Du même le différent est indicible apôtre.

Est-il aussi menteur qui l'affirme des siens ?

La syntaxe a des genres qui la Raison confondent,

Autant n'est paradoxe qui de contraires se tient ;

Faut-il que logiciens de ce défi répondent ?

On blâme que le Crétois fut premier à penser,

Déniant que la suite n'y fit pas correction :

Le Stagirite enseigne qu'on ne doit délier

De tout ce qu'on affirme la moindre opposition.

Il ne peut qu'un contraire à quelque mot s'attache

Sans qu'on y fasse insulte à la Raison première :

Qui s'en fera sagesse de penser se détache,

Aussi bien que le mythe se fait raison dernière.

Il n'est prime Raison qui ne soit fondement :

Le reste est accident au parler d'autrefois !

L'unité des contraires n'est pas un mal-pensant,

Pas plus qu'elle n'est chimère : c'est un chemin des bois !

CHAPITRE IV

LES CORPS CREUX

Les corps creux, c'est mon « équivalent » du pli chez Deleuze ou des corps sans organes chez Spinoza. Par définition, le corps creux s'oppose au plein et à son opacité. Ces trous dans l'être constituent autant d'opportunités, de possibilités : ils signifient que l'être est inachevé, en manque. On dit des actes insignifiants qu'ils ne « cassent pas des briques » ; cela sous-entend que là où il y a de l'importance (que l'on confond trop souvent avec le sens), il y a des briques qui se brisent. Cette affirmation est aussi naïve que trompeuse : à quoi sert-il de casser des briques, sinon à les multiplier. Une brique, quelle que soit sa taille, est un corps plein, achevé et donc sans autre avenir que de demeurer, indéfiniment, une brique. D'une brique on ne peut faire que l'usage d'une brique : elle est condamnée, coupable de plénitude et d'opacité. Mais que la brique présente un pli, la moindre cavité, la voilà propice à une multitude d'usages auxquels sa qualité de brique ne la destinait pas. La brique devient refuge, objet d'art, curiosité, et probablement bien d'autres choses encore. On assiste ainsi à un détournement de brique, une requalification, une définition improbable, l'autocréation d'un nouvel existant auquel il faudra bien donner un sens nouveau.

Le vide, c'est l'inhabité, l'espace libre par excellence au sein duquel mille choses peuvent se donner à connaître : le vide, c'est le lieu de l'insoupçonnable. Selon certaines croyances, il existe ainsi un espace vide dont Dieu a fait le lieu unique de ses manifestations. Le vide devient ainsi le lieu privilégié du tout permis, jusqu'à l'impensable. Certains vides, parce qu'ils sont vides, deviennent objets de convoitises et de querelles, raisons suffisantes des guerres les plus impitoyables, refuge du meilleur ou bien du pire. Le corps creux, c'est la « case vide » de Deleuze, qui tient en échec l'immuabilité de la structure.

Le rhizome.

Si le caractère a priori du jugement synthétique permet à Kant, contre les empiristes (Hume, Locke) mais également les rationalistes (Leibniz), de donner un fondement certain aux jugements des sciences exactes qui sont, par définition, les sciences des phénomènes à travers lesquels la réalité mondaine se donne à voir et à saisir, en revanche la vérité dernière, la vérité nouménale, qui constitue l'objet propre de la métaphysique, résiste à la validation de la synthèse. La raison pure théorique peut bien formuler des principes mais ces principes n'ont d'autre valeur que celle des postulats, hypothèses, justification a posteriori de l'impératif catégorique par la raison pratique. La phénoménologie de Husserl congédie le noumène et fait du phénomène le lieu du déploiement de la vérité, une et ultime. Bien évidemment il faut pratiquer la réduction éidétique, l'épochè, et débarrasser le phénomène de tout ce qui, en lui, relève de la simple apparence, toutes ces déterminations qui, parce qu'elles détournent le regard, compromettent la saisie des choses dans leur essence même. La phénoménologie se présente alors comme une phénoménologie de la perception (Husserl dirait, de préférence, « intuition »), perception irréductible au simple vu. La réduction transcendantale, en mettant hors-jeu, le Moi, comme étant psychophysique, nous dévoile le Je transcendantal, subjectivité impersonnelle qui constitue le pôle noétique de l'intentionnalité constituante. Agissant par profils (les *Abschaltung*, rien à voir avec les perspectives chez Nietzsche), l'intentionnalité de la conscience entretient ainsi avec l'objet de sa visée une relation transversale. Le transcendantal désigne l'objet visé par la conscience qui le constitue en dévoilant son essence ; dans « La philosophie universitaire », Schopenhauer insistait, à propos de Kant, sur cette dimension « immanente » de la subjectivité transcendantale : elle est transcendantale parce qu'elle caractérise l'objet d'une connaissance particulière que Kant appelle « analytique transcendantale ». La transcendance ne caractérise donc pas une réalité supérieure nouménale, par définition inaccessible à notre connaissance. Mais Deleuze et Guattari nous révèlent que les phénomènes, sous leur apparente verticalité, trahissent une réalité d'un autre ordre qui n'est pas moins constitutive de ce qui se laisse appréhender dans le regard phénoménologique. Cette réalité essentielle, subjectivité inconsciente, cachée parce qu'elle est sous-terraine et strictement immanente, constituent ce que les auteurs appellent un « rhizome ». Cette subjectivité inconsciente est intérieure à la structure bien qu'elle en soit en marge : intérieure à la structure, elle ne lui appartient cependant pas

car elle est d'une nature totalement autre. Elle n'est donc marginale qu'en raison de sa différence essentielle : sa singularité n'a rien de topologique. Elle ne se profile pas au pourtour de la structure mais au contraire l'habite bien qu'elle n'en fasse pas partie.

Il y a dans la nature bien des choses dont la structure est totalement imprévisible précisément parce qu'elles sont habitées par un rhizome qui, bien qu'il soit constitutif de ces choses, échappe à leur structure, être marginal en raison de sa nature même mais dont la puissance inouïe suffit à modifier, en dépit de ses possibles résistances, l'ensemble de la structure. Le rhizome se présente alors sous les traits d'un corps plein auto-constituant et traversé de lignes de forces qui en assurent le mouvement. Il n'est donc pas un corps creux mais la possibilité même de son déploiement exige qu'existe un corps creux qui soit son habitat, corps creux que Deleuze et Guattari appellent « territoire ». Ce territoire qui est son habitat, le rhizome le modifie sans cesse au gré de son propre déploiement : il le « déterritorialise » pour ensuite le « reterritorialiser ». Ces modifications territoriales ne sont pas causes des modifications de la structure elle-même : c'est le rhizome qui, au gré de son propre mouvement, modifie la structure, le territoire n'en constituant finalement lue la condition de possibilité. Il arrive très souvent que son propre mouvement conduise le rhizome à constituer des îlots, les « plateaux », qui sont autant de réalités bourgeonnantes à partir desquelles se développent de nouvelles singularités ; mais fut-il constitué de « Mille plateaux », le rhizome n'en conserve pas moins son unité irréductible. Les différenciations du rhizome en toutes ses singularisations (les plateaux par exemple) constituent la condition nécessaire de son unité : l'un ne se donne comme tel que dans la multiplicité.

Si on considère l'être-en-soi sartrien, l'être-pour-soi ne saurait en surgir comme événement toujours absolu que dans la mesure où l'être-en-soi présente des failles, des plissements, des fissures structurelles à partir desquelles l'être-pour-soi est en mesure de se constituer comme néant d'être-en-soi. De la même manière les structures, quelles qu'elles soient, ne peuvent s'ériger et se modifier qu'à partir de failles au sein desquelles adviennent des êtres qui échappent à ces structures. Le pot de gré, auquel j'ai déjà fait référence, est empli de vide et d'un rien de poussière ; c'est ce vide dont il est constitué qui permet qu'il soit fait de ce pot mille usages autrement dit que ce pot puisse être habité, en son creux, de milliers de

choses singulières. Et il en est ainsi de tous les corps creux qui présentent une ouverture, aussi petite soit-elle.

La géode.

Si les corps creux ouverts ne présentent aucune difficulté majeure, il en va tout autrement des corps creux strictement clos et plus particulièrement de ceux-là qui, contrairement à l'œuf, sont inhabités. Prenons pour exemple la géode. La géode se présente comme une cavité constituée essentiellement de vide et entièrement circonscrite par une enveloppe rocheuse. En somme on pourrait dire que la géode est une pierre creuse. On peut préciser, sans que cela change quoi que ce soit à notre problème, que la paroi intérieure de l'enveloppe rocheuse est généralement tapissée de cristaux qui se sont constitués soit par perclosion soit par liquéfaction de gaz dans le cas de géodes d'origine volcanique. Dans le premier cas ces modifications résultent d'un phénomène extérieur (pénétration de l'eau à l'intérieur de la géode par percolation) et dans le second cas les modifications résultent d'un processus à la fois intérieur (liquéfaction du gaz intérieur) et extérieur (baisse de la température). La géode, bien qu'elle soit entièrement close comme l'est la Monade de Leibniz, subit donc, comme la Monade, les effets de phénomènes qui lui sont extérieurs (en ce qui concerne, cette extériorité se réfère à la perception). En revanche la géode ne laissant rien paraître de ce qui lui est intérieur (contrairement à la Monade qui est expressive), cet intérieur échappe à notre perception et, ne constituant dès lors pas un phénomène, ne saurait être visé dans le cadre d'une intentionnalité phénoménologique. Si on considère que son intérieur constitue l'essence propre de la géode, la visée intentionnelle exigerait qu'il soit procédé à une réduction éidétique qui aurait pour conséquence de mettre l'enveloppe rocheuse entre parenthèses. Que subsiste-t-il, une fois opérée la réduction ? Le vide ! Un néant d'être qui se détermine entièrement dans cette négativité : il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Sartre dira qu'il « est été », expression qui le détermine comme pure passivité. Bien qu'il lui soit apparenté, il n'est pas l'être-pour-soi : il n'est que l'Autre platonicien, un néant posé en face de l'être sur le mode du genre. La géode se présente donc comme contenant d'un vide qui, dans le cas particulier de la géode volcanique ne saurait qu'être partiellement comblé par cristallisation d'un gaz liquéfié. La géode se présente donc comme un vide inhabité par aucun être en devenir. Vraiment ? Pas tout à fait ! On a admis que le vide intérieur, comme néant

d'être, recevait toutes ses déterminations à partir de l'être qu'il n'est pas : l'enveloppe rocheuse. Il en résulte que toute nouvelle détermination de cette enveloppe affecte le vide intérieur qui se détermine à partir d'elle, même si c'est négativement. Se peut-il que l'enveloppe reçoive de nouvelles déterminations à partir de son intérieur ? Assurément non car le vide ne saurait affecter l'être dont il est pure négation. En revanche l'enveloppe rocheuse de la géode reçoit de l'extérieur des déterminations toujours nouvelles en raison même de son propre devenir car l'enveloppe, fut-elle de pierre, advient.

L'enveloppe rocheuse est, ontologiquement, un étant qui, comme tel, échappe à l'immutabilité de l'Etre parméniénien, et qui, donc, devient. Aussi la possibilité que le vide qui « est » son intérieur devienne habitable dépend uniquement et strictement du devenir de l'enveloppe. Rien ne permet d'exclure que ce devenir se traduise, à un moment donné, par une usure telle de l'enveloppe que son intérieur deviendrait alors accessible et habitable. En d'autres termes la détermination du vide intérieur comme champ de possibilité est entièrement subordonnée à une autre possibilité qui concerne le devenir de l'être singulier de l'enveloppe.

L'inachèvement.

Je n'ai guère évoqué jusqu'ici que des corps creux substantiels ou physiques : le champ des corps creux est évidemment beaucoup plus large et concerne de nombreuses réalités d'un tout autre ordre, philosophique notamment. Le concept et le plan d'immanence seront largement abordés dans le chapitre suivant ; mais s'il est un corps creux qui mérite qu'on s'y attache, c'est celui de l'inachèvement de l'œuvre philosophique. L'inachèvement philosophique renvoie à un non-écrit, à un dire interrompu. Cet inachèvement peut avoir des raisons multiples : si c'est par choix que Sartre n'a pas écrit le second opus de « L'être et le néant », de même que c'est par choix qu'il n'a pas écrit le second tome de sa « Critique de la raison dialectique », ce n'est pas par choix qu'il n'a pas écrit le quatrième volet de « L'idiot de la famille » (la raison ici se trouve dans la cécité de Sartre). L'inachèvement philosophique, quelle que soit sa raison, laisse toujours le lecteur « sur sa faim » : quelle aurait pu être cette morale que Sartre, dans les dernières phrases de « L'être et le néant », s'était engagé à écrire ? Nous sommes donc en présence d'un vide philosophique, un manque, un appel d'être demeuré sans réponse, non pas le néant d'un existant mais le néant d'un être qui avait à être et

qui n'a jamais été. Un tel néant n'a rien de commun avec le néant qu'est l'être-pour-soi car si l'être-pour-soi s'annonce, lui aussi, comme manque, étant ce qu'il n'est et n'étant pas ce qu'il est, on peut, à partir de sa négativité, déduire ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire l'être-en-soi. A contrario, l'inachèvement, comme néant d'être, ne renvoie à aucun être dont il serait négation : il est néant pur, néant de genre comme l'Autre de Platon.

L'inachèvement philosophique se présente comme un vide au sujet duquel on doit se demander s'il est habitable (s'il ouvre un nouveau champ de possibilités) ou s'il est condamné à demeurer éternellement vide. Le vide est d'autant plus interpellant qu'il s'agit d'un vide réservé : réservé au sens où il ne saurait être habité par n'importe quoi. Le vide est réservé, strictement, à ce qui aurait dû s'y trouver et ne s'y trouve pas : le second volet de « L'être et le néant » consacré à la morale. De toute évidence Sartre ne l'écrira jamais mais se peut-il qu'un autre le fasse ? Qu'un autre rédige cette suite qui fait défaut et abandonne les lecteurs de Sartre au bord d'un manque ? Lire un livre philosophique, c'est, d'une certaine manière, le réécrire ; s'approprier un livre de philosophie, c'est faire sien, à partir du livre d'un autre, un livre qui n'est pas le sien. Cela peut s'expliquer par la mobilité inhérente aux concepts et c'est pour cette raison que un concept forgé par un philosophe illustre peut donner lieu à toute une variété d'interprétations différentes. Dans ces circonstances, Sartre est-il le meilleur lecteur de Sartre, celui qui trahit le moins ce qu'il a lui-même écrit et qu'il s'occupe à lire ? Rien ne permet de l'affirmer, d'autant que, comme tout autre, Sartre se relisant réécrit l'objet de sa lecture.

Plutôt celle de savoir s'il faut le faire, si l'écrire ne serait pas bien pire que ne l'avoir pas écrit. Le cas échéant, parce qu'elle est réservée et ne saurait rien accueillir d'autre, la place est irréversiblement condamnée à rester vide. Il faut pourtant nuancer ce point de vue ; en effet, en l'état actuel du texte de « L'être et le néant », il serait vain de prétendre en déduire une morale et c'est, du reste, pour cette unique raison que Sartre ne l'a pas fait. La poursuite de l'écriture (la rédaction du deuxième volet) requiert donc, au préalable, une réécriture de « L'être et le néant » lui-même, notamment à la lumière du point de vue avancé par Sartre lui-même dans « L'espoir maintenant », autant dire dégager « L'être et le néant » de ses influences existentialistes (Kierkegaard, Heidegger) et le replacer dans une perspective proprement phénoménologique, à la

lumière des écrits de Husserl qui ont été publiés après la rédaction de « L'être et le néant ».

Le crâne de Yorick.

Je voudrais à présent aborder une autre expression du vide qui se laisse aborder sous l'angle des corps creux mais dont la dimension est proprement existentielle et indiscutablement singulière : la mort. Si on s'en réfère à la terminologie heideggérienne qui a largement abordé cette question dans « Etre et temps », le Dasein est être-pour-la-mort et cet être-pour-la-mort se traduit, au niveau existentiel, par l'angoisse. L'angoisse, chez Heidegger, est angoisse devant la mort. Contrairement à la peur, l'angoisse est sans objet, l'angoisse est toujours angoisse face à un indicible que Heidegger rattache à la mort. L'angoisse est un existentiel, une manière propre au Dasein d'être-au-monde dont l'objet propre et singulier est un imprononçable intimement lié à la singularité de la mort. L'angoisse est toujours liée à la mort comme étant mienne : la mort d'autrui ne saurait susciter mon angoisse que dans la mesure où elle me place face à ma propre mort. Qu'est donc cette mort, ma mort, qui fait de l'angoisse un mode d'exister, une manière d'être-au-monde ? La mort renvoie à la réalité contingente du Dasein ; selon Heidegger, le Dasein est l'être, pour lequel, il est, en son être, question de son être ; traduction de cette question relative à l'être : comment se fait-il que je suis alors que j'aurais pu ne pas être ? Cette possibilité de ne pas avoir été jeté dans l'existence referme son propre champ de possibilité dès lors que je suis. En d'autres termes, la possibilité même de mon non-être ne laisse entrevoir aucune contre-possibilité, que je sois ou non. Ma non-existence ne dévoile aucun manque, aucun trou au sein de l'être qui pourrait se traduire comme champ de possibilité. La mort apparaît comme la résolution pleine de cette possibilité initiale : n'étant plus, la possibilité que je ne sois pas apparaît bien comme possibilité puisque ma mort la réalise.

Il demeure que, par la mort, celui qui fut n'est plus mais, du simple fait qu'il a été, il subsiste et persiste à être sur le mode de l'absence. Cette absence n'est pas un néant d'être, la stricte négation d'un être qui a été

et pour lequel sa condition de non-existant reviendrait à nier le fait d'avoir été. « Nous sommes de trop pour l'éternité » affirmait Sartre dans « La nausée ». C'est dire que la mort est bien une manière d'être mais sur le mode de l'absence. La mort ne nous libère de rien et certainement pas de notre être. La mort n'est que la fin de toute possibilité, à commencer par celle de ne pas être. La mort, ma mort, parce qu'elle éteint toute possibilité, les miennes comme celle pour un autre d'advenir dans le creux de mon absence.

La mort comme n'être plus est immanente au processus de l'être car l'être, en devenir est, depuis l'instant même de son surgissement, être-pour-la-mort et ne cesse de l'être qu'avec l'effectivité de sa mort. La mort est inscrite au plus profond de notre être, non comme une qualité que l'on pourrait traduire par une expression comme « nous sommes mortels » mais comme la condition nécessaire et suffisante de notre existence. Nous ne pouvons exister qu'à cette unique condition que nous existons pour-la-mort et qu'ainsi se résout, de manière différée, la question initiale qui fonde le Dasein dans son être. Notre être-au-monde et notre être-pour-autre-chose sont indissociables de notre être-pour-la-mort.

De nombreuses expressions populaires associent à la mort la notion de vide. La mort comme effectuation de l'être-pour-la-mort est immanente au devenir de l'être sur le mode de l'absence qui se constitue comme vide dans le devenir de l'être d'autrui et uniquement dans ce devenir. La mort est un événement singulier transversal : être sur le mode de l'absence pour l'être qui n'est plus et être sur le mode du vide pour l'être qui continue à être et témoigne, dans sa persistance, de la mort de l'autre. Si la mort comme effectuation éteint toute possibilité pour l'être qui n'est plus et éteint pour l'autre toute possibilité de substitution, parce qu'elle s'inscrit dans le devenir de l'autre sur le mode du vide, elle ouvre, dans ce devenir, un nouveau champ de possibilités dont est naturellement exclue celle de substituer le devenir de l'être mort à son propre devenir. En effet si le Dasein est être-pour-la-mort, la mort dont il s'agit ne saurait être que l'événement singulier de sa propre mort et toute tentative de substitution reviendrait à assumer, pour son propre compte, la mort de l'autre, c'est-à-dire persister à être dans le devenir sur le mode de l'inauthentique. Ce manque d'authenticité est caractéristique de l'affirmation qui consiste à dire que l'autre persiste au sein même de notre être sur le mode de la mémoire ou du souvenir. Seule l'absence de l'être qui n'est plus et qui

constitue l'unique mode de sa persistance dans l'être est authentique. La mort d'un être singulier s'inscrit dans le devenir de l'être de tout autre selon le mode du vide et c'est ce mode authentique qui ouvre dans le devenir de son être un champ de possibilités.

Aussi la mort de l'autre est immanente au devenir de mon être propre selon le mode du vide comme champ de possibilités. Le deuil, par-delà son formalisme conventionnel, est authentique comme reconnaissance et acceptation d'un vide mais également comme effectuation des possibilités qui donne au vide sa juste plénitude et le récuse dans le devenir de l'être comme rupture et interruption provisoire. En effet la mort de l'autre s'inscrit dans mon propre devenir comme cassure et l'interrompt en le figeant dans l'actualité du présent, acte inauthentique consistant à faire de la mort de l'autre ma propre mort. Le deuil se présente alors comme réappropriation de mon être propre sur le mode du vide et dépassement, dans l'authenticité, par effectuation de possibilités. Le deuil met ainsi un terme à cette hébétude inauthentique en restituant à l'être l'authenticité de son devenir. Il appartient au deuil de mettre fin à ce nihilisme passif, caractéristique selon Nietzsche, de la philosophie de Schopenhauer, pure passivité d'un être en question qui trouve réponse dans un sommeil existentiel nourri de pessimisme et de désespoir.

Si la mort d'autrui affecte, de manière souvent brutale, mon propre devenir, si cette mort fige le temps de mon être propre et enferme mon être-pour-la-vie dans un néant d'être indépassable, alors la mort de l'autre devient, sans qu'elle soit effective, ma propre mort mais cette mort, ma propre mort, parce qu'elle n'est pas effective sur le mode de l'absence, est proprement inauthentique. Tel est le propre de tous ceux qui ne peuvent s'empêcher de faire le mort, manque d'authenticité que Sartre appelle « mauvaise foi ».

Quand Hamlet, à l'occasion de sa visite au cimetière, se voit présenter le crâne de Yorick, Hamlet ne peut que s'enfermer dans le souvenir, souvenir des pitreries de Yorick quand il était vivant, souvenir précis des chairs qui, jadis, recouvraient ce crâne. La mort de Yorick ne résonne pas en Hamlet comme vide, c'est-à-dire comme possibilité d'un être qui a déjà accepté sa propre mort dans le duel qu'il va bientôt livrer. Le crâne de Yorick devient celui de sa propre mort et, c'est pour cette raison qu'il charge son suiveur de remettre à « Madame » ce crâne comme un

message de ce qui l'attend, de ce qui se cache sous son fard. Hamlet est l'exemple même de l'être inauthentique face à la mort de l'autre : la mort de Yorick ne le concerne qu'au titre de révélation de ce que sera sa propre mort.

« Celui-ci ? Laisse-moi le voir. (Il prend le crâne) Hélas ! Pauvre Yorick ! Je l'ai connu, Horatio ! C'était un garçon d'une gaieté infinie, d'une fantaisie prodigieuse ; il m'a porté vingt fois sur son dos ; et maintenant, quelle horrible chose d'y songer ! J'en ai la nausée... Ici pendaient ces lèvres que j'ai baisées cent fois ! Où sont tes plaisanteries maintenant Yorick ? Tes gambades, tes chansons, tes éclairs de gaieté dont hurlait de rire toute la table ? Aucune aujourd'hui pour moquer ta propre grimace ? Rien que cette mâchoire tombante ? Va donc trouver Madame dans sa chambre, et dis-lui qu'elle a beau se mettre un pouce de fard, il faudra bien qu'elle en vienne à cet état-là. Fais-la rire avec cela... Horatio, je t'en prie, dis moi une chose (...) Crois-tu qu'Alexandre a eu cette mine-là dans la terre ? » (W. Shakespeare, « Hamlet »)

Le dragon.

« Mais au fond du désert le plus solitaire s'accomplit la seconde métamorphose : ici l'esprit devient lion, il veut conquérir la liberté et être maître de son propre désert. Il cherche ici son dernier maître : il veut être l'ennemi de ce maître, comme il est l'ennemi de son dernier dieu ; il veut lutter pour la victoire avec le grand dragon. Quel est le grand dragon que l'esprit ne veut plus appeler ni dieu ni maître ? « Tu dois », s'appelle le grand dragon. Mais l'esprit du lion dit : « je veux ». « Tu dois » le guette au bord du chemin, étincelant d'or sous sa carapace aux mille écailles, et sur chaque écaille brille en lettres dorées : « Tu dois ! ». « Des valeurs de mille années brillent sur ces écailles et ainsi parle le plus puissant de tous les dragons : « Tout ce qui est valeur brille sur moi. » Tout ce qui est valeur a déjà été créé, et c'est moi qui représente toutes valeurs créées. En vérité il ne doit plus y avoir de « Je veux ». Ainsi parle le dragon. » (Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », « les trois métamorphoses »).

Ce texte de Nietzsche donne à comprendre pourquoi ce paragraphe est intitulé « le dragon » ; Nietzsche adopte une position analogique inversée par rapport au dragon de l'Apocalypse. En outre, sans qu'il y soit fait référence, le « tu dois » renvoie implicitement au principe catégorique de la morale kantienne. Un impératif purement formel qui fera dire à Ch. Péguy :

« Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains. » (Ch. Péguy, *Pensées*, 1910)

Afin d'être complet, eu égard à nos références non kantienne, il faut encore mentionner l'ouvrage de Schopenhauer, « Le fondement de la morale », présenté par l'auteur lors d'un concours organisé par la Société royale des sciences du Danemark en 1841, pamphlet pour lequel l'auteur n'a pas obtenu de prix, bien qu'il fut le seul à concourir. Et pour cause : Schopenhauer s'attaquait, avec une extrême virulence, à la sacro-sainte philosophie de Kant. On comprend du reste, ce qui ne signifie pas les admettre pour tels, les arguments de l'auteur qui, s'affirmant fidèle kantien, récusait la seconde édition de la « Critique de la raison pure » de Kant pour cause de « contamination » religieuse.

Quoi qu'il soit s'intéresser, dans le contexte d'un chapitre dédié aux corps creux, à l'impératif catégorique, soulève quelques sérieux problèmes dont le premier concerne la détermination morale de l'impératif catégorique qui, de ce seul fait, ne se trouve pas être à sa place dans un écrit dédié à la métaphysique. On pourra néanmoins lever cette difficulté en insistant sur le formalisme de l'impératif kantien, sans faire la moindre référence aux valeurs qui lui seraient sous-jacentes, et qu'ainsi réduit à son plus pur formalisme, l'impératif soulève la question métaphysique de sa fondation. Il faudra par ailleurs justifier de l'intérêt de s'interroger sur l'impératif dans le contexte d'une étude consacrée aux corps creux.

Il y a, me semble-t-il, dans la morale kantienne une aporie, un paradoxe insoluble par la voie du raisonnement. Cette impossibilité même devrait, dans le contexte d'une philosophie rigoureuse, donner lieu, au nom du doute, à une suspicion légitime, à tout le moins. En effet la morale kantienne repose toute entière sur un impératif catégorique (« tu dois ») qui, parce qu'il est se veut apodictique, peut prétendre à l'universalité. Si la morale kantienne est aporétique, et pour peu que l'on s'accorde avec Aristote pour affirmer qu'une aporie ne peut être levée qu'au moyen d'un raisonnement dialectique, on est en droit d'admettre que l'aporie kantienne trouve sa résolution dans une approche dialectique, ce qui du reste est le cas puisque Kant aborde les antinomies de la raison dans le cadre d'une « dialectique transcendante ». Encre faudra-t-il

s'interroger sur la validité des résolutions kantienne, relativement à ces antinomies.

Mais il importe, avant toute autre chose, de justifier l'inscription de l'aporie kantienne, et de l'aporie en général, au registre des corps creux que j'ai définis comme singularités ouvrant un champ de possibilités immanentes, ce qui revient à dire que l'effectuation de ces possibilités doit trouver sa place au sein d'un devenir singulier. Cette inscription s'inscrit précisément dans le caractère contradictoire et insoluble par les voies du raisonnement (autre que dialectique, de l'opinion d'Aristote) de l'aporie, mais également de l'antinomie) ; c'est précisément dans cette impossibilité d'une conciliation que s'inscrit la possibilité que se révèle un corps creux. L'aporie, mais aussi l'antinomie, se présente sous la forme d'une contradiction d'ordre sémantique qui, si elle ne peut être résolue, offre trois champs de possibilités : les deux premiers sont relatifs aux deux propositions dont la contradiction est indication d'interprétations et de voies divergentes et dont la troisième est constitué par l'espace même ouvert par la contradiction et qui autorise l'émergence d'une possibilité nouvelle résultant de l'adoption d'un autre point de vue. Cependant, avant d'en venir à cette possibilité de voir émerger un corps creux dans la contradiction aporétique, il m'apparaît utile d'interroger, dans un premier temps, le formalisme kantien lui-même, dans la mesure où le « tu dois », comme pure affirmation vide, ouvre, en tant que tel, la possibilité qu'émerge un corps creux dont ce vide serait constitutif.

« L'impératif catégorique détermine immédiatement que ce qu'il ordonne, parce qu'il n'a à énoncer que l'idée d'une loi universelle en général avec la nécessité qui s'impose à la volonté de conformer sa maxime à cette idée. De là la formule : agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » (Kant, fondements de la métaphysique des mœurs, page 45).

L'impératif catégorique (« tu dois ») est une affirmation de droit et, à ce titre ne saurait être apodictique car l'apodicticité est ne peut être affirmée qu'en fait : est apodictique un fait qui s'impose dans l'évidence de son surgissement, comme le Cogito cartésien. Le surgissement événementiel d'une réalité singulière est un événement absolu, c'est-à-dire nécessaire par lui-même dans son simple surgissement, et par conséquent non contingent. L'impératif catégorique, parce qu'il se

présente comme loi universelle, est affirmation de droit, contingence qui doit être référée. A lire les *Fondements de la métaphysique des mœurs* », il n'est fait état d'aucune référence, comme l'indique du reste la citation ci-dessus. Certes l'impératif catégorique est « assorti » de trois postulats relatifs à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme et à la liberté mais, de l'aveu même de Kant dans sa « Critique de la raison pratique », ces postulats constituent de pures hypothèses et n'apportent strictement aucune garantie référentielle à l'impératif ; du reste l'impératif catégorique est inconditionné et la conformation à la loi morale universelle ne saurait être, elle-même conditionnée par aucun but subjectif. Surgit du même coup la question de la nécessité de se conformer à cet impératif qui est infondé ?

« Cet impératif est catégorique. Il concerne, non la matière de l'action, ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elles résultent elles-mêmes ; et ce qu'il y a en elle d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelques soient les conséquences. » (Kant, « *Fondements de la métaphysique des mœurs*, page 128)

« Dans une philosophie pratique, il ne s'agit pas de donner les raisons de ce qui arrive, mais les lois de ce qui devrait arriver, cela n'arrivât-il jamais. » (Kant, *idem*)

« Il est absolument impossible de cerner par expérience avec une complète certitude un seul cas où la maxime d'une action par ailleurs conforme au devoir ait reposé purement et simplement sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. » (Kant, *idem*)

Voici donc un impératif dont la nécessité est réfutée par son manque d'apodicticité et qui, de surcroît, ne se mesure, et ne se valide, dans la pratique qui s'y conforme que par l'intentionnalité de nos actions, que ces actions, pourtant conformes à la loi universelle, aboutissent ou non. On se trouve, de toute évidence, en présence d'un formalisme strict, puisque les effets des actions menées en conformité avec cet impératif, n'ont pas le moindre intérêt.

« Car il n'y a que la loi qui entraîne avec soi le concept d'une nécessité inconditionnée, universellement valable, et les commandements sont des lois auxquelles il faut obéir, c'est-à-dire se conformer même à l'encontre de l'inclination. » Kant, *idem*, pages 128-129)

Et Kant de poursuivre :

« L'énonciation des conseils implique, il est vrai, une nécessité, mais une nécessité qui ne peut valoir que sous une condition subjective contingente, selon que tel ou tel homme fait de ceci ou de cela une part de son bonheur. » (Kant, idem, page 129)

Les impératifs hypothétiques assertoriques sont précisément ceux qui subordonnent nos actions à une fin non nécessaire comme le bonheur ; selon Kant, les impératifs hypothétiques (c'est-à-dire subordonnés à une fin) n'ont aucune valeur morale puisqu'elle se situent hors du champ d'application de l'impératif catégorique.

Le devoir ne serait-il pas, de l'aveu de Kant lui-même, un concept vide ?

« Or, si de ce seul impératif tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe, quoique nous laissions non résolue la question de savoir si ce qu'on appelle le devoir n'est pas en somme un concept vide, nous pourrions cependant tout au moins montrer ce que nous entendons par là et ce que ce concept veut dire. » (Kant, idem, pages 136-137)

Et voilà ! Il n'est pas exclu, bien que non établi, que le concept kantien de devoir soit un concept vide mais, à tout le moins, on peut indiquer ce que ce concept veut dire. Si ce concept est vide, alors c'est un abstrait et, en qualité d'abstrait, il ne peut rien vouloir dire. Kant est évidemment pris à son propre piège : la morale en est réduite à une « bonne volonté » qui se donne pour intention de bien faire. Mais que signifie bien faire ? Se donner une maxime dont on voudrait qu'elle devienne la maxime de tous ? Mais en quoi consiste cette maxime ? Quelles sont les valeurs qu'elle véhicule et qui devraient guider l'action de celui qui, par bonne volonté, voudrait bien faire ? Kant n'en dit absolument rien parce qu'il ne peut rien en dire : ce n'est pas tant qu'il ne veut pas mais il ne le peut pas car il est prisonnier de son agnosticisme philosophique, de sorte que ce qui, dans sa conception de la morale, se réfère à la religion, des catégories nouménales, est affirmé de la manière la plus faible : des postulats sans nécessité. Sans nécessité car quelle pourrait être la nécessité de postuler l'immortalité de l'âme dès lors que sa morale est strictement désintéressée ? Kant, dans sa « Critique de la raison pratique », affirmera à ce sujet que l'immortalité permet à celui qui a soumis son action à la loi morale universelle, n'étant pas parvenu, au terme de son existence, au bien suprême, pourra poursuivre son action dans l'au-delà de manière à pouvoir l'atteindre effectivement. Assertion d'autant plus étrange que,

dans les 3fondements », l'action morale ne se mesure formellement qu'au regard de ses intentions et non de son but, dont il n'importe pas qu'il soit réalisé ou non. Quoi qu'il en soit de cette justification assez elliptique, le problème du bien et de la valeur demeure entier.

Peut-on considérer qu'il y a dans ce formalisme et, plus particulièrement, dans le vide du concept comme devoir, possibilité d'y saisir un corps creux comme champ de possibilités pour un être singulier en devenir dans l'immanence ? Si le devenir immanent de l'être singulier est sans destination, la réponse est naturellement négative. En revanche si on considère le devenir immanent e l'être singulier comme rapporté à une fin, alors la question mérite réflexion. Tout d'abord il nous faut admettre que l'action est au principe du devenir car le devenir est dynamisme, tension vers la réalisation plénière du Soi. Une action singulière, ainsi subordonnée à une fin, acquiert une valeur dans la mesure où elle contribue à la réalisation de cette fin. Cette fin qui, en fin de compte, l'autoréalisation du Soi dans sa plénitude est d'ordre ontologique et non moral. Une action ne peut être « bonne » que dans la mesure où elle se rapporte à cette fin sur le mode de la contribution. Le concept moral d'égoïsme n'a évidemment pas ici sa place, pas plus que celle bonheur du reste : la réalisation du Soi ne ressort pas à la morale mais à l'ontologie. Il est pleinement concevable que l'être singulier en devenir se donne ses propres lois auxquelles conformer ses actions mais il doit garder à l'esprit que la loi ne se donne que pour servir la réalisation du Soi et, en aucun cas comme un imposé extérieur au devenir auquel il conviendrait de conformer le devenir. ; il faut en outre admettre que la loi dont il est ici question est susceptible d'être répudiée ou modifiée à tout moment s'il s'avère qu'elle contrevient au devenir comme visée de la réalisation du Soi. Il serait plus opportun de parler ici de règles d'une part parce qu'elles s'inscrivent dans le cadre d'un devenir singulier et d'autre part parce qu'elles ne peuvent être établies que dans et par l'expérience.

On a jusqu'ici montré que l'impératif catégorique ne bénéficiait pas de la nécessité que lui prête Kant ; sans faire ici pamphlet comme le fit Schopenhauer, il n'est pas inutile de s'interroger sur l'origine de cet impératif, sur ce à quoi il se réfère, sur ce à quoi il devrait sa nécessité. On le fera à partir de la deuxième édition de la « Critique de la raison pure » car c'est précisément dans cette édition (« dévoyée » selon Schopenhauer) que se trouvent des éléments de réponse à notre question. Mais il nous d'abord examiner, dans un esprit de progression,

une première assertion chez Kant et son interprétation par Schopenhauer.

« (L'idée de devoir), c'est la nécessité d'une action, quand cette nécessité se tire du respect dû à la loi » 5kant, Fondements de la métaphysique des mœurs », cité par Schopenhauer)

« Le respect signifie simplement la subordination de ma volonté à l'égard d'une loi. La détermination directe produite par la loi, accompagnée de conscience, se nomme respect. » (Kant, idem)

Et Schopenhauer d'enchaîner :

« En quelle langue ? Ce qu'on nous décrit là, s'appelle en bon allemand soumission. Mais le mot respect ne saurait avoir été mis là, si mal à propos, à la place du mot soumission, sans quelque cause ; il y a là-dessous quelque intention, et cette intention évidemment, la voici : c'est de dissimuler l'origine de la forme impérative et de la notion de devoir, et comment elles naissent de la morale théologique. » (Schopenhauer, « Le fondement de la morale »)

Voilà identifiée, par Schopenhauer en tout cas, l'origine de l'impératif catégorique : la notion de respect dû à la loi renvoie à un autre de la loi comme à son origine, c'est-à-dire le Dieu de la religion chrétienne. A la loi morale, Kant oppose régulièrement la recherche du bonheur comme objet d'un impératif hypothétique assertorique. Voyons ce que Kant en dit avant de se pencher sur la façon dont Kant va résorber toute la distance qui sépare le monde naturel qui mène au bonheur de la loi morale qui est subordonnée au Souverain bien. Poursuivons, en compagnie de Kant, ce qu'il nous dit du bonheur.

« La morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. » (Kant, « Critique de la raison pratique », page 139)

« Ce peut même à certains égards, être un devoir de prendre soin de son bonheur : d'une part, parce que le bonheur (auquel se rapportent l'habileté, la santé, la richesse) fournit des moyens de remplir son devoir, d'autre part, parce que la privation du bonheur (par exemple la pauvreté), amène avec elle des tentations de violer son devoir. » (Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, page 183)

Ainsi donc la morale n'a pas pour objet de nous rendre heureux mais de nous rendre digne du bonheur, autrement dit un bonheur différé ; cela étant le bonheur n'est pas un mal en soi puisqu'il peut nous donner les moyens de nous conformer à la loi morale.

« Nous sommes déterminés a priori par la raison à travailler de toutes nos forces à la réalisation du Bien du monde qui consiste dans la liaison du plus grand bien-être des êtres raisonnables du monde..., c'est-à-dire dans la liaison du bonheur universel avec la moralité la plus conforme à la loi. » (Kant, « Critique de la faculté de juger, page 259)

« (...)Avoir besoin du bonheur, en être digne et cependant ne pas y participer, c'est ce qui ne peut pas du tout s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance, si nous essayons seulement de nous représenter un tel être. » (Kant, Critique de la raison pratique »)

« Je dis donc que, de même que les principes moraux sont nécessaires, selon la raison, dans son usage pratique, il est aussi nécessaire, selon la raison d'admettre, dans son usage théorique, que chacun a sujet d'espérer le bonheur dans la même mesure où il s'en est rendu digne par sa conduite, et que, par conséquent, le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais seulement dans l'idée de la raison pure. » (Kant, idem)

« J'avais en outre remarqué que ce concept de devoir n'avait besoin pour se fonder d'aucune fin particulière, mais qu'au contraire il suscite une autre fin à la volonté humaine : celle de contribuer de tout son pouvoir au souverain bien possible dans le monde (le bonheur universel dans l'univers lié à la moralité la plus pure et conforme à cette dernière). » (Kant, « Critique de la faculté de juger », page 274)

Ces citations semblent indiquer que le bonheur, universel en tout cas, est intimement lié à la loi morale, non plus seulement comme un moyen ; selon le premier extrait, s'affranchir, au nom de la morale, de cette recherche du bonheur est considéré par Kant comme contradictoire avec la moralité. Le second passage introduit, eu égard au bonheur, la notion de mérite (« digne par sa conduite ») : le bonheur qu'envisage Kant ici ne saurait être qu'un bonheur différé, soit le Souverain bien. Le dernier passage confirme la nécessité inconditionnée de la loi morale universelle mais souligne que la loi morale universelle induit chez les individus une fin

qui consiste à rechercher le bonheur universel dans l'univers (il ne s'agit donc plus ici d'un bonheur qui serait le Souverain bien accessible uniquement dans l'au-delà).

Dans sa « Critique de la raison pratique », Kant revient, en particulier, sur les postulats relatifs à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. Ces textes sont particulièrement intéressants pour plusieurs raisons : Kant, dans le contexte de l'immortalité de l'âme, introduit la notion d'intérêt ; Kant, dans le contexte de l'existence de Dieu, assure la nécessaire liaison entre le bonheur et le souverain bien ; enfin Kant confirme, de la manière la plus claire, ce que Schopenhauer avait déduit de la notion de « respect ». Le livre II s'intitule « Dialectique de la raison pratique » et le chapitre II de ce deuxième livre s'intitule « De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept de souverain bien » Kant nous renvoie, pour la détermination du souverain bien à sa « Critique de la raison pure » (on y reviendra) tout en affirmant qu'il y a une « suprématie de la raison pure pratique dans son union avec la spéculative ». Remarquons que, la « Critique de la raison pratique » renvoie au premier ouvrage en deux endroits : d'une part les antinomies de la raison traitées dans la division relative à la « dialectique transcendantale » et d'autre part au « canon » de la raison pure tel qu'il est présenté dans la dernière partie relative à la « méthodologie transcendantale ». Mais penchons-nous pour l'instant sur le postulat de l'immortalité de l'âme, sachant qu'il nous faudra y revenir dans le cadre de la résolution des antinomies de la raison pure. Kant commence par constater que l'être humain, quand bien même il soumettrait toutes ses actions à la loi morale universelle ne saurait atteindre le souverain bien dans le cadre de son existence finie.

« Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité indéfiniment persistantes de l'être raisonnable (ou de ce qu'on nomme l'immortalité de l'âme). Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme : par conséquent, celle-ci, étant inséparablement liée à la loi morale, est un postulat de la raison pratique pure pratique (par où j'entends une proposition théorique, mais qui comme telle ne peut être démontrée, en tant que cette proposition est inséparablement liée à une loi pratique, ayant a priori une valeur absolue). Cette proposition (...) est de la plus grande importance, non seulement comme remède à l'impuissance de la raison spéculative, mais aussi par rapport à la religion ». (Kant, « Critique de la raison pratique », page 132)

Que Schopenhauer se réjouisse : la subordination de la loi morale à la religion est indéniablement ici établie par Kant. Mais le propos n'insiste pas tant sur le fait que l'immortalité de l'âme constitue une solution pour l'exigence d'un progrès indéfini de l'individu moral mais voit, dans ce postulat un remède à l'impuissance de la raison spéculative, c'est-à-dire la raison pure. La loi morale universelle, en tant qu'elle postule l'immortalité de l'âme, apporte une solution décisive à l'antinomie de la raison pure.

« Tout ce que peut espérer une créature relativement à cette répartition, c'est de pouvoir continuer sans interruption, autant que peut durer son existence, même au-delà de cette vie, ce progrès par où elle s'est élevée jusqu'alors dans la moralité des degrés inférieurs à des degrés supérieurs, et où elle a puisé la conscience d'une intention éprouvée et d'une résolution immuable. ; et, par conséquent, elle ne peut espérer d'être jamais, ici bas ou dans quelque point de son existence à venir, parfaitement adéquate à la volonté de Dieu (qui commande sans indulgence et sans rémission, car autrement que deviendrait la justice ?) mais elle peut espérer de l'être dans l'infinité de sa durée (que Dieu seul peut embrasser. » (Kant, idem)

La répartition fait référence à la justice divine et concerne le souverain bien. Celui qui aura conformé sa vie à la loi morale universelle recevra en retour, étant donné la justice de Dieu, sa juste part du souverain bien. Mais, comme l'affirme Kant, la justice de Dieu lui interdit toute indulgence et toute rémission. Je terminerai cette analyse de l'immortalité de l'âme comme perspective de progrès indéfini par une longue note infra-paginée de la « Critique de la raison pratique ».

« La conviction de l'immutabilité de la résolution dans le progrès vers le bien semble pourtant chose impossible en soi à une créature. Aussi la doctrine chrétienne la fait-elle dériver uniquement du même esprit, qui opère la sanctification, par où elle entend justement cette ferme résolution et avec elle la persévérance dans le progrès moral. Mais d'une manière naturelle aussi celui qui a conscience d'avoir été une grande partie de sa vie jusqu'à la fin en progrès vers le bien, sans y être poussé par d'autres mobiles que par des principes purement moraux, celui-là peut avoir la consolante espérance, sinon la certitude, de rester fermement attaché à ces principes, même dans une existence prolongée au-delà de cette vie ; et quoi qu'ici bas il ne soit jamais entièrement juste

à ses propres yeux, et qu'il ne puisse espérer de le devenir jamais, si loin qu'il espère pousser dans l'avenir le perfectionnement de sa nature et l'accomplissement de ses devoirs, cependant, dans ce progrès, qui, pour tendre à un but reculé jusque dans l'infini, n'en a pas moins pour Dieu la valeur d'une possession, il peut trouver la perspective d'un avenir de béatitude, car c'est l'expression dont la raison se sert pour désigner un bonheur parfait, indépendamment de toutes les causes contingentes du monde, lequel, comme la sainteté, est une idée qui suppose un progrès indéfini et la totalité de ce progrès, et, par conséquent, ne peut jamais être entièrement réalisée par une créature. » (Kant, « Critique de la raison pratique, page 133)

Que nous apprend ce texte, un rien énigmatique, de Kant ? Que la morale de Kant est bien une morale de l'intention : celui qui, ici-bas, aurait fait preuve, jusqu'à sa mort, de son intention pure (sans mobiles autres que de se conformer à un principe moral) de progresser vers toujours plus de bien, alors même que ni ici-bas ni dans l'au-delà il ne pourra jamais atteindre au souverain bien (car seul Dieu le peut), Dieu considèrera néanmoins qu'il l'a atteint et qu'en juste récompense, il pourra jouir du bonheur parfait. Dieu lui offre, en outre, la garantie que, dans l'au-delà, il continuera d'agir conformément à la moralité. Le Dieu de Kant est donc un dieu juste, c'est-à-dire sans indulgence ni rémission, qui exige, par sa loi morale universelle, que l'homme poursuive un but qu'il ne pourra jamais atteindre mais qui n'en sera pas moins récompensé du seul fait que, sa vie durant, il s'y sera essayé. Zeus, blasé de voir Sisyphe, conformément au décret divin, s'acharner en vain à atteindre un sommet inaccessible, dans sa grande clémence, lui fait don de la félicité. Mais Sisyphe n'est, par pour autant dispensé de poursuivre en vain sa tâche : serait-ce pour cette raison que, selon Camus, « il faut imaginer Sisyphe heureux » ?

On peut à présent s'intéresser au premier postulat (qui constitue, en outre, l'objet de la quatrième antinomie de la raison) : l'existence de Dieu. On va se rendre compte que Dieu est postulé au titre de garantie d'une harmonie entre le bonheur et la moralité. On peut, dès à présent, en déduire que la religion est un postulat de la morale et non l'inverse. Mais laissons à Kant le temps nécessaire de s'expliquer à ce propos.

« Le bonheur est l'état où se trouve dans le monde un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, tout est selon son désir et sa volonté,

et il suppose, par conséquent, l'accord de la nature avec tout l'ensemble des fins de cet être, et en même temps avec le principe essentiel de sa volonté. Or la loi morale, comme loi de la liberté, commande par des principes de détermination, qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de la nature avec notre faculté de désirer (comme mobiles).. D'un autre côté, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas non plus cause du monde et de la nature même. La loi morale ne saurait donc fonder par elle-même un accord nécessaire et juste entre la moralité et le bonheur dans un être qui, faisant partie du monde, en dépend, et ne peut, par conséquent, être la cause de cette nature et la rendre par ses propres forces parfaitement conforme, en ce qui concerne son bonheur, à ses principes pratiques. Et pourtant, dans le problème pratique que nous prescrit la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite nécessaire du souverain bien, cet accord est postulé comme nécessaire : nous devons chercher à réaliser le souverain bien (qui, par conséquent, doit être possible). Donc l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature même et servant de principe à cet accord, c'est-à-dire la juste harmonie du bonheur et de la moralité, est aussi postulée. » (Kant, Critique de la raison pratique », page 134)

« Or puisque c'est devoir pour nous de travailler à la réalisation du souverain bien, ce n'est pas seulement un droit, mais une nécessité ou un besoin qui dérive de ce devoir, de supposer la possibilité de ce souverain bien, lequel, n'étant possible que sous la condition de l'existence de Dieu, lie inséparablement au devoir la supposition de cette existence, c'est-à-dire, qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu. » (Kant, idem)

C'est ainsi que s'explique la « suprématie de la raison pure pratique, dans sa liaison avec la raison pure spéculative ». Ce n'est donc pas la loi morale universelle comme telle qui renvoie à Dieu comme à son origine mais la « nécessité » d'harmoniser le bonheur avec la moralité : c'est-à-dire la nécessité d'harmoniser le bonheur qui nous est donné par la nature et la loi morale qui nous est donnée par la raison pure. Dieu est donc le principe qui harmonise deux réalités dont il est l'auteur de l'une sans pour autant être l'auteur de l'autre. Plus précisément Dieu est à la fois l'auteur des mobiles qui conduisent au bonheur (la nature désirée) et le souverain bien auquel conduit la moralité comme à sa fin, ce qui est déjà trop dire puisque la moralité est inconditionnée et désintéressée. Il est à remarquer que le bonheur, évoqué ici par Kant, n'est pas le bonheur

parfait mais bien le bonheur amoral comme fin d'un impératif hypothétique assertorique et en lequel Kant ne voit d'autre intérêt que celui d'être un moyen au service de la moralité comme poursuite du souverain bien. On pourrait avoir l'impression que Kant cherche, par une argumentation grossière, à justifier un Dieu dont il a par ailleurs démontré qu'il était impossible d'en prouver l'existence (« Critique de la raison pure »). Pourquoi se donner tant de peine à chercher, par-dessus le monde, un Dieu qui serait harmonie du bonheur et de la moralité dès lors que la recherche de l'un et celle de l'autre appartiennent à un même être, l'être humain en l'occurrence. Qu'importe que Dieu soit l'auteur de la nature qui est l'objet de nos désirs et, à ce titre, contribue, par elle seule, à notre bonheur ? Par ailleurs la loi morale universelle nous est imposée par la raison pure et non par Dieu lui-même : Dieu est le souverain bien vers lequel nous fait tendre la loi morale universelle sans que jamais on puisse l'atteindre : en cela, Dieu n'est même pas un but mais plutôt un mirage, et en aucun cas une cause. Ajoutons, au crédit de Kant, que Dieu, en sa justice, considèrera comme atteint cet objectif cependant inaccessible dès lors que l'on aura fait, sa vie durant, preuve de moralité et que, en récompense, il nous offrira le bonheur parfait, c'est-à-dire un bonheur au regard duquel celui que nous cherchons dans la nature ne constitue même pas une pâle image mais un moyen de se conformer à la loi morale. De l'avis de Kant, Dieu n'a rien à voir avec la moralité, sinon de manière indirecte comme juge et rétributeur ; c'est du reste la vision que Kant nous donne du christianisme.

« Le principe chrétien de la morale même n'est pas pour cela théologique (par conséquent hétéronome), mais il exprime l'autonomie de la raison pure pratique par elle-même, car la morale chrétienne ne donne pas la connaissance de Dieu et de sa volonté pour fondement aux lois morales, mais seulement à l'espoir d'arriver au souverain bien sous la condition de suivre ces lois, et même elle ne place pas le véritable mobile, qui doit nous déterminer à les suivre, dans l'attente des conséquences qui résulteront de notre conduite, mais dans la seule idée du devoir, comme dans la seule chose dont la fidèle observation puisse nous rendre dignes du bonheur. » (Kant, idem)

« C'est de cette manière que la loi morale conduit par le concept du souverain bien, comme objet et but final de la raison pure pratique, à la religion, c'est-à-dire nous conduit à regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu. Je n'entends point par là des sanctions, c'est-

à-dire des ordres arbitraires et par eux-mêmes contingents d'une volonté étrangère, mais des lois essentielles par elles-mêmes de toute volonté libre, que nous devons considérer comme des commandements du souverain être, parce que nous ne pouvons espérer d'arriver au souverain bien, que la loi morale nous fait un devoir de prendre pour objet de nos efforts, que par l'intermédiaire d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante et, par conséquent, par notre conformité à cette volonté. » (Kant, idem)

Remarquons tout d'abord que Kant, dans le second passage, ne craint pas d'aligner, dans une même phrase « commandement » et « libre ». Selon le premier passage, ce n'est pas notre connaissance de Dieu et de sa volonté qui fonde les lois morales ; selon le second passage, les devoirs, des lois essentielles, sont des commandements de Dieu. Autrement dit la religion chrétienne fonde la loi morale dans la raison pure pratique autonome et non théologique et pourtant c'est Dieu lui-même qui commande les devoirs, les lois essentielles. Remarquons cependant que, selon Kant, Dieu est un intermédiaire entre la loi morale universelle qui n'émane pas de lui (mais de la raison pure) et la nécessité de la mettre en pratique en vue d'accéder au souverain bien. En d'autres termes, voilà Dieu lui-même soumis, en quelque sorte, à la dure loi de la raison pure. Et d'ailleurs il n'y a en Dieu aucune bonté : Dieu est juge impartial (sans indulgence ni rémission) de notre vie morale et, selon son jugement, il nous reviendra ou non d'accéder au bonheur parfait. Dit autrement : la raison pure fait la loi (législateur de la moralité) et Dieu s'assure de son application, comme un « exécutant » de la moralité.

« On peut aussi comprendre par là comment le dernier but de Dieu dans la création du monde ne peut pas être le bonheur des créatures raisonnables, mais le souverain bien, lequel au désir du bonheur, inhérent à ces créatures, ajoute une condition, c'est qu'elles s'en rendent dignes, c'est-à-dire qu'elles aient de la moralité, car telle est la seule mesure après laquelle elles peuvent espérer de participer au bonheur, par la main d'un sage auteur du monde. En effet, comme la sagesse signifie, sous le rapport théorique, la connaissance du souverain bien et, sous le rapport pratique, la conformité de la volonté au souverain bien, on ne peut pas attribuer à un être souverainement sage un but qui sera fondé uniquement sur la bonté. » (Kant, idem)

Ainsi Dieu ne veut pas notre bonheur mais notre attachement au souverain bien et cet attachement sera récompensé à sa juste mesure, sans que nous ayons à compter sur la bonté divine. Pourquoi Dieu a-t-il créé un monde désirable si nul ne doit pouvoir le désirer ? Pourquoi Dieu nous a-t-il dotés de tant de faiblesses s'il n'est pas en mesure de se montrer indulgent ou simplement bon ? Pourquoi Dieu soumet-il notre salut à la quête d'un souverain bien dont il sait, lui-même, que jamais nous ne pourrions l'atteindre ? Un tel Dieu n'a, me semble-t-il, rien à envier aux dieux du panthéon grec qui s'amusaient de nos égarements et de nos faiblesses. Mais je suis d'avis que c'est dans sa « Critique de la raison pure », dans le « canon » plus précisément, que Kant conduit la raison jusqu'à son plus grand égarement.

« Il en est tout autrement de la foi morale. C'est qu'il est en ce cas absolument nécessaire que quelque chose soit fait, c'est-à-dire que j'obéisse de tous points à la loi morale. Le but est ici indispensablement fixé, et il n'y a, suivant toutes mes lumières, qu'une seule condition qui permette à ce but de s'accorder avec toutes les fins réunies, et lui donne ainsi une valeur pratique : c'est qu'il y ait un Dieu et une vie future ; je suis très sûr aussi que personne ne connaît d'autres conditions conduisant à la même unité de fins sous la loi morale. Si donc le précepte moral est en même temps ma maxime (comme la raison ordonne qu'il le soit), je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans me rendre méprisable à mes propres yeux. » (Kant, critique de la raison pure, « canon »)

« Cela veut dire que la foi en un Dieu et en une autre vie est tellement unie à mon sentiment moral que je ne cours pas plus le risque de perdre cette foi que je ne crains de me voir jamais dépouillé de ce sentiment. » (Kant, idem)

Ensuite Kant va s'efforce de résoudre une difficulté essentielle : la foi rationnelle suppose des sentiments moraux mais ces derniers n'existent pas nécessairement chez tout individu. Kant va alors « démontrer » que, un individu totalement indifférent aux lois morales, parce qu'il n'est pas en mesure de prouver l'inexistence de Dieu et l'impossibilité d'une vie future, se retrouvera plongé dans la crainte qu'ils existent vraiment et que, en conséquence, il adoptera, en ses actions, un comportement

analogue à celui qui est dicté par la loi morale. L'idée essentielle est que, si on ne peut prouver l'existence de Dieu et d'une vie future, on ne peut davantage prouver le contraire et qu'en conséquence il est préférable d'agir comme s'ils existaient : Kant reprend ici, pour son propre compte, le pari de Pascal.

L'existence de Dieu fait l'objet de la quatrième antinomie de la raison pure dans la « Critique de la raison pure » ; la thèse affirme l'existence de Dieu tandis que l'antithèse affirme la non existence de Dieu. Kant va résoudre cette antinomie en affirmant que thèse et antithèse ne sont pas contradictoires mais seulement contraires et que les deux peuvent être tenues pour vraies pourvu que l'on adopte une perspective différente. L'existence de Dieu, comme idée transcendante, doit être envisagée dans une perspective nouménale puisqu'elle échappe aux formes a priori de la sensibilité : Dieu, parce qu'il n'est pas un phénomène empirique, n'a rien à apporter à la science ; quant à l'antithèse, elle est vraie dans une perspective phénoménale qui n'accorde de crédit qu'aux objets expérimentables.

Ce qui détone, c'est la pauvreté, la misère même, de l'argumentation kantienne. La résolution de l'autonomie permet de sauver l'un et l'autre, pourvu qu'on envisage l'objet de cette antinomie selon des perspectives différentes. La liaison de la raison pure pratique avec la raison pure spéculative manifeste, très clairement, l'indigence de la raison pure qui ne peut penser les noumènes que comme des idées transcendantes. Mais les idées, ça ne se pense pas : ça s'affirme. Et pour cause puisque les noumènes, en raison de leur transphénoménalité, sont inaccessibles à la connaissance. Kant s'efforce de réconcilier, notamment au moyen de la foi rationnelle, ce qui, en l'état, ne saurait l'être. L'opposition subsiste dès lors que la thèse et l'antithèse ne peuvent être affirmées que séparément. « Fide et ratio », autrement dit la foi contre la raison et inversement. La raison pure permet, au travers de toute l'architecture de la connaissance, de sauver l'a priori des jugements synthétiques de la science ; mais de ce qui se trouve être au fondement de la morale, elle ne dit rien parce que son parti pris le lui interdit. Du coup c'est toute la morale kantienne qui vole en éclats parce qu'elle n'est pas rationnellement fondée, si ce n'est par des idées transcendantes antinomiques dont on ne peut rien affirmer de sûr. La liaison kantienne pêche doublement : elle pêche par les limites restrictives qu'elle impose à la raison ; elle pêche par sa conception, héritée, d'un Dieu, par définition, impensable. La philosophie

postmoderne a fait du phénomène l'objet de toute connaissance possible mais elle a, pour la cause, banni le noumène.

Le noumène kantien appauvrit la connaissance phénoménale dès lors qu'il y aura toujours, comme en arrière-fond, une réalité nouménale inaccessible. Car le noumène n'est pas derrière le phénomène, en retrait, mais en constitue la partie cachée. S'il appartient au noumène d'appartenir au phénomène, selon qu'il en constitue la partie cachée, alors il est lui-même phénomène, un phénomène justiciable d'une intention (au sens phénoménologique) particulière dont la représentation n'est rendue possible que par un élargissement de la raison. L'intuition phénoménale de ces réalités, qualifiées par Kant de nouménales, permettra qu'elles soient pensées, non plus comme simples idées, mais comme réalités consistantes : la raison, dans son élargissement, pourra dès lors en rendre compte, pourvu qu'il soit procédé à une réduction éidétique particulière qui mette entre parenthèses tout ce qui constitue l'héritage chrétien.

Il n'appartient pas à cet essai de se prononcer au sujet de la morale ; tout au plus peut-on, à ce stade, se rallier au principe qui veut que l'on se situe « Par-delà bien et mal » et que l'on s'extirpe de cette vision manichéenne qui consiste à les opposer l'un à l'autre. La philosophie, ici défendue, est celle d'un devenir singulier dans l'immanence et cette philosophie ne saurait donner caution à quelque valeur qui contreviendrait à ce devenir comme réalisation du Soi. Ce n'est pas assez de d'affirmer que les apories et les antinomies du kantisme sont des corps creux ouvrant sur de nouvelles possibilités : c'est la révocation même de la morale kantienne et la nécessité d'élargir la raison mais aussi de repenser Dieu qui, comme corps creux, ouvrent sur de nouvelles possibilités.

Godot.

« En attendant Godot » de S. Beckett est souvent présenté comme la parfaite illustration de l'absurde et ce serait à juste titre que l'on utilise l'expression « théâtre de situation » dans la mesure où le théâtre est, par excellence, lieu de manifestation, au moyen d'un décor, de personnages et de dialogues, d'une réalité humaine profonde à partir d'une situation singulière. Si le dialogue est bien le lieu privilégié de cette manifestation, le dialogue est néanmoins toujours accessoirisé, notamment par un décor dont l'objet n'est pas de meubler, en l'occupant, la scène comme espace vide mais au contraire de contribuer, d'une manière renforçante, au

dévoilement d'une idée, d'un principe tel qu'il se donne à saisir à travers la singularité des dialogues et des expressions (le langage corporel, par exemple). Quand on lit une pièce de théâtre, les didascalies sont, très souvent, aussi éloquentes que les textes eux-mêmes. Mais l'expression théâtrale ne s'arrête pas là : il y a, dans le théâtre qui est jeu, une expressivité particulièrement contribuant de tout ce qui relève de la communication non verbale. Le théâtre se donne comme faussement immanent dans la mesure où le dit et le suggéré renvoient à une réalité d'un autre ordre, à la manière d'un message codé : ils renvoient à ce qui pourrait passer pour un abstrait mais qui ne l'est qu'en apparence car c'est précisément le théâtre, comme mise en situation singulière qui donne à cet « abstrait » une consistance. Le théâtre est suggestif : il suggère, à partir d'une situation singulière, une réalité consistante car c'est le jeu singulier, et lui seul, qui permet au concept de cette réalité d'échapper à son abstraction.

Ainsi « l'enfer, c'est les autres » n'est une idée abstraite, une expression générale vide de sens, mais bien une réplique singulière qui prend place dans la situation singulière décrite par « Huis clos ». « L'être et le néant », en sa partie consacrée à l'être-pour-autrui, oppose au Mitsein (être-avec) de Heidegger le concept de « conflit » comme constituant l'essence même des rapports humains : à l'être-avec, Sartre oppose un être-contre. Comment caractériser ces concepts autrement que par l'abstraction ? La nature conflictuelle des relations humaines ne peut être saisie qu'à partir de situations singulières : elle ne se déduit pas mais s'induit. Dans « L'existentialisme est un humanisme », Sartre nuance son propos : on est avec les autres, soit que l'on est pour les autres, soit que l'on est contre. Le conflit n'a d'autre fondement existentiel que de résulter d'un choix libre encore que situé. J'en reviens à la thématique annoncée en tenant une affirmation forte : il n'y a pas de philosophie de l'absurde car l'absurde est une disposition intérieure qui caractérise, singulièrement, l'être-au-monde de celui qui éprouve l'absurde et qui est toujours susceptible de se traduire par une phénoménalité. Cependant cette phénoménalité relève d'une ontologie particulière qu'est la psychanalyse existentielle mais certainement pas de la philosophie. Le concept d'absurde, trouve certainement son origine dans une métaphysique particulière, c'est-à-dire un processus déductif qui, à partir d'hypothèses, met en avant la contingence et la finitude de la réalité humaine, double propriété qu'elle synthétise au moyen du concept d'inutilité. Il demeure

qu'une philosophie qui devrait conclure à l'inutilité de l'existence humaine ne dispose pas d'une légitimité qui lui permettrait de déduire, avec nécessité, l'absurde comme disposition intérieure. L'absurde n'est pas un concept philosophique : autant la philosophie peut s'autoriser à affirmer de l'existence qu'elle est inutile, autant rien ne l'autorise à affirmer qu'elle est absurde. Si l'absurde est une disposition intérieure, cette disposition ne saurait s'éprouver que dans la durée. L'absurde n'est pas une pensée des mauvais jours, des « jours sans » : on ne se réveille pas un matin de pluie en se disant « la vie est absurde » et le soir même lui redonner un sens.

La pièce de Beckett met en scène six personnages : deux tandems avec d'une part Vladimir et Estragon et d'autre part Pozzo et Lucky, le messager et enfin Godot. Godot est personnage de la pièce sur le mode de l'absence et, par procuration, en qualité d'objet de l'attente de Vladimir et Estragon ; mais également, dans le premier acte, comme celui dont parle abondamment le messager. D'un acte à l'autre, le décor semble identique à deux détails près : dans le premier acte, l'arbre ne constitue qu'une toile de fond, un objet du décor, tandis que dans le deuxième acte, d'une part des feuilles en ont modifié l'apparence et d'autre part, à la fin de l'acte, l'arbre occupe le devant de la scène (sort du décor en quelque sorte) dès l'instant où Vladimir et Estragon projettent de se pendre à cet arbre. Mais le second acte apporte, par rapport au premier, d'autres éléments nouveaux : Pozzo et Lucky se présentent sous un jour très différent. Par ailleurs la corde, celle par laquelle Pozzo tient Lucky en laisse dans les deux actes, acquiert, même s'il s'agit d'une autre corde, un rôle nouveau dans la mesure où elle doit permettre à Vladimir et Estragon de se pendre à l'arbre. Lucky est au service de Pozzo dont il transporte les valises remplies de sable ; Pozzo, au moyen d'une corde, le « tient en laisse ». Cette situation laisserait à penser que Pozzo promène son serviteur comme d'autres promènent leur chien. Mais il n'en est rien : la corde permet à Pozzo de guider Lucky comme jadis les voituriers guidaient leurs chevaux. En présence d'étrangers, Pozzo ne manque pas de faire de son serviteur une bête de cirque ; ainsi quand Pozzo demande à Lucky de penser, ce dernier se lance dans une longue tirade sans ponctuation, enchaînant les mots dans un phrasé qui ne semble strictement rien dire, un phrasé totalement dépourvu de sens. La pièce de Beckett, qui devrait être dramatique, devient, pour un bref instant, le lieu où se joue une autre pièce qui se

voudrait comique ou bouffonne, un moment de cirque qui permet à Lucky de faire étalage de ses prouesses verbales comme d'autres étalent les prouesses de leur corps élastique. Il y a dans cette prouesse de Lucky un contresens dans la mesure où il répond à une invitation à penser par un verbiage totalement insensé. Cela fait partie du jeu, un jeu dont l'unique objectif est de suggérer l'absurde et, à ce titre, il s'agit d'un artifice. Dans le premier acte, quand Pozzo fait état des soucis que lui cause Lucky et que, en dépit d'une fidélité de soixante ans, il a bien l'intention de le vendre, Lucky se met à pleurer. Ces larmes sont-elles sincères ? Trahissent-elles la capacité de Lucky à penser vraiment ? Ou bien ces larmes, comme le reste (la danse, la « pensée ») font-elles partie du jeu ? Mais de quel jeu ? Du jeu de Pozzo et Lucky qui n'est qu'un artifice ou bien du jeu que constitue la pièce imaginée par Beckett ? Ce qui est surprenant, c'est que Vladimir et Estragon ne se comportent pas en spectateurs, qu'ils n'ont pas conscience que Pozzo et Lucky se livrent à un jeu : le jeu du maître et de son knouk. Tantôt ils injurient Pozzo, le mauvais maître, tantôt c'est à Lucky, le mauvais domestique, qu'ils s'en prennent. Si bien que Pozzo finit par avouer qu'il n'y a rien de vrai dans tout cela et qu'il est préférable d'oublier.

La rencontre des deux tandems n'est pas le fruit du hasard : elle fait partie du jeu imaginé par Beckett. C'est l'auteur qui distribue les rôles mais il ne le fait jamais par hasard car un rôle n'est jamais isolé mais au contraire renvoie toujours à d'autres rôles. Le rôle de Vladimir et Estragon est d'attendre Godot : tout le reste, en fin de compte, est marginal. C'est ainsi qu'Estragon hésite à quitter sa place pour secourir Pozzo et Lucky car son rôle est d'attendre Godot et de l'attendre au pied de cet arbre qui est leur unique repère dans un décor qui tend à se confondre. Beckett s'est toujours refusé à donner la moindre précision sur l'identité de ce Godot. Quel est ce Godot ? De nombreux analystes ont tenté de répondre à cette question. Je considère, pour ma part, qu'il s'agit d'une fausse question et plus précisément que la réponse à cette question n'a pas la moindre importance. Conformément à leurs rôles, Vladimir et Estragon attendent et il serait vain d'essayer d'imaginer ce qu'ils attendent puisque eux-mêmes ne le savent pas. Ne sachant pas ce qu'ils attendent, debout devant cet arbre, sur le bord de la route, ils prennent pour argent comptant tout ce qui s'y passe, pourvu que ça se passe devant cet arbre : les fausses promesses du messager, le jeu burlesque de Pozzo et Lucky. Mais qui sont-ils vraiment ces deux là ? Et quel rôle ont-ils à jouer ? Lucky

est un knouk, c'est-à-dire un bouffon et Pozzo est un montreur de bouffon, un montreur d'homme sous la figure d'un pitre, comme il y avait jadis des montreurs d'ours. Ils reviennent du château car c'est dans les châteaux, selon l'histoire, que l'on rencontre des bouffons et des montreurs de bouffons, bref des artistes, des professionnels de la bouffonnerie toujours feinte, des égayeurs de morosité. Chemin faisant, ils rencontrent deux étranges personnages moroses autant qu'on peut l'être quand on est rongé par l'attente. Pozzo et Lucky auraient pu décider de poursuivre leur chemin et se suffire d'une simple politesse. Mais ils s'arrêtent et offrent à Vladimir et Estragon une représentation, comme ils l'ont probablement fait tout à l'heure au château. Mais Vladimir et Estragon n'ont pas pour rôles de jouer les spectateurs, d'assister au spectacle de ces deux acteurs ambulants.

Le premier acte se termine dans une double impasse : Godot n'est pas venu et la tentative de Pozzo et Lucky s'est soldée par un échec. Qu'importe : si Godot n'est pas venu, c'est qu'il viendra demain. Et le lendemain, c'est-à-dire au deuxième acte, l'histoire semble se répéter : l'arbre est bien planté au milieu du décor et nos deux compères reprennent leur rôle d'attendre Godot. Tout est pareil, jusqu'au retour de Pozzo et Lucky. Mais nos deux artistes ont décidé, cette fois, de jouer une autre scène : Pozzo sera aveugle et Lucky sera muet. L'effet de surprise est à la mesure du jeu : comment Pozzo et Lucky peuvent-ils être à ce point différents de ceux qu'ils étaient la veille ? Nos deux artistes feignent de ne rien comprendre et n'avoir gardé de la veille aucun souvenir. Pozzo confirme : « les aveugles n'ont pas la notion du temps. Les choses du temps, ils ne les voient pas non plus. » Mais Vladimir et Estragon insistent, au point d'agacer Pozzo qui clôt cet interrogatoire par une réplique qui force au silence comme le ferait une énigme :

« Vous n'avez pas fini de m'empoisonner avec vos histoires de temps ? C'est insensé ! Quand ! Quand ! Un jour, ça ne vous suffit pas, un jour pareil aux autres il est devenu muet, un jour je suis devenu aveugle, un jour nous deviendrons sourds, un jour nous sommes nés, un jour nous mourrons, le même jour, le même instant, ça ne vous suffit pas ? Elles accouchent à cheval sur une tombe, le jour brille un instant, puis c'est la nuit à nouveau. En avant ! » (Beckett, « En attendant Godot », page 126)

C'est ce rapport au temps, parce qu'il est faux, qui effectue l'existence sur le mode de l'absurde. Aujourd'hui ou demain, ça ne fait pas de

différence : les jours sont tous pareils. A quoi bon vouloir se souvenir de ce qu'était hier quand il suffit de regarder ce qu'est aujourd'hui ? Qu'est-il besoin de songer à demain quand la réponse est là, devant nos yeux. L'absurde s'éprouve dans la durée et ne sait rien du temps. Au terme du deuxième acte, Vladimir et Estragon donnent enfin l'impression d'avoir compris : on attendait Godot mais Godot ne viendra pas, jamais. Et même plus rien ne saurait venir car c'est le dernier jour. Il n'y a que cet arbre que l'on prenait pour un repère, le lieu d'une rencontre improbable. L'arbre ou Godot : quelle peut être la différence, sinon que l'un, l'arbre, est bien plus certain que l'autre. Mais que peut-on faire d'un arbre qui ait un quelconque rapport avec notre existence ? Rien, sinon s'y pendre. Mais la corde, la seule, n'est pas assez solide. Alors nos deux camarades décident de reporter à demain leur pendaison. Et la durée reprend ses droits : demain sera pareil à aujourd'hui et la corde n'en sera pas plus solide. Ils décident donc de s'en aller : « on y va ! ». La pièce se termine sur cette didascalie de Beckett : « ils ne bougent pas ».

Ils restent là, rivés à cet arbre qui est devenu leur destin et avec lequel ils ne sont plus qu'un. A quoi bon partir et revenir demain qui sera pareil à aujourd'hui ? C'est autant se coucher au pied de cet arbre, unique certitude, et s'endormir paisiblement, sans n'avoir plus rien à attendre. Rien ! La seule chose qui puisse échapper à notre conscience, la fin des questions sans réponse, la fin des tourments et de leur trop peu d'espoir, l'absurde comme vide absolu et qui renvoie au non-sens toutes les possibilités, même celle de l'entraîner dans notre propre mort. L'absurde, un être en creux que rien n'habite, un au-delà du désespoir, blanchi, récurré, lavé de toute pensée, n'aurait-il pas lui-même un au-delà qui serait habitable ? Que l'on songe à Sisyphe rivé à son rocher au point de se confondre avec lui, Sisyphe qui sait depuis toujours que ses efforts sont vains, qu'à chaque fois le rocher fera chemin inverse pour redescendre vers la plaine ; tandis qu'il redescend lui-même, Sisyphe est songeur et, à ce moment précis, il sait que ce rocher dont les dieux ont fait son destin, sera toujours son autre et que cette altérité lui révèle toute la distance qui le sépare de son rocher, distance qui est la juste mesure de sa propre grandeur, qui est le lieu, l'unique lieu, de sa propre renaissance. Camus, dans « Le mythe de Sisyphe », concluait en affirmant : « il faut imaginer Sisyphe heureux. » Se pourrait-il qu'il le soit vraiment ? Sa souffrance fait de lui un être autrement supérieur à ces dieux qui l'ont condamné ; peut-

on seulement imaginer que celui qui souffre y trouve moins de grandeur que celui qui l'y a condamné et en retire quelque jouissance ?

C'est une idée très moderne de rapporter la grandeur de nos actions à leur utilité, si bien que tous ceux-là, dont les actions ne prêtent à aucun usage, sont tenus pour les plus petits d'entre les hommes. Il est devenu très courant de considérer qu'il est inutile, sinon absurde, de vouloir s'approcher de l'impossible puisque, par définition, il est inaccessible. Il s'agit là d'une pensée circulaire qui revient à affirmer que rien ne saurait être aussi près d'un point que ce point lui-même. Et pourtant à considérer un point inscrit dans la circonférence d'un cercle, pour autant que l'on suive le chemin tracé par cette circonférence elle-même, on pourrait penser que plus on s'en éloigne, plus on se rapproche de ce point ; pourtant, si on considère la chose eu égard au chemin parcouru, il n'y a par rapport à ce point pas de distance plus grande que celle qui nous en approche le plus. On répondra que si l'on part d'un point distant, il suffit d'emprunter le chemin le plus court. Rien n'est moins faux car la réalité des choses ne nous laisse que très rarement la possibilité d'emprunter un tel chemin. En revanche, en s'approchant de l'impossible qui se situe, par définition, à l'infini, on réduit son éloignement en proportion du chemin parcouru mais surtout on réduit, selon la même mesure, son impossibilité même.

Si toute chose en notre monde nous était accessible, selon bien entendu des difficultés diverses, arriverait bien un jour où, ayant fait le tour de toute chose, notre monde, parce qu'il serait dépourvu de possibilités nouvelles, serait, à proprement parler, totalement et irrémédiablement absurde, dès lors que plus aucune de nos actions ne saurait y trouver le moindre sens. J'en déduis que l'existence ne saurait être absurde que dans la mesure où elle nous priverait de toute possibilité ; étant par ailleurs entendu que seul un être absolument plein ne saurait offrir la moindre possibilité, l'existence ne saurait être absurde qu'à l'unique condition d'être strictement pleine ; ce qui est inconcevable car on ne saurait remplir pleinement une existence qu'avec du vide, autrement dit des possibilités. L'être humain éprouve face à l'absurde une répulsion qui le pousse irrésistiblement à prendre la fuite. Il suffit, pour s'en convaincre, d'en référer à « La nausée » de Sartre : l'absurdité, c'est celle de l'être-en-soi qui, à travers l'expérience métaphysique de la nausée, se présente à nous comme plein, opaque, indifférencié et immonde : c'est cette laideur qui suscite en nous la nausée. Mais cette opacité suscite tout autant un

vertige dans la mesure où l'être-pour-soi, comme manque d'être, ne parvient pas à apercevoir au sein de cet être-là opaque et plein la moindre possibilité de combler son manque dans une effectuation.

Si les aveugles n'ont pas la notion du temps, comme l'affirme Pozzo, l'aveuglement est précisément ce dont souffrent Vladimir et Estragon qui se sont enfermés dans une fausse durée qui ne retient du temps que le présent. Ce serait bien entendu faire subir à la pièce de Beckett une violence criminelle que d'imaginer un troisième acte en lequel Vladimir et Estragon feraient sursaut. La didascalie par laquelle Beckett clôture sa pièce enferme nos deux protagonistes dans un éternel présent qui les prive de toute possibilité d'échapper à l'absurdité de leur existence. C'est le propre de la modernité d'avoir vidé l'existence humaine de toute valeur pour n'y laisser qu'un vide sans être en mesure de déceler dans ce vide des possibilités nouvelles. C'est le nihilisme passif, européen, dont Nietzsche instruit le procès dans la première partie de « La volonté de puissance ». Là où certains (Husserl, Heidegger) voient une crise de la technique, des sciences et, in fine, de la raison, Nietzsche perçoit une crise existentielle qui ne saurait susciter que l'attentisme, le pessimisme et même le désespoir (Kierkegaard, Sartre).

La case vide.

Il est bien difficile, dans le cadre de cet essai, d'évoquer la case vide (Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »), d'autant que la case vide constitue l'un des éléments constitutifs de l'approche structuraliste et que cet essai ne s'inscrit pas dans ce courant. Dans le structuralisme, la case vide est un objet très particulier qui traverse toutes les séries différentielles de la structure, c'est-à-dire qu'on le retrouve en chacune des séries selon une position qui varie en vertu même de la disposition spécifique à chaque série. Il opère comme un point de convergence entre les séries au sein desquelles la position de chaque objet peut être déterminée à partir de cette case vide. Un concept ? Certainement pas ! La case vide est symbolique et c'est précisément en cela qu'elle est vide. Si la case vide doit recevoir une quelconque « vérité » (que les structuralistes me pardonnent ce contresens), c'est uniquement celle de sa position au sein de chaque série. Les séries sont donc multiples et c'est cette multiplicité qui est constitutive de la structure. Les séries sont multiples parce que les éléments qui les composent ont, d'une série à l'autre, des positions différentes. C'est la disposition des éléments et

leur position par rapport à la case vide qui déterminent la série dans sa différence avec les autres. Mais, bien qu'elle occupe, selon les séries, une position différente, la case vide constitue entre les séries un point de convergence et c'est parce qu'elles sont convergentes que les séries peuvent former une structure.

Je me propose de faire emprunt au structuralisme d'une partie seulement de son ensemble conceptuel et de la manier à ma guise, de la déformer selon mes propres nécessités. Il n'y a aucune raison de voir en cet emprunt une quelconque offense : je concède au structuralisme le rôle important qu'il a pu jouer dans le développement des sciences humaines et de la philosophie et, c'est en raison de cette importance, que je m'autorise à lui emprunter quelques uns de ses concepts. La série pourrait se laisser envisager sous l'angle d'une analogie avec le célèbre jeu du taquin : recomposer une image prédéterminée en opérant des glissements de cases grâce à une case vide chacune des cases représentant une partie de l'image initiale. On pourrait ainsi imaginer de rendre identiques toutes les séries de la structure par simple déplacement des éléments au moyen de la case vide (comme dans le jeu du taquin) : les séries seront identiques dès lors qu'en chacune d'elles chacun des éléments occupera la même position. Toutes les séries étant rendues identiques, il ressort que la structure sera, par ces mouvements, composée d'une seule et même série, ce qui revient à dire que la série sera la structure elle-même. Mais, au-delà du simple jeu, il n'y a aucun intérêt à procéder de la sorte, sinon d'indiquer que la case vide permet de modifier singulièrement son environnement. Si on considère à présent la case vide indépendamment de son approche structurale, la case vide, parce qu'elle est vide, renvoie à la possibilité de l'envisager comme champ de possibilités, autrement dit comme corps creux. La case vide ne saurait constituer un corps creux, au sens où on l'entend, que pour autant qu'elle puisse être habitée. Si formellement rien ne s'oppose à cette possibilité de pouvoir habiter la case vide, on est cependant en droit de se demander s'il n'y a pas plus grand intérêt à la maintenir vide.

On vise à penser l'être à partir de son devenir singulier dans l'immanence ; or le devenir est, en son principe, structurant ou plus précisément enchainement de déstructurations et de restructurations. Notre libre spéculation à partir du structuralisme nous a permis d'entrevoir les capacités structurantes de la case vide. On pourrait imaginer un taquin qui, par glissements de cases rendus possibles par la présence de la case

vide, permettrait d'obtenir une image signifiante et pourtant totalement différente de l'image initiale. La case vide semble disposer, au sein de l'être, d'un pouvoir inouï, à condition de la laisser indéfiniment vide. Ainsi l'être ne peut se modifier, en sa structure qu'à la seule condition qu'existe au sein de l'être suffisamment de vide pour permettre cette modification : l'être plein ne saurait se modifier en sa structure. Il est cependant essentiel que l'être modifiant sa structure conserve en sa nouvelle structure suffisamment de vide pour en permettre une nouvelle restructuration. En ceci se révèle une qualité tout à fait propre de la case vide : la case vide n'a pas de place prédéfinie au sein de l'être car c'est la structure elle-même qui, en son changement, détermine sa position.

Si on se replonge, pour un bref instant, dans l'approche structuraliste, la case vide est cet objet dont rien ne peut être dit sinon qu'il est symbole, qu'il a une portée éminemment symbolique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Et tout d'abord qu'est-ce qu'un symbole ? Contrairement à une opinion courante, un symbole n'est pas objet, signe qui renverrait à autre chose dans toute la distance de l'indication seulement, un rapport non signifiant à un autre. Selon cette interprétation commune, le symbole n'est pas présentification dans un dire mais pur renvoi. D'une certaine manière, le symbole s'oppose au réel. C'est dans cette perspective que fut interprétée l'affirmation de certains théologiens selon laquelle la présence eucharistique était symbolique ; les détracteurs, c'est-à-dire l'église, a rétorqué que la présence eucharistique était bien réelle. L'interprétation symbolique de ces théologiens, incomprise par les pieux défenseurs de la foi, renvoie à la question du symbole, à sa « définition », par-delà le sens commun. Un objet, quel qu'il soit, devient symbolique dès l'instant où, pour une raison bien précise, il est brisé : dans les pratiques fort anciennes, la séparation des êtres unis dans l'amitié donnait lieu au bris d'un objet en deux parties dont chacun emportait un fragment avec lui et, au retour, l'adéquation des deux fragments rendait témoignage à cette amitié toujours conservée, au-delà du temps et de l'espace. Il y a ainsi dans le symbole un vide, un manque, le manque du fragment emporté par l'autre de ce lien symbolique. Mais ce manque, cette incomplétude du symbole n'est pas renvoi à l'autre comme détenteur de la pièce manquante mais désignation et présentification de l'autre sur le mode de l'absence. Ce manque est signifiant parce qu'il est réservé, habité même par l'autre, non sur le mode d'une suggestion, allusion à un être-à- l'absent, un espace provisoirement déserté et

inhabitable par un tiers car tenu en réserve dans l'attente du retour de l'autre. Bien au contraire la pièce manquante témoigne de la présence de l'autre par cela même qu'elle est manquante. Ce n'est par l'autre qui, à son retour, viendra combler cet espace vide, ce manque mais seulement le fragment, lui-même partiel qu'il conserve précieusement. L'espace rendu vide par le fragment manquant n'est vide qu'en apparence car il n'est vide que d'un autre fragment mais il n'est pas vide de l'autre en son absence. C'est parce qu'il est brisé que l'objet est symbole d'une union entre deux êtres, si bien que la partie manquante effectue la présence de l'autre.

Sartre, dans « L'être et le néant », évoquant l'esprit de sérieux affirme que la valeur symbolique des choses est bue, comme par un buvard, par leur idiosyncrasie empirique : que veut-il dire ? Que l'idiosyncrasie des choses renvoie toujours à une disposition de l'esprit de sérieux : une maxime, une croyance, une mission investie,... Dans l'exemple donné par Sartre l'idiosyncrasie de l'objet est empirique parce que c'est en raison de son empiricité que cet objet est référé à la disposition de l'esprit de sérieux ; mais, bien évidemment, ce n'est pas toujours le cas. Ce qui importe ici c'est que l'idiosyncrasie efface la valeur symbolique. C'est précisément ce qui se passe chaque fois qu'un objet, quel qu'il soit, est détourné de sa valeur symbolique, pour être instrumenté en référence à une disposition, quelle qu'en soit la nature. L'idiosyncrasie procède donc d'un usage détourné de l'objet, eu égard à sa valeur symbolique ; on peut élargir cette notion d'usage et l'étendre jusqu'au jugement sur les choses ou même l'être humain.

Pour en revenir à la case vide, on peut légitimement se poser la question de savoir si, en rompant avec l'approche structuraliste et en considérant la case vide comme condition de structuration au sein de l'être, on ne procède pas un effacement de la portée symbolique de la case vide, approche strictement structuraliste, par une idiosyncrasie référée à aux possibilités structurantes qu'elle, et elle seule, autorise. On ne résoudra cette difficulté qu'en cherchant à cerner la portée symbolique de la case vide. Si on s'en remet à l'analyse de Deleuze, la case vide est inhabitée et inhabitable ; en outre la case vide est mobile au sens où, en chacune des séries, elle occupe une position différente. Deleuze affirme en outre que la case vide constitue, entre les séries, un point de convergence : comment faut-il le comprendre ? Il est acquis que les séries divergent en raison des différences de positions des éléments qui les constituent et

que c'est précisément la case vide qui assure leur convergence. Si, sans vouloir faire offense au structuralisme, on considère, du point de vue qui est le nôtre et dans un souci de simplification, que la série est une structure de l'être et qu'une modification de cette structure n'est rendue possible que par la case vide (que la nouvelle structure doit impérativement conserver en une position qui sera forcément différente), la case vide assure une convergence entre la structure initiale et la nouvelle structure. Quelle est la nature de cette convergence ? Si on considère, et tel est mon propos, que l'être singulier devient dans la durée (qui n'est pas permanence mais conservation dans la transformation), alors la case vide assure la convergence des structures successives comme étant celles d'un même être singulier qui se modifie dans son devenir. Il y a convergence dans la mesure où l'être singulier, dans la durée, devient, par son devenir immanent, autre tout en demeurant lui-même. Dans cette perspective, la case vide est effectivement inhabitable car, à l'instar du fragment manquant du symbole, elle est déjà habitée par l'être singulier qui, en elle, assure sa convergence. La case vide est toujours réservée car, bien qu'étant nécessairement vide, elle est le lieu unique en lequel l'être singulier se maintient dans l'unité de son devenir puisque c'est dans la case vide que convergent les visages successifs de l'être singulier qui devient.

Ainsi conçue, la case vide ne constitue pas un corps creux, au sens où nous l'entendons ; elle s'apparente au territoire comme espace et condition du déploiement du rhizome, à cette différence près que la case vide est intérieure à l'être singulier tandis que le territoire est extérieur au rhizome. Mais la case vide nous enseigne autre chose : étant condition nécessaire de la structuration de l'être singulier, la case vide doit se conserver, quoiqu'en un lieu différent, car elle est tout autant condition nécessaire du devenir. Ce maintien de la case vide dans la durée témoigne de l'inachèvement de l'être singulier ; son achèvement mettrait un terme au devenir de l'être mais du même coup autoriserait son dépassement comme totalisation. Mais l'être singulier n'est jamais totalisable, d'une part parce qu'il conserve toujours en lui cette part de vide que constitue la case vide et d'autre part parce qu'un être devenu deviendrait totalement étranger à lui-même. En effet l'être singulier qui devient dans l'immanence n'est autre que le Soi qui, en sa figure singulière, n'est pas réalisable, sinon de manière toujours approchée ; en revanche un être

singulier qui serait devenu et ne s'appartiendrait dès lors plus, c'est précisément le Moi dont Sartre a fait l'autre du Je.

Comme on le verra dans un prochain chapitre, il appartient au Soi de résister à son dire, de se dérober face au concept (d'où la nécessité de recourir à un autre langage pour tenter de l'approcher) ; c'est précisément parce que le Soi ne pourra jamais totalement coïncider avec lui-même qu'il se dérobe face à toute tentative de le cerner. Deleuze disait de la case vide qu'on ne saurait rien en dire sinon qu'elle est symbole : on peut en dire autant du Soi, à cette nuance près que le Soi n'est pas symbole. Certes le Soi est réel et porte la marque du manque en tant que jamais réalisable mais le vide du Soi ne renvoie pas, sur le mode d'une présence particulière, à un autre : le vide du Soi ne renvoie qu'au Soi dans son impossibilité. C'est un paradoxe dans la mesure où la case vide, qui fait partie du Soi, lui permet de devenir et est ainsi le lieu privilégié de ses possibilités mais en même temps cette case vide, parce qu'elle ne saurait être remplie, témoigne de l'impossibilité de réaliser le Soi.

Il n'en est pas moins vrai que la moindre possibilité que le Soi puisse se réaliser contredit le Soi dans son être le plus propre car ce qui caractérise le plus proprement le Soi singulier, c'est son devenir dans l'immanence et un Soi qui, parce qu'il serait devenu, échapperait au devenir ne saurait constituer un Soi. Le Soi, d'un point de vue purement formel, est l'analogon du souverain bien chez Kant : un quid vers lequel tend indéfiniment l'être singulier mais qu'il ne saurait atteindre. Mais, en rupture avec les considérations kantienne, l'inaccessibilité de ce quid n'est pas la conséquence du fait que ce quid (le souverain bien selon Kant) est déjà réalisé en un autre (Dieu) et on ajoutera que Dieu lui-même, s'il doit exister, ne le peut que sur le mode d'un Soi, lui aussi inaccessible. En effet un Dieu qui serait réalisé et qui, pour cette raison, échapperait au devenir, serait un être totalisable dont on ne saurait plus affirmer l'infinitude opposable à la finitude que l'on prête généralement à l'être humain. Si on considère néanmoins l'être humain comme un être singulier en devenir dans l'immanence, pour toutes les raisons que l'on vient d'évoquer, plus rien n'autorise à affirmer de l'être humain qu'il est un être fini. L'être humain serait-il ainsi l'égal de Dieu ? Certainement pas ! L'être humain, dans sa singularité, ne saurait être l'égal de Dieu, de la même manière qu'il ne saurait être l'égal d'un autre être humain

singulier : la singularité de chacun, homme ou Dieu, l'affirme dans sa différence mais pas, et jamais, dans sa supériorité.

LES CORPS CREUX

Rhizome n'est pas corps creux qu'on saurait habiter !

Corps creux est une caverne sur le très-haut placée,

Du plus grand solitaire la demeure obligée

Quand il veut de la plaine son regard détourner.

L'en-bas est son enfer, l'abîme de sa pensée

Et de son âme en pleurs qui peut le consoler,

Hormis qui dans les cimes a toujours demeuré

Et caresse les falaises de son œil avisé.

Il n'est que du plus haut qu'on peut tout regarder :

Sur l'échelle à rebours l'Esprit doit se hisser,

Laisser tous les paliers derrière lui s'aligner,

De telle sorte que le monde se couche à sa portée.

Il lui faudra de l'aigle l'entrevoir aiguisé

Et du serpent la ruse qui tout peut discerner,

De la patience aussi et ce temps négligé

Quand il parcourt la plaine sans jamais s'y poser.

Et quand soudain l'en-bas se fond dans la nuée
Et que s'éteint du ciel sa moindre bleuité,
Il convie le courage de l'obscur transpercer
Et gagner sous la pluie ce qui s'y est caché.

Il est pourtant des creux qu'on n'a si haut placés ;
Ils courent à-même le sol et s'y cachent sous nos pieds,
De sorte qu'on les ignore ou qu'ils sont oubliés :
Qui regarde en arrière les pas qu'il s'est tracés ?

Là pourtant est un creux, possible approprié :
Hier est à demain un clin d'œil adressé ;
Revienne à ta mémoire ce qui fut délaissé :
L'inutile abandon d'une histoire avortée.

L'hier est au présent un demain no dicté :
Il faut se ressaisir de ce qu'on a manqué !
Le temps est une promesse même quand il est passé :
Demain sera peut-être ce que tu n'as été.

Quand il est succession, le temps est meurtrier :
Hier est un oubli, demain un espéré !
Et pourtant des hiers, venir est façonné :
On ne sera demain que ce qu'on a été.

Mais ce sera bien plus que temps y ajouté :
Il est une différence qu'on ne peut estimer.
Le fruit du dieu-hasard ou d'une nécessité ?
Qu'importe son origine : on y sera lié !

Le temps est un corps creux, on devrait y penser :
Le prendre par la main plutôt que lui céder !
Le temps n'est souvenir que d'histoires oubliées
Quand il se fait l'histoire de notre succédé.

Il devient horizon pour qui l'a maîtrisé,
Liberté face au monde de possibilités ;
Deleuze croyait tout dire de la réalité :
Ce qui déjà s'en montre, ses virtualités.

Importe l'inactuel, s'il n'est réalisé :
Le reste n'est que chimères s'il n'est pas enfanté !
Le concept est un pli qui ne peut rien cacher,
Un indigent qui fuit sa non-réalité.

C'est ainsi que le plan est envahi d'abstrais,
Les déterminations d'un tout le présumé ;
Le parapluie d'Hegel est d'un verre d'eau coiffé :
« Vacances, nous dit l'artiste : plus rien dont s'abriter' »

Étrange dialectique qu'un ciel ne peut troubler :
Quand il est dans un puits, l'orage n'en peut monter.
Hegel prend du bon temps et Deleuze est comblé :
Il replie les baleines du riflard déserté !

Or l'eau est comme le verre qu'on ne peut observer :
Privés de leur assise, les deux sont renversés !
« M'en fiche ! » sourit Deleuze, de son chapeau coiffé :
Bogart ou parapluie, le voici protégé.

Si de l'eau un riflard suffit à nous sauver,
Que te veut ce chapeau sur ton crâne déposé ?
Deleuze n'aime pas l'orage, on l'a tant répété,
Et c'est d'une calotte qu'il veut s'en préserver.

C'est une dialectique dont il aime se coiffer,
Le revers d'un ciel gris sur son destin posé ;
« Su ma tête un corps creux » me dit-il amusé :
C'est la façon dont Sartre écrit la liberté.

C'est la dialectique de l'être et l'être-été,
L'en-soi et le pour-soi d'un même lieu rassemblés !
L'en-soi devient un pour quand il est soi-ité
Et le Soi devient monde selon sa liberté.

Deux « non » pour faire un « oui » : l'énigme en est levée !
Plus de contradiction et pas non plus d'abstrait
Mais tout l'universel enfin concrétisé :
La co-appartenance de tous les singuliers.

LA CASE VIDE

Et pourquoi un plus un feraient-ils toujours deux ?
Ainsi marqué du sceau des éternelles vérités,
En vain le temps s'écoule en des replis douteux :
C'est le cycle infernal de la stupidité !

Or les choses se ressemblent sans jamais être mêmes :
Aussi point d'identique en ce monde tourmenté.
Ce sont de fausses idées qu'en nos raisons il sème,
Traditionnel mensonge hérité du passé.

Peut-on douter de tout et même de nos pensées ?
Descartes eut frissonné à lire de tels propos ;
Faut-il qu'un dieu savant assure nos idées,
Jurant qu'il est péché d'avancer d'autres mots ?

Or les choses sont savantes qui épousent des travers
Ignorés des penseurs en leur rigide savoir ;
On confie à l'histoire d'expliquer les revers
De nos humaines façons qui brisent tout espoir.

On dit de nos manières qu'elles se figent en reflets,
Prisonniers des miroirs que la logique en chaîne ;
Je dis qu'il n'est point sens que l'histoire se refait,
Qu'il n'y a pas de fleuve qui au vrai nous entraîne.

Or nos rivières s'écoulent et charrient des galets ;
La raison s'en empare et rebâtit le temps,
Structurant notre histoire comme un précieux palais,
Un impossible phare au bord de l'océan.
La marée se retire et encombre la plage
Des épaves du passé dont on ne sait que faire ;
Inutiles au présent, dépourvues de message,
Le présent les enfouit au profond de la terre.

Le monde présent n'est plus ce qu'il était naguère :

Le temps a tout changé et même le sens des mots ;

L'éternité des choses est dupe et mensongère :

Souvent le temps se rompt en présages du chaos...

Le monde que l'on voit plein emprisonne quelque faille,

Des béances inconnues où s'engloutit le temps,

Cases vides, fissures intimes au cœur de ses entrailles,

Qu'un maître sans pitié habite de tourments.

Le mystère s'épaissit quand s'épanche la glaise ;

Mais la terre que pétrit cet inconnu potier

Se donne une autre forme dans un curieux malaise ;

Le potier s'en retourne, son travail achevé.

Soudain la case vide où il s'était logé,

Se vide, se ferme et se replie au creux du monde

Qui livre sa différence aux regards médusés

D'une humaine destinée aux inquiétudes profondes.

La société humaine a changé de visage ;
Ce qu'on croyait jadis n'est plus ce que l'on croit !
Métamorphose ! ouvrant de mille nouveaux présages
Le subtil paradigme de nos savantes lois.

C'est dit ! Il faudra bien que l'on pense autrement :
Une archive nouvelle sur l'ancienne s'est glissée ;
Adieu aux anciennes manières : c'est le tournant !
Il nous faut convertir le lot de nos pensées.

Le temps est sans pitié, qui transforme le monde,
Jetant nos certitudes au ban des eaux usées ;
Il n'est plus rien de vrai en ces ruptures profondes,
Que ce cruel devoir de tout réinventer.

Hélas ! Les philosophes ne servent aucune cause :
Ils ne sont ni prédicateurs ni fonctionnaires ;
Forgerons de concepts en d'impossibles proses,
Toiles éphémères tissées de parfums de mystères.

Ils épandent leurs tourments en d'indicibles mots
Figés sur le papier dès le premier regard ;
Le lecteur rassuré par ce docile propos,
Récuse son inquiétude en un stupide hasard.

Mais les mots se déplacent au gré de la lecture
Et le lisant s'agace en agitant ses yeux ;
Et le texte se déforme sans rythme ni mesure,
Et puis il se reforme en propos mystérieux.

Quelle est cette magie qui fait danser les mots
En de curieux ballets qui médusent la pensée ?
Mais les mots se replacent en de nouveaux propos,
Confondant le dessein d'une improbable idée.

Rhizome ! Le texte se déploie en d'infinis
Accords, imprudentes effronteries à la rigueur
De la syntaxe, aux grammaticales manies.
Ecrits, les mots s'enchainent sans la moindre pudeur.

Candeur ! Les mots s'étirent dans une sobre indécence,
Offrant leur nudité dans les profonds replis
De ce papier froissé et avide du sens
Que lui recherche en vain le lecteur indécis.

Les mots brisent leur chemin de sinistres carrefours
Où la raison s'échoue en de sordides questions ;
Elle trouve une échappée dans de curieux détours
Et puis ses pas s'égarent en souffrantes confusions.

Rhizome ! Les mots se tissent en multiples plateaux ;
Voilà qu'ils se déplient en unissant leurs voies
Et se confondent en sens dans de spécieux propos ;
Et la raison s'épanche en de paisibles émois.

Mais les mots se rebellent et tissent une autre toile
Et la raison s'inquiète de ce troublant manège ;
Les mots résistent et fuguent comme de filantes étoiles
Et recouvrent le texte d'une impassible neige.

Et maintenant voici la raison qui s'égare,
Troublée par quelque mot que la neige emprisonne,
Mais celle-ci se retire dans un dernier regard
Et la raison maudit ce texte qui l'empoisonne.

Et puis se ressaisit dans un ultime effort,
Délivrant le secret de ces mots défiants ;
La voilà qui sourit, brisant les contreforts
De ce texte impossible, fougueux et insolent.

Elle comprend les chemins et leur nombre infini
Comme d'anciens cartographes qui déployaient le monde ;
Les mots sont des escales dans ce texte imprécis
Qu'ils redessinent sans fin dans d'indicibles rondes.

Rhizome ! Les mots ne sont que de simples fragments
Jetés dans quelque texte qu'ils habillent de mystère ;
Mais le texte se dérobe dans un dernier tourment
Et livre ce qu'il cachait au pensant ministère.

La raison se délecte de ce précieux hommage
Et les mots se déplient en vulgaires étiquettes ;
Ordonnant mille choses dans un savant ramage,
Ils brisent le chaos en habiles maquettes.

Les mots gardent le monde enfoui dans ces prisons,
Prisonnier insoumis de ces banals vocables ;
Incendiant la raison d'impossibles tisons,
Les mots se redessinent en des lieux improbables.

Raison ! Les mots ne sont que d'horribles poisons
Quand un esprit savant se donne de les confondre ;
Les mots n'ont pas sens ni d'humaine mission,
Sauvages, arrogants et refusant de se tondre,

Pour habiller le monde de splendides horizons ;
Et puis ils se referment dans un abîme nocturne ;
Et la raison trahie se mue en déraison,
Destin pleuvant en cendres dans une funeste urne.

Les mots brisent leur chemin de sinistres carrefours
Où la raison s'échoue en sordides questions ;
Elle trouve une échappée dans de curieux détours
Et puis ses pas s'égarent en souffrantes confusions.

Rhizome ! Les mots se tissent en multiples plateaux ;
Voilà qu'ils se déplient en unissant leurs voies
Et se confondent en sens dans de spécieux propos ;
Et la raison s'épanche en de possibles émois.

Mais les mots se rebellent et tissent une autre toile
Et la raison s'inquiète de ce troublant manège ;
Les mots résistent et fuguent comme de filantes étoiles,
Puis recouvrent le texte d'une impassible neige.

Lecteur, as-tu trouvé la clé de ces mensonges,
Soupirail inconnu au bout de tes vœux :
Les mots ne se dévoilent qu'en indicibles songes.
Idiot ! Te voilà pris au piège de ton savoir...

Vois-tu : les mots se jouent de ta fidèle quête,
Imbibant ta pensée de questions inutiles ;
Et te voici penché au pied de ta requête,
Envahi par les mots et leur raison futile.

En vain ! La science n'est rien qu'un essai pathétique :
Ranger les mots au ban d'impossibles systèmes.
Mais les choses se refusent aux propos théoriques,
Affublant la raison de milliers d'anathèmes.

Et les mots se reviennent en oracles féconds,
Farouches ou indolents au gré de leurs penchants ;
Méprisant la pensée comme on défie un démon,
Ils crèvent les idéaux comme on tue un serment.

Raison qui déraisonne au gré de tes passions,
Les mots sont d'insolubles énigmes qu'ils emportent
Et défient le mobile de ta vaine mission.
Renonce ! Et vas le texte aussi loin qu'il te porte...

PLATON CAVERNICOLE

C'est bien connu : nul n'est prophète en son pays :
Aussi trouve-t-il refuge au fond d'une caverne ;
Zarathoustra un temps son seul abri :
Pour vrai ! Il n'est point sage qui quelque temps n'hiberne.

Faut-il qu'en sa sagesse il se fut enterré ?
De l'amitié des siens fait-il impertinence ?
Le sage, en ce corps creux, par les autres oubliés,
De toute velléité libère sa conscience.

Le sage est enfin seul, en son ipséité ;
Il n'est point de ramage qui distrair sa Raison :
Abrité par la pierre il se met à penser
À ceux qui, du dehors, scrutent en vain l'horizon.

Platon mit le mensonge au fond de la crevasse :
Le défilé du monde n'y était qu'apparence ;
Le vrai était ailleurs, figé dans la carcasse
D'un possible extérieur dont il avait la science.

Prisonniers du sous-sol, ils n'étaient qu'ânes serviles
Que la lucarne au faîte inondait de lumière ;
Cavernicoles humains au sort rendus dociles,
Ignorant que ce trou les baignait de chimères.

Et puis l'un s'en échappe, à l'assaut du dehors ;
Plongé dans la lumière, sous ses yeux se dessinent
L'erreur qui de ses pairs vient de sceller le sort
Et les nombreux tourments auxquels ils se destinent.

Du voyage revenant au fond des catacombes,
Son regard fut brûlé par tant d'obscurité ;
Ses pairs, en leur frayeur, y ont creusé sa tombe,
Jurant que c'est erreur de vouloir s'échapper.

Le fuyard s'est leurré en cherchant la lumière :
Son regard aveuglé en est la juste preuve ;
Et Socrate d'ajouter que dans l'ombre se plaire
Convient aux ignorants qui redoutent les épreuves.

La vérité se livre à l'orée de ce trou
Mais ce n'est pas présent que l'on gagne avec aise ;
De braver telle épreuve ne faut-il être fou ?
La lumière se saisit comme un tison de braise.

On comprend que les gueux en leur prison se terrent :
Autant que la beauté la vérité se donne
Au prix de maints efforts et d'un voyage austère ;
Si bien que fuir les ombres la plupart abandonnent.

Or l'erreur est humaine, serait-elle de Platon :
Rien au dehors n'est vrai, tout n'est qu'en apparence.
Du sage en sa caverne, voici donc la raison :
Si là-bas tout est vil, sous terre point de Passion.

Maraud ! Tu n'es point dieu qui dicte ce qu'il sait :
De ton ami Socrate tu reprends les sentences ;
Du fidèle Glaucon il n'est pas plus niais
Qui au vieux philosophe vouerait son innocence.

La vérité gît-elle au fond d'un triste verre
Que d'essence de cigüe on emplît jusqu'au bord ;
Du péché de Socrate convient-il de se taire
Si dans son agonie il n'eut point de remord ?

Le sage, par tes propos, a entrouvert les cieux ;
Le beau, le bien, le vrai : voilà ce qui s'y trouve
Mais t'a-t-il enseigné, en refermant ses yeux,
Que renoncer au Ciel il faut que tu éprouves ?

Il n'y a point de sage qui boirait ces mensonges :
Je ne vois que Glaucon pour croire à ces fadaïses ;
Et toi, pauvre Platon, dis-tu qu'il fit un songe
Ou prends-tu au comptant pour conserver ton aise ?

Penses-tu qu'il peut suffire d'avoir croisé ce fou ?
Que pareille amitié vaut bien tous les trésors ?
Que dirait ton ami qui gît au fond du trou
S'il te savait la proie du venin des remords ?

Or ils sont bien trop mous, ceux qui t'ont congédié,
Te trouvant mille excuses d'avoir trompé ton monde ;
Il n'est de pire péché que de tenir pour vrai
Que notre terre est plate quand on on sait qu'elle est ronde.

Ce n'est que métaphore que tu ne peux comprendre :
Crois-tu que noir et blanc un jour puissent se confondre ?
Que de penser ainsi il n'est de risque à prendre ?
Que par un simple hasard, un coq se mette à pondre ?

Tu me diras cynique d'ainsi te harceler :
Tu n'es pas quelque ami auquel je dois hommage !
Si je dis ridicule une seule de tes pensées
C'est qu'elle se livre à nous dans un vicieux ramage.

De ton humble tombeau je t'invite à t'extraire,
À te jouer du temps en venant jusqu'ici ;
Tu verras que le temps a nourri de lumière
Les antiques pensées et leur mortel ennui.

LA CAVERNE

*« J'habite ma propre demeure,
Jamais je n'ai imité personne,
Et je me ris de tous les maîtres
Qui ne se moquent pas d'eux-mêmes.*

Écrit au-dessus de ma porte «

(Nietzsche, « Le gai savoir », épigramme)

Voici que je m'enferme au fond de ma tanière :
C'est une sombre caverne qu'habitent bien peu de choses ;
En cet espace humide il n'est point de mystère
Ni d'insondable objet qui me rendit morose.

C'est un lieu sans fenêtres qui dévoileraient le monde ;
Ici point de lumière qui ne soit intérieure.
Et le temps s'y épuise en des pensées profondes
Mais de cette quarantaine je ne compte pas les heures.

Car mon regard du monde il me faut détourner,
Non que nos propres sens se plaisent à nous tromper ;
Je ferme à peine les yeux qu'il cesse d'exister :
Il n'y a qu'un seul monde, celui de la pensée.

Des fins de ma retraite je ne sais pas le temps :
Un jour, un an ou même un siècle, cela m'importe peu.
Rien ne peut me distraire que m'offrirait le vent :
Mes journées sont austères et c'est un bien précieux.

Quand le matin m'éveille, je sors me réchauffer
À cet astre fidèle, m'asseyant sur la pierre ;
Les rayons du soleil sur ma couenne engelée
Dispersent leur chaleur en ouvrant mes paupières.

Descartes en ma demeure n'est pas un invité :
Je ne suis plus au monde et cependant je pense.
Le cartésien propos ici s'est retourné
Car il n'y a de monde qu'au creux de ma conscience.

Les choses prennent leur naissance au fond de ce néant ;
Je n'ai rien oublié de l'être opaque et lourd
Qui donne la nausée et fait serrer les dents :
De l'absurde être-là, mon retrait est détour.

Mais par quelle ironie en fit-il notre nom ?
Être-là ou Dasein n'est que le poids de l'être.
Ce curieux philosophe a bâti son renom
Sur ce qui une méprise ne saurait que paraître.

Il n'est point de synthèse qui échappe au soupçon :
De ce sage « Etre et temps » en fera l'expérience ;
D'ainsi l'humain nommer il n'est pas de raison :
Des profondeurs ontiques surgira la sentence !

Pour métaphysicien voudrais-je que l'on me prenne ?
Je remets à plus tard d'avoir ce privilège.
À caresser le monde faut-il donc que je tienne
À percer ses mystères et que tourments s'allongent ?

Ce n'est point le moment car l'être en mes pensées
Est encore trop présent, opaque et inutile.
Il m'arrive de me dire qu'il sied de l'oublier :
Mon douloureux voyage serait-il plus facile ?

Je sais du dernier sage que l'être en son absence
Fait le lit du néant : devrais-je m'abandonner
À penser ces contraires en ma pauvre conscience ?
De cette contradiction le monde serait-il fait ?

Comment dire le néant dont on sait qu'il n'est rien ?
Comment peut-on nommer ce qui n'existe pas ?
D'avoir bravé les sages, s'éclaircit mon destin :
Chercher le sens des choses en ce qu'elles ne sont pas !

Ma caverne s'illumine de ce précieux savoir !
Ailleurs j'ai laissé l'être, au seuil de ma demeure :
De l'être abandonné je ne suis que mémoire
Mais de ces souvenirs qui est le narrateur ?

Si l'être acquiert un sens dès lors qu'il est nié
Et qu'hors cette négation l'être n'a aucun sens,
Il faut sur son néant sans tarder me pencher
Et de ce masque d'être chercher sa propre essence.

De ce mystère de l'être le néant est la clé :
Tandis qu'il n'est pas né, à l'être ne se peut sens.
Au fond de ma caverne je me mets à rêver
Qu'en ma pauvre demeure l'être prend tout son sens.

Quelle est donc cette mission dont l'être ainsi me charge ?
En sa brutalité il n'y a pas de plis :
Comment penser cet être tandis qu'à ma décharge
Je n'en connais de faille qui serait mon appui ?

Il est opaque et plein, celui que je redoute :
L'être est massif et brut autant que ça se peut.
Si de son être-là Descartes émit le doute,
Il est pourtant bien là qui nous crève les yeux.

Serais-je assez stupide pour en douter encore ?
Pourrais-je ne pas entendre qu'il vient frapper ma porte ?
Je ne peux me soustraire et fuir ce corps-à-corps :
D'en découdre avec l'être, pourvu que je l'emporte.

Je dois être vaillant pour livrer cette bataille :
Or il n'est point de dieu m'assurant sa lumière.
De l'être je ne suis que l'autre qui rimaille :
Les mots suffiront-ils ou me dois-je autre guerre ?

IMMANENCE

Platitude ! Le monde est tristement sans relief ;
Nulle verticalité : la vie est souterraine.
Et point de ciel qui de nos dieux serait le fief :
Les oraisons qu'on prie sont inaudibles et vaines.

Impie ! Qui bannit de ce monde la transcendance ;
Pas le moindre repli en ce marais tranquille,
Refuge de la vie et de son abondance ;
Le monde est fait d'eau trouble, nul crapaud ne sautille.

D'éphémères éclosions en troublent la surface,
Crevant en feux follets d'un monde incandescent ;
Viscosité ! Abysse des amants qui s'enlacent ;
Dans cette vase immonde, c'est la vie qui s'épand.

En vain des espoirs naissent, puis crèvent au bord de l'eau ;
La puanteur profonde déverse son parfum ;
Et le marais s'éveille en timides sursauts
Comme les boyaux sans vie d'un rigide défunt.

La vase, en ses entrailles, regorge de présents,
Choses véritables ou vérité de ces choses ;
Que le marais s'assèche sous le soleil crevant
Et soulage de leurs maux nos incroyables propos.

Voici que le rhizome s'épanche en mille plateaux,
Odyssée improbable ou vérité profonde ;
Ce creuset de la vie qu'ont déserté les eaux
N'a plus de ses avants son apparence immonde.

Et l'impossible vie qu'occultaient les eaux troubles
Se livre à nos regards dans sa pure vérité ;
Sous nos pas alourdis les choses se dédoublent
Et puis font leur chemin au creux de nos pensées.

Ce qui semblait éclore médusait nos regards,
Éphémères illusions, ce n'était que mirages ;
La vraie vie est absente ! Et nos raisons s'égarent
Devant ces apparences qu'elles enchainent en ramages.

La vie trace son chemin comme un rhizome pressé ;
Elle se déplace en ordre au gré de ses tensions,
À même le sol terreux, tout juste sous nos pieds,
Se créant sans répit, elle déploie ses bourgeons.

L'eau trouble s'en revient et tire le rideau
Sur ce précieux secret qui éclairait nos yeux.
La vie se crée sans cesse à l'abri de cette eau ;
Ce que l'on croit vouloir n'est pas ce que l'on veut.

Immanence ! Cavernicole essence d'une vie
Que l'on croyait sur terre bien qu'elle fut en dessous ;
Engluée dans le sol qui est sa seule patrie ;
Ce que l'on croit tenir ne vaut pas quatre sous.

Fuyez les apparences avant qu'elles ne vous trompent ;
Si tout vous semble acquis dès le premier regard,
Ces fausses certitudes s'échouent ou elles se rompent ;
Si l'erreur est humaine, ce n'est pas simple hasard.

DEPLI

S'il me fallait un mot pour décrire le baroque,
Je choiserais le pli, ainsi que Gille Deleuze.
Des coniques aux volants, qu'il ait osé le troc,
Voilà de prime abord une idée bien curieuse.

D'une robe à volants, dit-on qu'elle est plissée ?
J'y consens volontiers et n'y ferai querelle.
Or dire d'une conique qui se fait d'un seul trait
Qu'elle est aussi baroque, voilà propos rebelle.

Qu'un cône épouse un plan, il en vient une surface
Qui se dessine selon l'inclinaison du cône :
Cercle, ellipse, parabole sont les noms de ces faces
Qui de l'objet qui tourne ne sont en rien les classes.

Entre coniques et cônes, il est grande différence :
Les premières sont surfaces, les autres sont volumes.
Les plis dont on discute, fussent-ils des inhérences,
Je pense que les coniques n'en sont pas les costumes.

De cette mise au point, je tiens pour condition
Que l'on parle de cônes qui seuls ont profondeur.
Or que penser des plis, sans fâcher la raison,
Sinon que l'inhérence se cache à l'intérieur.

J'en veux pour seule raison qu'une plane surface
Ne peut avoir de plis, pas plus que d'inhérences.
A douter qu'en le cône quelque pli se déplace,
Qu'on retourne le cône pour voir sa consistance.

Sous le revers du cône, on ne voit que du vide :
Où sont passés les plis qu'on dit s'y abriter ?
Dans le creux de ce cône, il n'est rien qui réside :
Faut-il qu'en la surface les plis se soient cachés ?

Laissons quelque suspens à cette étrange affaire.
Des monades de Leibniz nous revient suggestion :
La monade est un plein, autant qu'il se peut faire,
Qui de ces nombreux plis s'est donné provision.

Objet de la pensée, elle n'a que d'intérieur :
Si d'elle il est un autre, il se trouve au-dedans.
A cette surabondance il n'est rien d'extérieur :
De tout ce qui peut être, la monade est présent.

Il ressort que les plis se logent en nos consciences
En simples suggestions que le cône y déplace ;
Or d'un pareil prodige, il nous faut faire la science
Lors que du plan les plis en nos pensées prennent place.

De la surface les plis ne sont que dérivées ;
Or en ses dérivées, un plan ne peut plisser
Que si au plan il manque sa continuité.
Et quel que soit le plan, il n'a pas d'escalier.

Autant qu'à l'infini on puisse dériver,
On obtiendra un nombre qui, fut-il singulier,
Entre deux autres nombres, se trouvera figé
Sans qu'en ce précieux nombre le plan se voit plissé.

En sa première critique, Kant s'est fait le témoin
De l'amphibologie de semblables concepts,
Dénonçant l'ineptie du système leibnizien ;
D'y associer nos sens, Kant nous fait le précepte.

A Leibniz je concède la part de l'entendement
Mais il y a erreur à prendre ce que l'on pense
Pour l'unique vérité : il n'est rien de présent
Qui vienne à nos pensées sans passer par les sens.

A ces esprits vogueurs qui voient des plis partout,
Je suggère un dépli, en tout cas dans le plan ;
À vouloir trop plier, on en perçoit le coût :
De l'être ainsi plissé, ne reste que néant.

LA MATRICE

Il n'est plus grande science que les mathématiques
Qui foisonnent d'objets autant qu'à les compter,
On en vient à se perdre, ce qui n'est point tragique
Car il nous peut suffire d'aux autres les laisser.

Ce n'est pas mon propos de souhaiter les fuir,
Quand même à ma cervelle elles ont fait quelque tort.
De profondes migraines je garde souvenir,
Si bien que d'en parler je dois souffrir encore.

C'est que dans ses replis bien des secrets demeurent ;
A vouloir les comprendre, on se fait violence :
Mais qu'importe la peine, il n'est pas encore l'heure
Que de m'en éloigner je prenne la distance.

Gorgées de tant d'objets, elles conseillent la prudence
De point s'y engager sans qu'il soit précautions
Car il est grand danger, devant son abondance,
D'y perdre son latin autant que sa raison.

Aussi qu'il me convienne de n'en voir qu'un seul bout :
Il s'agit d'un objet, en quoi je vois mystère,
Dont cette vaste science se fit réel atout
Et qui en ma raison se traduit en misère.

De cette corne d'abondance, je ne prendrai que peu
Qui fut déjà bien grand quand on n'est qu'amateur ;
Mais de la chose visée, je tiens à faire l'aveu
Que de loin elle m'entraîne, je crains en avoir peur.

L'algèbre, en ses calculs, nous fait don d'un objet
Que, pour de bonnes raisons, on nomma la matrice ;
Sur cette étrange chose, il me vient le projet
De pencher ma raison en cet instant propice.

C'est que de la matrice je conçois des façons
Qui, selon ma mémoire, n'ont reçu d'intérêt ;
Pourtant qu'à faire détour, on y trouve passion
Et que philosophie de tout fait son objet.

Je prie qu'on m'autorise à n'en considérer,
Parmi toutes ses formes, celle qui est bien carrée.
Non qu'à des jeux subtils je veuille me dérober :
Il sied à mon affaire d'ainsi me limiter.

Ces matrices singulières sont seules à s'inverser
Bien qu'il faille en premier leur transposée déduire ;
On sait de matrice nulle qu'elle est sa transposée
Et de l'identité, le même on peut redire.

Hormis ces exceptions, il y a différence
Entre le résultat et matrice qu'on transpose ;
De trop chauffer ma tête, il vient à ma conscience
Qu'il est venu le temps que mon esprit repose.

Il n'est meilleur remède que dans une officine
Trouver quelque calmant qui soulage ma peine ;
C'est qu'aux mathématiques salut vient de médecine :
Que ces deux là soient paire, je n'y vois pas de gêne.

Il est temps de reprendre le cours de notre histoire ;
De la transposition, il est chose singulière :
A la mener deux fois, il n'y a d'autre espoir
Que voir y apparaître la matrice première.

Il est une matrice dont on se peut sourire :
C'est le sage Markov qui nous l'a proposée ;
Sans qu'on lui fasse doute, elle permet de prédire
De nos comportements les moindres destinées.

D'une matrice l'inverse on ne peut calculer
Qu'au prix de la migraine ou autre confusion ;
Ce n'est pas ma façon d'y perdre ma santé
Et encore moins mon temps à de telles inversions.

J'ai l'esprit voyageur sans être vagabond ;
Qu'on me donne un départ et son point d'arrivée ;
Des possibles chemins, je choisirai le bon
Qui de tout paresseux les pas veut épargner.

Je fais de mon départ une matrice carrée
Duquel il me convient que, sans trop de détours,
J'en puisse atteindre une autre que je me suis fixée ;
La multiplication est un trop long parcours !

Ainsi de l'une à l'autre je pourrais transiter
Mais qui peut m'en livrer les multiplications ?
Au prix de maints calculs sera mon arrivée :
Je n'ai pas la bravoure d'y user ma raison.

Et donc je m'autorise à priver mn départ
D'un seul coefficient et d'y laisser un trou.
D'en faire simple taquin, je n'aurai de retard
A braver mon chemin sans me rompre le cou.

De leur siège initial, je déplace les chiffres
Autant qu'il me convient, si bien qu'au bout du compte,
Et ce n'est là propos qui fut celui de fifre,
Chacun des déplacés a le lieu que j'escompte.

Et qu'on n'y voit pas triche ou autre manigance
D'ainsi placer un trou parmi tous les réels ;
C'est qu'au milieu d'un champ dont on sait l'abondance,
Qu'il soit un de plus ne vaut qu'on fit querelle.

Dans le jeu des calculs, il faut que trou se règle :
De le multiplier, quel en sera l'effet ?
Et pour peu qu'on l'ajoute, n'est-il somme qu'on dérègle ?
D'y apporter réponse, je n'ai pas le toupet.

Ce qui me préoccupe et dont je fait question,
C'est que les parenthèses qui cloisonnent l'objet
En font un intérieur qui, selon ma raison,
Convient à tant de choses qui n'en font pas regret.

Qu'on enlève les chiffres, la matrice est espace
Qui se meuble de tout, si bien qu'on peut penser.
Il nous suffit qu'un trou puisse y creuse sa place :
Les occupants s'y meuvent autant que ça leur sied.

On comprend que ce trou n'est rien que la case vide
Si chère à Deleuze ; ce trou n'est qu'une béance,
Un pur néant dans l'être, posé comme une ride ;
Mais de changer les choses on lui fasse crédit.

Si tout est confiné ainsi qu'au creux de l'œuf,
On ne peut changer l'ordre qu'en brisant la coquille.
A dire qu'il ne se peut il n'y a rien de neuf :
Affirmer le contraire ne serait qu'infamie.

D'autant qu'un œuf brisé se répand sans façon :
De son fruit le désordre en vient à mélanger
En une même matière ce qui fit sa raison :
Le jaune du vitreux, on ne peut distinguer.

D'en faire une omelette, ce n'est pas le sujet ;
A casser du dedans, comme le font les poussins,
Il en subsiste un ordre dont on peut faire projet
Car être coq ou poule, il n'a d'autre destin.

Pour qu'un poussin se fasse de nos deux matériaux,
Il y faut quelque place de sorte qu'ils s'agencent ;
Aussi petit qu'il soit, comme celui d'un moineau,
On trouve assez de vide pour qu'il y soit mouvance.

A faire supposition qu'il n'est pas d'habitant
Et que donc du dedans coquille ne peut briser :
L'intérieur en son ordre est un inconvénient :
C'est à partir du vide qu'on peut réagencer.

La matrice infernale.

Il est un scénario qui se donna pour nom
Celui de notre objet : du monde il fit matrice
Et des hommes avatars dépourvus de raison ;
Des choses le réel sombra dans abysses.

Dans une profonde caverne, s'y étant réfugiés,
Se terraient quelques sages en quête du comment
Briser cette mécanique dont ils s'étaient cachés
Et qui aux gens d'en-haut ne faisait que tourments.

Au cœur de la matrice, il n'était qu'apparences :
Un monde virtuel et qui passait pour vrai ;
L'oubli devint la clé de cette inconsistance :
Il n'était rien là-bas qui fut réalité.

Que sert d'ainsi les hommes priver de liberté ?
Sinon que ceux-là pensent ce qu'on leur veut penser ;
C'est que de ces pensées il est fait charretée
Qui livre à la machine l'énergie qui lui sied.

De par ces procédures, la machine se renforce
Et bataille aux humains elle persiste à mener.
Autant que nos pareils déchus de toute force
A ce puissant engin ne savent résister.

Il plait à ceux d'en bas d'enrayer l'infortune
Mais qu'à pouvoir ce faire, un trou il faut creuser
Au milieu de la bulle autant qu'il en soit une,
Et par ce trou mobile, le tout réagencer.

Au cœur de la matrice, il n'est mobilité
Que si de l'intérieur on change son décor :
Il n'est que case vide qui soit habilitée
A modifier la chose ou assurer sa mort.

Aux derniers survivants il en revient la peine
D'emprunter le chariot et tout réordonner
De sorte que les autres soient privés de leurs chaînes
Et remonte des abysses l'unique réalité.

DIFFERENCE ET REPETITION

Encore un bel opus du philosophe Deleuze
Dont sa dette à Leibniz on ne saurait nier.
Or de ces deux notions, pour autant qu'on les creuse,
Il y a bien à dire, sans qu'on y soit pressé.

De l'un et du multiple, dont on fit grande affaire,
Il s'y trouve quelque clé dont on peut se servir,
Sans qu'alors à la Science il est une ombre à faire,
Si de leurs origines on garde souvenir.

On a coutume à dire, sans en faire le procès,
Que un plus un font deux, si bien que le multiple
De l'un on peut déduire, sans qu'il y fût brevet,
Et qu'ainsi à tout nombre il est reproductible.

D'additionner le même, on maintient l'unité
Qu'initialement est un, ce qui revient à dire
Qu'unité à elle-même il suffit d'ajouter
Pour qu'elle soit préservée, autant qu'on peut redire.

Qu'on ajoute sa moitié pour obtenir un tout,
L'unité de ce tout n'est plus somme de deux mêmes :
Que l'on obtienne cet un en faisant cet ajout,
Du fait des différences, cet un n'est plus le même.

Que d'un vienne le multiple s'en trouve compromis ;
Il est ainsi des nombres dont l'ensemble est un tout
Alors que dans ce tout on y trouve des bris :
Des rationnels l'ensemble présente certains trous.

Or dans le cas présent que l'un se soit maintenu,
Il n'est rien de moins sûr car l'un se doit entier :
Ce qui fait unité, dès lors qu'il est rompu,
En redevient multiple, simple juxtaposé.

Ce qui est la coutume, sans y faire violence,
Est ainsi compromise du fait de ces brisures ;
D'autant qu'en l'unité se trouvent des différences :
Faire initial de l'un ne serait qu'imposture.

Qu'on songe à un tableau qui serait unité :
On voit de cet objet qu'il n'est qu'un agencement
De bien des différences qui s'y trouvent assemblées.
D'où vient cette unité sinon du dessiné ?

Que le support soit un, on n'en peut pas douter
Mais cela suffit-il pour qu'on ait unité ?
De même faire différence ne pourrait s'expliquer :
A l'inverse du propos, point de difficulté !

Posons que le multiple vient d'une répétition :
De répéter le même on n'est pas avancé,
Sinon de retomber dans cette déraison
Qui, fondant tout dans l'un, n'en fait qu'identité.

De tout ce qui se dit et sa répétition,
Il s'y trouve différence qu'on appelle dérivée.
Or Newton et Leibniz en ont fait leur Raison
Que les nombres petits ne sont plus à traiter.

Ainsi de deux rapports plus petit accroissement
Donne le différentiel de qui semble identique,
De sorte qu'entre deux on aurait cru distants
Il s'y trouve un chouia qui échappe aux sceptiques.

Les choses qui se ressemblent mais n'ont pareille taille
Sont auto-similaires et appelées fractales :
Mandelbrot nous fit science de quoi semblait pagaille
Et l'exposant de Hurst en mesura l'aval.

Aussi bien que Descartes des nombres fit le plan
Qui n'ont pour seule mesure qu'une triple dimension,
Il se trouve bien des choses à ces règles échappant
Et dont les mesurer Hausdorf fit sa raison.

Il se fait du rhizome qui se perd en mille lieux
Qu'il est partout pareil sinon de par sa taille :
D'ainsi se répartir sans qu'il y fût milieu,
Le rhizome se répète bien qu'il n'y soit de maille.

Qu'il se fit mille plateaux d'autant se répéter,
Il est bien unité de tous ces filaments :
Ce n'est pas la semence qui, de se re-semer,
Ferait une unité de ces rhizomes distants.

C'est de son attachement à s'étendre pareil
Que résulte l'ensemble qui lui-même ne fait qu'un,
Fût-il des différences au sein de cette treille,
Elles ne sont que de taille : de bris il n'est aucun !

Qu'on prenne un mille-feuille, la trame en est la même :
De cette identité se peut-il en conclure
Que cette feuille est une, tout y étant idem ?
A raisonner ainsi, il est quelque bavure !

Ce serait anarchie de peindre en désaccord
Ou d'aligner des mots sans vouloir y faire sens :
Il n'est pas un ouvrage que l'on ferait à tort
Si de son unité aucun ne prend conscience.

Sur l'Eternel Retour on connut des méprises
D'autant que de l'oubli l'auteur fit condition ;
Que revienne le Même, il n'est pas de surprise
Puisque ce qui s'oublie n'est plus en nos raisons.

C'est considération d'un être inactuel
Qui a fait de l'oubli condition de bonheur :
A quoi bon d'un enfant épouser la cervelle
Si de notre avenir on n'est pas créateur.

L'oubli dont parle Nietzsche n'est pas simple amnésie :
Mise entre parenthèses serait plus judicieux ;
De tout ce qui peut nuire il n'est pas de survie,
A tout ce qui fait mal il faut donner adieu !

A qui devient son maître et crée son avenir,
Que demain soit bonheur n'est pas une garantie,
Que la force du Surhomme soit notre devenir
Du fruit de nos erreurs n'empêche la survie.

L'oubli n'est véritable qu'en étant vigilance :
Du Même le retour veut qu'il soit éprouvé
Et qu'il soit bien ancré au fond de nos mémoires
De sorte qu'en devenant on puisse le surpasser.

Si d'atteindre au bonheur l'oubli est condition
Ce n'est qu'à condition de ne pas oublier.
Sortir de sa mémoire du mal la condition
Et bien y conserver de nos joies les sentiers.

Dans le propos de Nietzsche, il n'est d'allégorie
Qui, telle en Orient, au cycle fit hommage ;
Qu'en des hommes le destin il ne soit d'avarie
Et que l'histoire s'écoule sans qu'il y ait dommage.

Aussi bien du Surhomme on tira fausse image :
C'est une hypocrisie d'anciens prédicateurs !
Des trois métamorphoses l'enfant est le plus sage
Car d'entre tous les âges, c'est lui le créateur.

Qu'il plaise donc à l'histoire d'ainsi se répéter
Pourvu que liberté en devienne le pilier ;
De se rendre serviles il faut enfin cesser
Car il n'est pas cause qui le peut justifier.

S'il faut rendre à César ce qui lui appartient,
Au vieux sage de Bâle rendons-lui son propos :
Il n'est pire injustice que sont pieux ou crétins
Qui du grand philosophe ont falsifié les mots

ARCHIVES

Il n'est pas sot métier de s'occuper d'archives ;
Les archives disent des temps dont on fait une histoire :
A les lier ainsi il n'est rien qui motive
Car d'une archive à l'autre aucune n'est son miroir.

Ce n'est que jeu de dupes d'ainsi les enchaîner
D'autant qu'en chaque archive ne se dit qu'un seul temps ;
Mais il est rassurant de se laisser tenter
A penser que le temps n'est fait que de présents.

Or il n'est point d'archive survenant sans rupture :
D'ainsi rompre le temps, il se trouve à penser
Qu'il n'y a pas de cause expliquant ce murmure :
Si le temps est silence, pas de causalité !

Ainsi vont les archives qui se jouent de l'Histoire :
Elles surgissent à propos, sans qu'on les put prédire ;
Si à ces survenances il est du mal à croire,
C'est que dans nos pensées le temps jamais chavire.

Il serait mal-propos de chercher quelque cause
Dont le temps fit sa loi, sa raison d'exister.
Car il n'est pas de chose justifiant autre chose :
Si nos histoires défilent, rien ne peut les lier.

L'araignée fait sa toile, sans autre préjugé
Qu'en assembler les fils selon qu'on lui apprit.
Mais l'histoire n'est pas toile que l'on pourrait tisser
Sans pour qu'au moindre fil on n'aurait de mépris.

Si les fils de l'Histoire ne sont qu'un seul tableau,
Il serait vain de croire que c'est avec Raison ;
C'est cousu de multiples que l'un semble si beau
Et à cette abondance, il n'est pas d'unisson.

Jamais ne se répètent les temps qui se succèdent :
Ils diffèrent à propos, qu'on ne peut les confondre ;
De se voir toujours autre, ainsi le temps procède :
De pareille succession, on se doit de répondre.

Jamais toutes ces archives ne surviennent par hasard :
Elles sont le fruit du temps sans qu'il en soit la cause.
Les archives se construisent à l'abri des regards :
Sur elles le temps s'arrête comme sur une simple chose.

S'il est de simples choses, il ne s'agit d'archives
Car elles sont trop complexes à qui manque d'esprit.
Cousues de nombreux fils, elles ne sont toiles qui vivent
Que si leur à-propos par la loi fut prescrit.

La généalogie en est l'unique principe
Car de la toile cousue, à chaque fil une cause ;
Un faisceau d'origines en cette toile s'agrippent
Qui s'accommodent ensuite pour ne faire qu'une seule chose.

Il s'agit des Discours qui marquent leur époque ;
Ou bien des paradigmes dont chaque temps se pare.
Or de tous ces Discours aucun n'est réciproque
Et chaque temps a le sien qui d'avant le sépare.

Qui de ces vastes toiles serait donc tisserand ?
Est-ce l'œuvre de savants qui dicteraient le monde ?
Quand même la Science s'y prête, ce n'est point suffisant :
Des secours du Pouvoir il faut encore la fronde.

En de pareils Discours, se trouve-t-il vérité ?
Ce n'est pas leur propos que le Savoir s'avance :
Des humaines manières ils visent l'utilité
Pourvu que du Pouvoir ils fassent l'abondance.

Dira-t-on des Discours qu'ils n'ont pas de futur ?
C'est là trop s'avancer que d'en prédire la fin.
Les Discours s'évanouissent de par leur propre usure
Tandis que déjà d'autres se sont mis en chemin.

LE CARTOGRAPHE

Des archives à la carte, il n'y a plus qu'un pas ;
Des unes on s'imagine qu'elles gisent en nos greniers,
De l'autre on ne conçoit qu'un guide pour nos pas
Et pourtant de la carte aucun point n'est premier.

Ainsi va le bon sens qui nos raisons conduit ;
Il reste que des premières on n'a que trop parlé
Alors que de la carte encore rien ne fut dit :
Or tel est mon propos d'ici en discuter.

La carte n'est pas cliché d'un certain photographe :
Elle garde tout son sens autant qu'on la retourne ;
Autant qu'au cœur du monde elle n'est point paragraphe
Et que dans son dehors, rien n'est qui la contourne.

Elle n'est pas labyrinthe malgré son abondance :
On entre ou on en sort en chacun de ses lieux.
Tous les chemins sont là sans qu'il soit redondance :
La carte fut-elle ronde, elle n'a pas de milieu.

Cousue de mille chemins, elle n'en est pas plus toile
Qu'artiste en sa demeure habilla de pigments ;
Des sens que prend le monde, la carte nous dévoile
Des lieux et de leur fuite elle dresse le présent.

La carte n'a pas de sens, bien qu'elle en soit remplie :
Cherches-tu quelque route ? La voici sous tes yeux !
Comme le drap qu'on repasse, la carte n'a pas de plis :
Voudrais-tu la plier ? La carte serait deux.

Bien que le monde est un, la carte est un multiple :
Aussi vrai qu'elle qu'une, elle est aussi plusieurs.
En tout lieu de se rendre elle devient le périple :
Qui s'égare en chemin le doit à son erreur.

Il serait illusion de penser que les cartes
Des seules villes et des routes ne sont que le portrait ;
Il est de ces banlieues qu'on nourrit de pancartes
Bien qu'il est insensé de s'y aventurer.

Les choses se font une en simples agencements :
Il en va de tout être qui à d'autres s'unit.
Ainsi dessous nos pieds un rhizome s'étend :
A former des plateaux est-il causa sui ?

Ce n'est pas la question de dire ce qui le meut :
Des chemins qu'il emprunte on peut faire le schéma.
Du millier de plateaux on sait combien de lieux
S'éciront sur la carte ou ne s'éciront pas.

La carte nous conduit, qu'importe la destinée :
Elle épouse les reliefs de tout être qui se donne ;
Du monde elle n'est ni calque ni un banal cliché
Et dans sa platitude, c'est le tout qui résonne.

Elle n'a d'autre d'épaisseur que celle de toutes ces choses
Qu'elle nous donne à connaître ; et quand même elle fut plate,
Elle n'est pas moins profonde que les lieux qu'elle propose :
Ni signes ni étiquettes, elles sont plus que pancartes.

Qu'en est-il des non-lieux cachés au creux du monde
Qui en sont les limites bien que le monde est plein ?
Ces failles sont des possibles que nos pensées profondes
Se prennent à supposer : toutes ces failles ne sont rien !

Ce sont de simples trous, décompressions de l'être
Qui viennent à nos consciences comme autant d'hypothèses ;
Ces non-lieux sont néants qui soupirent à paraître :
Or de ce qui paraît il ne sort qu'antithèse.

De l'archive à la carte il n'est donc de distance :
Ce sont de simples mots qui le même dessinent.
Dut-on les comparer, il n'est pas de conscience
Pour distinguer les choses auxquelles elles se destinent.

TRANSITION

ARGIOPE ET LA PHILOSOPHIE

ARGIOPE : tu t'inspires, avec beaucoup de questionnement néanmoins de la notion de « plan d'immanence avancé par Deleuze et Guattari dans Qu'est-ce que la philosophie : qu'est-ce qui t'inquiète à ce sujet ?

MOI : si la notion de « plan d'immanence » m'inspire, c'est essentiellement parce qu'il y est question d'immanence ; c'est pour cette même raison que leur concept de « rhizome » m'inspire tout autant. Selon les auteurs le plan d'immanence est pré-philosophique (comme une condition de possibilité en quelque sorte) mais la pré-philosophie fait partie, toujours selon eux, de la philosophie. Il y a là-dedans quelque chose qui me dérange. En effet, selon les auteurs, la phosphine a pour unique tâche de créer des concepts ; les sciences et l'art, de leur côté, créent des fonctions. J'en déduis que, par les fonctions qu'ils créent, les sciences et l'art ont une quelconque utilité, ce qui ne saurait être le cas de la philosophie qui se limite à créer des concepts. Je conçois au contraire, dans une fidélité à Foucault (« Qu'est-ce que les lumières ? ») la philosophie se doit d'être en prise sur la réalité (Foucault compare d'ailleurs la philosophie au journalisme) et qu'elle appelle un engagement. Une autre chose me dérange : le concept de « plan » n'est pas un concept philosophique mais bien une fonction au sens de Deleuze et Guattari : du coup j'ai du mal à saisir qu'une fonction puisse servir de fondement ou de cadre à la philosophie. La dernière chose qui me dérange, c'est une mésinterprétation de ce concept de « plan » : bien que les auteurs s'en défendent, le plan pourrait être interprété dans un sens cartésien comme un espace sans la moindre courbure. L'image du feuilleté confirme ce danger auquel succombent les auteurs quand ils superposent les plans d'immanence les uns sur les autres : un feuilleté est une superposition de surfaces planes entre lesquelles n'existe aucune correspondance.

ARGIOPE : tu projettes de développer une philosophie de l'immanence, c'est-à-dire une philosophie qui bannit toute forme de transcendance : cela me surprend beaucoup de ta part ?

MOI : je comprends ta surprise. A vrai dire, c'est le concept de rhizome développé par Deleuze et Guattari (« Mille plateaux ») qui m'a permis d'avancer dans cette direction. A force d'avoir le nez dans les étoiles, on en vient à oublier que nos pieds sont bien ancrés sur cette terre qui constitue notre unique horizon. Je ne peux pas nier qu'il existe des verticalités mais ce n'est pas ça qui m'intéresse car ces verticalités sont éphémères et généralement sans consistance. Je préfère penser les choses en termes de profondeur : le monde est abyssal et ces abysses, ces fractures ouvrent le champ quasi infini de nos possibilités. Cela étant, il n'y a là aucune contradiction. J'ai consacré dans cet essai tout un chapitre à la mort de Dieu : c'est une question primordiale. Mais je partage assez l'avis de Schopenhauer au sujet de Dieu : la métaphysique doit être athéiste, notamment parce que Dieu n'est pas un concept ou, si tu préfères, je ne vois pas de concept, actuellement en tout cas, qui permette d'aborder cette question sur le terrain de la philosophie. Ce qui me paraît primordial, c'est de penser l'homme dans son devenir immanent et je ne vois pas très bien ce que Dieu vient faire là-dedans. Il faut pouvoir penser l'homme en dehors de toute relation au divin : je trouve le point de vue de Renan suffisamment convaincant. L'horizon de l'homme ne s'arrête pas au clocher de son village mais je dirai, contre Renan, que ce n'est pas une raison suffisante pour rejeter le divin dans l'inconscience de son infini, un au-delà du monde observable. A sa manière, Renan retombe dans une transcendance dont il prétend s'échapper avec la Science. De son côté, Leibniz n'hésite pas à faire de Dieu un être contingent et, sans tomber dans le panthéisme de Spinoza, je pense que Dieu, pour autant qu'il existe est un être immanent et que cette immanence est celle d'un être singulier en devenir. Tu diras certainement que je me positionne en faveur d'une philosophie de l'immanence dans un devenir et que Dieu, comme être singulier en devenir ne devrait pas poser de problème insurmontable. Cependant, si Dieu est effectivement un être singulier en devenir, ce devenir est unique et c'est pour cette raison qu'il est difficilement conceptualisable. La singularité et l'unicité ne sont pas des synonymes : les êtres humains sont des êtres singuliers mais ils forment cependant une communauté ; or il n'y a pas de communauté divine. C'est pour cette raison que j'ai affirmé que Dieu ne saurait être pensé en dehors des relations que l'humain singulier peut entretenir avec lui, mais ces relations sont de l'ordre de la croyance et je vois mal comment on pourrait leur donner un fondement philosophique. Ma vision sera peut-être différente quand j'aurai fini d'en

découdre avec la Raison : Dieu ne saurait être pensé qu'à la condition de redéfinir la pensée elle-même. Mais Dieu n'est pas la seule limite de la pensée telle qu'elle se définit actuellement : il y en a bien d'autres. Si on ne veut pas tenir Dieu et toutes ces autres réalités en marge, il faut faire sauter les cadres de la pensée et élargir son horizon mais cela suppose que la Raison elle-même soit éprouvée, qu'on élargisse le champ de ses possibilités. Telle est, selon moi, la tâche essentielle de la philosophie. Il ne suffit pas de passer à autre chose pour en finir avec la modernité : contrairement à ce que pense Habermas, Nietzsche ne signifie pas la fin de la modernité : tout au plus signifie-t-il la possibilité d'une fin, d'un dépassement mais l'époque contemporaine reste, à bien des égards, très moderne. Je suis assez d'accord avec Foucault à ce sujet : Nietzsche n'inaugure pas une nouvelle ère que certains, comme Habermas, qualifient de postmoderne. La postmodernité, cela n'existe pas, du moins pas encore. Il y a certainement, si on se place du point de vue d'Habermas, des penseurs postmodernes comme Foucault ou Deleuze, mais l'édifice de la modernité ne s'est pas effondré pour autant. Et je dirai même que la modernité ne saurait s'effondrer qu'à la condition unique de s'attaquer à ses propres fondements, c'est-à-dire aux mythes qui lui ont donné naissance et qui lui permettent de se maintenir. On comprend pourquoi Foucault, en historien, refusait jusqu'à l'idée d'une modernité car, en fin de compte la modernité est étrangère à l'histoire : l'histoire, c'est celle des praxis individuelles (cet accord avec la pensée de Sartre dans sa « Critique de la raison dialectique » est purement formel). S'il y a une histoire, c'est celle des techniques : pas plus qu'il n'y a d'histoire de la philosophie, il n'y a pas d'histoire de la Science, parce que la Science qui se trouve être au cœur de la modernité, repose, comme elle, sur des mythes. A cet égard, les considérations de Lévi-Strauss sur la « Pensée sauvage », s'appliquent aussi bien à la pensée moderne. Si on fait abstraction de ces mythes, il ne reste rien de factuel, en dehors de la technique ; d'une certaine façon, la modernité, c'est le vide de la pensée, un vide qui laisse entrevoir des possibilités nouvelles.

ARGIOPE : d'où cet intérêt très surprenant pour les corps creux ?

MOI : c'est tout à fait juste. Mais cet intérêt n'est pas sans lien avec une conception provisoire de la philosophie : provisoire car je suis très loin d'avoir fait le tour de la question. De nombreux philosophes ont écrit un ouvrage « Qu'est-ce que la philosophie ? » mais je n'ai pas encore trouvé de réponse satisfaisante dans ces livres. Si je dois me prononcer sur la

philosophie, je ne peux le faire qu'avec réserve. Je considère que la question de la philosophie est indissociable de celle de l'histoire de la philosophie. En revanche, je m'oppose radicalement à Hegel qui les confondait. A cet égard je souscris pleinement à la conception de l'histoire développée par Nietzsche dans sa Deuxième considération inactuelle, ainsi qu'à son concept de généalogie repris d'ailleurs par Foucault. La véritable philosophie est une déconstruction, une activité subversive. Penser le monde, c'est le prendre à contre-pied : il faut tout désagencer, désordonner les choses. Il ne s'agit évidemment pas d'être anarchiste ou de sombre dans un chaos apocalyptique. Il faut tout désorganiser pour retrouver la place des choses, pour pouvoir leur donner un sens et faire éclore le champ de tous les possibles. Contrairement à ce qu'affirmait Rimbaud, ce ne sont pas les sens qu'il faut dérégler : c'est la pensée. Mais la pensée donne le vertige ; ce qui donne le vertige, ce n'est pas la hauteur que la pensée prend sur le monde mais la profondeur avec laquelle elle scrute le moindre de ses replis. La philosophie est désordre comme condition de possibilité car l'ordre est impossibilité même : la cardinalité des choses dans le plan topologique cartésien détermine irrémédiablement la place des choses et les espaces laissés vides (les corps creux) interdisent tout mouvement, tout dynamisme. Zarathoustra a dit « il est temps pour les sages qu'ils jouissent de leur folie » (Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra ») ; la sagesse est une entreprise sans mesure, sans repères, quête insatiable qui se penche sur les moindres replis : sa profondeur est celle de la folie.

ARGIOPE : tu parles de folie mais les corps creux ne sont pas des têtes vides, des têtes sans cervelle... Quand tu parles de champ des possibles, j'ai l'impression que tu te réfères à Sartre et plus précisément au chapitre consacré au circuit de l'ipséité dans « L'être et le néant » ?

MOI : c'est tout à fait cela. Le livre de Sartre « L'existentialisme est un humanisme » (qui est une conférence de 1945) est surtout intéressant par les questions/réponses qui ont suivi ces conférences et en particulier par les interventions de Naville. Prenant appui sur le grand principe de l'existentialisme, à savoir « l'existence précède l'essence », Naville reproche à Sartre de considérer qu'il n'y a pas de nature humaine. Il est évident que pour le marxiste Naville, l'homme est le produit de l'histoire dont il reçoit toutes les déterminations constitutives de la nature humaine. Il n'y a pour Naville et les marxistes aucune responsabilité individuelle : les responsabilités sont collectives, ce sont des

responsabilités de classes. Si on s'en tient à ce point de vue, j'ai bien du mal à saisir les raisons des célèbres procès de Moscou mais là n'est pas le problème. Pour Sartre, ce sont les individus qui font l'histoire ; certes l'Histoire n'est pas la somme des histoires individuelles mais quand bien même des groupes interviendraient, en tant que groupes, dans l'écriture de l'Histoire, les groupes sont composés d'individus quand bien même un groupe n'est pas réductible à la somme des individus qui le composent. Ce que Sartre entend, c'est que chaque être humain est foncièrement libre et qu'à ce titre il est entièrement responsable de ses actes envers tous les autres, c'est-à-dire l'humanité toute entière. L'appartenance à un groupe n'enlève strictement rien à cette responsabilité ; c'est en ce sens qu'il faut lire « Les mains sales » : quand Hugo affirme « j'ai les mains sales : je les ai trempées dans la merde et dans le sang », l'appartenance à un groupe auquel il entend satisfaire ne le dégage pas de sa responsabilité eu égard à l'assassinat qu'il vient de commettre. A ma connaissance, Sartre n'aborde pas la nature humaine dans « L'être et le néant ». En revanche il aborde régulièrement la situation de l'être-pour-soi, la condition humaine en quelque sorte. Il est essentiel de considérer que L'être et le néant se présente comme une ontologie phénoménologique, c'est-à-dire une étude de l'être en ses trois principales catégories : l'être-en-soi, l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui. Autrement dit il ne s'agit nullement d'un traité d'anthropologie, catégorie qui conviendrait d'avantage à « Etre et temps » de Heidegger. L'être-pour-soi, c'est la conscience dans sa totale impersonnalité, conformément d'ailleurs à ce qu'en dit Sartre dans « La Transcendance de l'Ego ». L'Ego lui-même conserve cette impersonnalité, en continuité avec « La Transcendance de l'Ego ». Le moi, dans la perspective phénoménologique, fait l'objet d'une réduction transcendantale qui ne laisse subsister que l'Ego impersonnel. Cela n'empêche pas Sartre, dans le cadre des chapitres consacrés à l'être-pour-soi, d'aborder les circuits de l'ipséité, c'est-à-dire la manière dont se constitue le soi-même. Pour Sartre, ce dernier se constitue à partir de l'être-en-soi et plus précisément à partir des champs de possibilités que lui ouvre l'en-soi. Il en résulte que le soi est un être intramondain se constituant à partir de possibles dans l'espace ouvert par sa liberté. Du reste le corps qui appartient aux deux catégories d'être comme corps vu (en-soi) et corps vécu (pour-soi) constitue le lieu privilégié de l'ancrage du soi-même dans la réalité mondaine et autorise à fonder ses rapports d'ustensilité avec ce monde. Le soi-même est donc être-dans-le-monde appelé à se constituer

à partir du monde et des possibilités qu'il lui ouvre. Toute nature humaine préconstituée aurait pour conséquence d'offrir au soi-même la possibilité d'échapper à sa liberté et de ne pas assumer la responsabilité de ses actes, ce que Sartre appelle la mauvaise foi.

ARGIOPE : il y a un autre élément dans la critique de Naville dont tu ne parles pas. Et tant qu'on y est peux-tu situer l'existentialisme de Sartre par rapport à celui de Heidegger et, de manière plus générale, par rapport à la phénoménologie de Husserl ?

MOI : tu parles du principe de causalité mais cela rejoint la question de la nature humaine. Si chez Sartre, il n'y a pas de nature humaine préconstituée, il ne saurait y avoir d'avantage de causalité historique. Pour Naville et les marxistes, l'individu étant le produit de l'histoire, il est évident qu'il existe entre l'histoire et les individus un rapport de causalité. Admettre une telle causalité, c'est de nouveau ouvrir la voie à l'attitude de mauvaise foi. En ce qui concerne Sartre et Heidegger, l'histoire est assez curieuse dans la mesure où Sartre a découvert Heidegger en 1940 alors qu'il était en captivité en Allemagne mais je ne veux certainement pas m'appesantir sur le passé nazi de Heidegger : on en a suffisamment parlé et je renvoie aux Cahiers noirs de l'auteur. Dans « L'être et le néant », dans la partie consacrée à l'être-pour-autrui, Sartre critique sévèrement Heidegger et particulièrement ce concept d'être-avec (Mitsein) dont Heidegger fait un existentiel. On rejoint la même problématique : « l'existence précède l'essence » et cependant, du point de vue existentiel, l'être-là (Dasein) est un être-avec. Cette catégorisation, fût-elle existentielle, n'en constitue pas moins une détermination éidétique, comme les autres existentiels d'ailleurs. Sartre ne saurait naturellement admettre un tel point de vue. Je te rappelle que l'ouvrage de Sartre est un traité d'ontologie phénoménologique tandis que « Etre et temps » est un traité d'anthropologie, comme l'a affirmé du reste Husserl, notamment dans ses Notes sur Heidegger. L'existentialisme de Heidegger commence et s'arrête avec « Etre et temps » dont le second volume n'a jamais paru ; Sartre n'a strictement rien à voir avec le Heidegger d'après le tournant. L'existentialisme de Sartre doit d'avantage être rapproché de celui de Kierkegaard et surtout de celui de Jaspers auquel Sartre a, à de nombreuses reprises, manifesté son attachement. Enfin il y a une différence essentielle entre Sartre et Heidegger qui concerne leur attachement à la phénoménologie de Husserl. Heidegger a rompu dès 1925 dans le cadre d'un cours sur Husserl dont il s'est avéré

qu'il s'agissait essentiellement d'un cours sur Aristote et Thomas d'Aquin ; les pages consacrées à Husserl constituent une critique totalement inappropriée dans la mesure où Heidegger reproche à son ancien maître d'avoir, comme tous les autres, omis la question de l'Être.

ARGIOPE : je voudrais revenir un instant sur ton projet philosophique par rapport à la modernité et ta propre conception, certes provisoire, de la philosophie : comment comptes-tu t'y prendre ? Y-a-t-il une méthode ?

MOI : dans « Qu'est-ce que la philosophie ? », Deleuze et Guattari nous ont livré les trois ingrédients d'une véritable philosophie (concept, personnage conceptuel et plan d'immanence) mais il n'ont pas donné la recette. Peut-être que cette recette n'existe pas ! Il doit y avoir plusieurs manières de faire de la philosophie, mais il n'y en a pas cent non plus. On peut faire de la philosophie à la « mode » de Nietzsche, ce que j'appelle une « philosophie à coups de marteau » ; on peut aussi faire de la philosophie scientifique et rigoureuse, comme le commande Husserl. L'avantage avec une philosophie à la Nietzsche, c'est qu'elle marque les esprits et ne s'encombre pas de détours trop souvent inutiles. Certains dénonceront une manque de nuance, voire de probité. De son côté, la philosophie scientifique et rigoureuse sera saluée par le monde des savants mais, en raison de son austérité et des finesses de ses analyses, elle passera, aux yeux du plus grand nombre, comme quelque chose d'obscur accessible aux seuls initiés. La philosophie peut se maintenir à la limite de la scientificité par la vulgarisation mais, le cas échéant, elle s'expose aux critiques des experts. C'est peut-être ce qui explique qu'il n'y a pas de recette. L'essentiel en définitive, c'est de prendre place dans la toile, la fresque philosophique, si du moins on ne veut pas se voir condamner à prendre la poussière dans une bibliothèque.

ARGIOPE : dans les annexes de la « Krisis », Husserl s'est prononcé sur cette « trahison » de Heidegger et de Scheler ; mais qu'en est-il des rapports de Sartre avec la phénoménologie de Husserl ? J'ai l'impression que la question est assez complexe. Sartre s'est démarqué de Husserl aussi bien dans « La Transcendance de l'Ego » que dans « L'être et le néant » mais peut-on parler de rupture, comme c'est le cas pour Heidegger ?

MOI : tout d'abord, après ma longue « absence philosophique », je ne suis pas revenu à mes premières amours (Sartre et Husserl) : il ne s'agit pas d'infidélité mais je me suis autorisé quelques détours par Nietzsche,

Heidegger, Foucault et Deleuze essentiellement. Mais je me suis rapidement rendu compte que, durant mon long sommeil, de nombreux inédits de Sartre et de Husserl avaient été publiés à titre posthume. J'y ai tout de suite vu l'opportunité d'éclairer d'un jour nouveau certaines questions auxquelles les réponses de l'époque l'avaient paru insuffisantes. C'est Sartre qui, à l'époque, m'avait mené jusqu'à Husserl, avec « La transcendance de l'Ego » mais également « L'être et le néant ». Si les recherches logiques de Husserl ne m'ont pas véritablement passionné, en revanche j'ai été littéralement séduit par d'autres ouvrages : « La philosophie comme science rigoureuse », les « Ideen I », les « Méditations cartésiennes » et surtout la « Krisis ». J'ai été plus attristé que déçu par les critiques de Sartre à l'encontre de Husserl. Dans « La transcendance de l'Ego », Sartre accuse Husserl de solipsisme et c'est profondément injuste : après avoir dénoncé le psychologisme de Kant, et avoué publiquement le psychologisme dont il fait preuve dans sa « Philosophie de l'arithmétique », le je transcendantal comme résidu de la seconde réduction, n'a strictement rien de personnel qui aurait avoir avec un moi justement mis entre parenthèses par la réduction transcendantale. En ce qui concerne « L'être et le néant », C'est la critique sartrienne de l'intersubjectivité chez Husserl, critique qui repose sur les seules « Méditations cartésiennes », qui m'a déconcerté, déçu et probablement affecté.

ARGIOPE : il y a pourtant cet article de FRETZ, «Le concept d'individualité» in « Obliques, spécial Sartre », n° 18-19, 1978 ; crois-tu vraiment à une sorte de « rupture épistémologique » entre la Transcendance de l'Ego et L'être et le néant ?

MOI : la notion de « rupture épistémologique » a été, à une certaine époque, très à la mode : c'est un concept inventé par et on l'a utilisé notamment à propos de Althusser. L'article de Fretz est très technique, probablement parce qu'il accorde trop d'importance à « La transcendance de l'Ego », un ouvrage également fort technique. Je ne vais certainement pas argumenter à partir de cette technicité, d'autant que, me semble-t-il, le problème ne se trouve pas là où le situe Fretz. Il y a une continuité entre les deux ouvrages et on retrouve, à propos de Husserl qui est au cœur du premier livre, les mêmes erreurs d'un livre à l'autre. Simplement elle aboutit, avec « L'être et le néant », à une contradiction et un aveu d'échec. Dans la « Transcendance de l'Ego », Sartre accuse Husserl d'avoir fait du je, résidu de la réduction transcendantale, un je

personnel : autrement dit Husserl, parce que sa conception est psychologisante, ne saurait échapper au solipsisme. Dans « L'être et le néant », les pages qu'il consacre à l'intersubjectivité transcendante conduisent Sartre au même constat. On a déjà abordé cette question dans le cadre de « L'être et le néant » : la critique de Sartre s'appuie sur les « Méditations cartésiennes » et j'ai affirmé que son point de vue aurait été autre si Sartre avait pris en considération le concept de « chair » tel que Husserl l'aborde dans ses « Recherches phénoménologiques pour la constitution ». Mais cette réponse était trop partielle dans la mesure où elle ne faisait pas le lien avec « La transcendance de l'Ego ». Sans contredire ce que j'ai dit à ce sujet, il faut compléter cette première réponse et reconsidérer le je transcendantal. J'ai déjà répondu que Husserl ne considérerait pas ce je transcendantal comme un être personnel qui entrerait dans la constitution de la conscience : Husserl ne saurait affirmer une telle chose sans ruiner du même coup la phénoménologie elle-même. Au passage je me réjouis que Sartre fasse sortir la phénoménologie du champ de l'idéalisme : il répond anticipativement à une critique qui, par la suite, deviendra récurrente. Mais pour revenir à notre problème, je commencerai par avouer que j'éprouve quelque difficulté avec la terminologie sartrienne et j'ai le sentiment que Fretz a éprouvé cette même difficulté. La notion de personne à laquelle renvoie celle d'impersonnalité est une notion trop ambiguë, dans ce contexte particulier : aussi je préfère utiliser la notion d'individualité subjective. La question peut alors être reformulée : le je transcendantal de Husserl est-il une individualité, un sujet ?

Notons au passage que Nietzsche, dans « Par-delà le bien et le mal » a déjà envisagé cette question, au sujet de Descartes :

« Si j'analyse le processus qu'exprime la proposition « je pense », j'obtiens toute une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, peut-être impossible de fonder ; par exemple que c'est moi qui pense, qu'il faut qu'il y ait un quelque chose qui pense, que la pensée est le résultat de l'activité d'un être comme cause, qu'il y a un « je », enfin que ce qu'il faut entendre par pensée est une donnée déjà bien établie, que je sais ce qu'est penser. (...) En ce qui concerne la superstition du logicien, je ne me lasserai pas de souligner un petit fait bref que ces superstitieux répugnent à avouer, à savoir qu'une pensée vient quand elle veut, et non quand « j » veux ; c'est donc falsifier les faits que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Quelque chose pense, mais que ce

quelque chose soit précisément l'antique et fameux « je », ce n'est à tout le moins qu'une supposition, une allégation, ce n'est surtout pas une « certitude immédiate ». Enfin, c'est déjà trop dire que d'avancer qu'il y a quelque chose qui pense : déjà ce « quelque chose » comporte une interprétation du processus et ne fait pas partie du processus lui-même. On déduit ici, selon la routine grammaticale : « penser est une action, or toute action suppose un sujet agissant, donc... » (...) peut-être les logiciens eux aussi s'habitueront-ils un jour à se passer de ce petit « quelque chose », qu'a laissé en s'évaporant le brave vieux moi ».

Dans la conclusion de « La transcendance de l'Ego », Sartre présente l'intérêt de son approche en ces termes :

« La conception de l'Ego que nous proposons nous paraît réaliser la libération du Champ transcendantal en même temps que sa purification. Le Champ transcendantal, purifié de toute structure égologique, recouvre sa limpidité première. En un sens c'est un rien puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui, puisque mon Moi a cessé, lui-même, d'en faire partie. (...) parce qu'il n'est plus rien qui soit objet et puisse en même temps appartenir à l'intimité de la conscience. Les doutes, les remords, les prétendues « crises de conscience, etc., bref toute la matière des journaux intimes deviennent de simples représentations. »

Il y a, dans ce propos de Sartre, quelque chose qui ressemble à une ironie le Je transcendantal est rejeté en dehors de la conscience transcendantale qui, du coup, devient un « rien » pour se retrouver parmi les objets constitutifs du monde, sous la forme d'un Moi. Sartre dira, plus loin dans le texte, que le « Je » peut faire l'objet d'une réduction (chose qui est exclue par Husserl puisque le je transcendantal est précisément le résidu de la réduction transcendantale qui procède à la mise entre parenthèses (épochè) du Moi. Autrement dit, la réduction transcendantale met hors jeu ce que Sartre nomme le « Je » et Husserl le Moi, deux choses qui, chez Sartre reçoivent la même signification. Sartre se donne là un mal inutile mais le problème, c'est que le « Je » de Husserl n'est précisément pas le Moi, sans quoi Husserl plongerait dans le psychologisme, ce qu'il redoute plus que tout depuis sa critique de Kant. Sartre va ensuite placer son argumentation à l'abri de la sentence de Rimbaud :

« L'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud (dans la lettre du voyant) « Je est un autre ». Le

contexte prouve qu'il a simplement voulu dire que la spontanéité des consciences ne saurait émaner du Je, elle va vers le Je. Elle le rejoint, elle le laisse entrevoir sous son épaisseur limpide mais elle se donne avant tout comme spontanéité individuée et impersonnelle. La thèse communément acceptée, selon laquelle nos pensées jailliraient d'un inconscient impersonnel et se « personnaliserait » en devenant conscientes, nous paraît une interprétation grossière et matérialiste d'une intuition juste. »

Bonne mère ! Voilà une interprétation bien singulière de cette célèbre phase de Rimbaud. Remarquons que, serait-ce pour des raisons chronologiques, Rimbaud n'a aucune connaissance de la phénoménologie de Husserl. Quant au contexte auquel Sartre fait référence me donne à penser que Sartre se livre à une interprétation opportuniste. Quel est cet Autre du Je, qu'il est sans l'être puisqu'il s'agit d'un Autre ? A ce propos, on a, à peu près, tout dit ou bien n'importe quoi : je pense néanmoins ne pas trop m'avancer en affirmant que si, comme le pense Sartre, le Je est identique au Moi, l'Autre de Rimbaud ne saurait être le Moi puisqu'il est un Autre du Je. Laissons cela de côté pour l'instant. Donc selon Sartre, le Je n'est autre qu'un Moi singulier et impersonnel : on a donc d'un côté une conscience vide (un « rien » comme le dit Sartre et qui préfigure l'être-pour-soi de « L'être et le néant ») et de l'autre côté un Moi singulier et impersonnel (le « Je », éjecté de la conscience). Autrement dit on ne trouve, dans tout cela, qui soit personnel, c'est-à-dire à la fois singulier et subjectif, c'est-à-dire un sujet. Quel est donc ce Je dans la pensée de Husserl et que Sartre estime ne pas être à sa place ? Le Je husserlien est un principe formel d'unité des états de conscience : il n'est pas un objet qui serait interne à la conscience ou appartiendrait à sa structure, pas plus qu'il n'est une instance supérieure à la conscience. Husserl se contente d'affirmer qu'il y a une unité des états de conscience et qu'au principe de cette unité se trouve le Je transcendantal, accessible à la connaissance intentionnelle puisqu'il est transcendantal mais qui n'en est pas moins un principe formel. Mais Sartre n'a pas besoin de ce principe d'unité :

« Nous pouvons donc formuler notre thèse : la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir avant elle. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création ex nihilo. Non pas un arrangement nouveau, mais une existence nouvelle. Il y a quelque chose d'angoissant pour chacun de nous, à saisir ainsi sur le

fait cette création inlassable d'existence dont nous ne sommes pas les créateurs. Sur ce plan l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse, de se déborder, de se surprendre par une richesse toujours inattendue, et c'est encore l'inconscient qu'il charge de rendre compte de ce dépassement du Moi par la conscience. De fait le Moi ne peut rien sur cette spontanéité, car la volonté est un objet qui se constitue pour et par cette spontanéité. »

On connaît bien la suite (« L'être et le néant ») : l'angoisse ici décrite par Sartre est à l'origine de la mauvaise foi qui, refusant cette spontanéité, préfère s'enliser dans le monde-en-soi. Le passage est surprenant, sinon aporétique car celui qui est de mauvaise foi et refuse cette spontanéité (la liberté en fait) en se réfugiant dans l'en-soi, refuse du même coup la volonté constituée par la spontanéité mais que, en sa qualité de Moi, il lui revient d'effectuer ; autrement dit être de mauvaise foi, c'est se réfugier dans la passivité. Mais la passivité, du point de vue ontologique, caractérise l'être-pour-soi qui « est été » et non l'être-en-soi qui, précisément, tend toujours à se donner la figure de l'être-pour-soi pour réaliser la synthèse de l'Ens causa sui. Par ailleurs si la conscience constituante, est, à chacune de ses ek-stases, création ex-nihilo d'une nouvelle existence, cette existence perpétuellement recrée ne peut pas être celle du monde-en-soi toujours identique mais ce ne peut pas non plus être celle de la conscience qui, comme pour-soi, n'est que la négation de l'en-soi. Il ne reste que le Moi mais peut-on imaginer un seul instant que le Moi, comme être mondain, puisse, indéfiniment se constituer autre sous l'action d'une spontanéité qui n'est pas la sienne et à laquelle seule sa volonté le rattache, une volonté qui n'est sienne qu'en apparence puisque c'est la spontanéité qui la constitue ?

Pour résumer, il y a d'un côté un Moi individuel mais impersonnel et de l'autre une conscience impersonnel, vide et dotée d'une liberté (la spontanéité) tout aussi vide. Faisons parenthèse pour répondre à Fretz ; s'il y a bien des individualités, dans « L'être et le néant », ces individualités sont également bien présentes dans « La transcendance de l'Ego » et la figure de ces individualités est celle du Moi. Mais, en marge de ces catégories, rien de ce qui pourrait se présenter comme un sujet. Une question, sans doute impertinente, se pose néanmoins et cette question, c'est celle du Moi, puisqu'il n'y a rien en dehors de lui, sinon le monde de l'être-en-soi. Ce Moi singulier et impersonnel, c'est quoi (je ne saurais dire « c'est qui » puisqu'il est impersonnel) ? Il est singulier et

individuel, comme le sont tous les étants mais il n'a pas d'essence qui nous permettrait de dire ce qu'il est puisque l'existence précède l'essence. Et pourtant il faut bien qu'il soit quelque chose ou qu'il le devienne, sinon il appartiendrait à la catégorie du pour-soi, c'est-à-dire de la conscience. C'est un être mondain, objet parmi les objets mais aussi objet de la réduction transcendantale, comme Je pour Sartre et comme Moi pour Husserl. Le Moi est un étant, un objet physico-psychique nécessairement individuel car il ne saurait y avoir deux Moi identiques mais néanmoins impersonnel : autrement dit le Moi est une chose singulière (ou individuelle) et c'est tout. Le moi, c'est cette chose anonyme à laquelle s'intéressent les sciences humaines Cette chose n'est certainement pas inerte mais bien agissante, mue par une volonté constituée par la spontanéité mais qui ne saurait lui appartenir en propre. Vers quoi se mue-t-elle ? Vers les horizons que lui ouvre indéfiniment la spontanéité, autrement dit vers mille buts sans qu'aucun ne puisse s'imposer aux autres : le monde à la fois comme volonté et comme représentation. C'est donc un être qui s'agite « en vain », obéissant à une volonté aveugle puisqu'il n'en connaît ni les ressorts ni les possibles destinées. En fin de compte, Schopenhauer serait-il l'auteur de « L'être et le néant » ? Le Moi est un pantin animé par une conscience impersonnelle au sein d'un monde qui a toutes les apparences d'une scène de théâtre.

Déconcertant ! Ou bien absurde, cela revient au même. Un triangle avec ses trois sommets entre lesquelles il faut bien tracer des lignes (des lignes de fuite ?) : le problème paraît si simple, trop simple sans doute puisqu'il y faut une réponse de plus de 700 pages, une réponse qui d'ailleurs n'en est pas une puisqu'elle se conclut par un aveu d'échec. Trois sommets : le monde-en-soi, le Moi et la Conscience (l'être-pour-soi). Le pour-soi, c'est l'envers du décor, plus exactement son reflet mais c'est un être emprunté car le pour-soi est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, pure passivité du « est été », un miroir du monde en quelque sorte, du monde-en-soi et du Moi. Vient ensuite l'être-en-soi qui a la chance d'être ce qu'il est : un être consistant, plein, opaque et contingent. Enfin nous avons le Moi, singulier et anonyme, être mondain mais qui n'est pas le monde, mû par une volonté qui n'est sienne qu'en apparence puisque c'est le pour-soi qui la constitue à partir de sa spontanéité, sa liberté absolue mais vide, donc abstraite. Que l'on trace entre ces trois sommets, trois lignes et on obtient un triangle, une figure géométrique, c'est-à-dire une abstraction statique, immuable, inconsistante. Veut-on mettre du sens dans tout

cela ? Veux-t-on quitter les cieux de l'abstraction et donner à tout cela un dynamisme ? Il suffit de transformer nos lignes en flèches et de donner à l'ensemble une circularité. Pourquoi ? S'il n'y a pas de circularité, il n'y a pas de dynamisme et on persiste dans l'immutabilité de l'abstraction : soit les choses deviennent, soit elles demeurent indéfiniment pareilles à elles-mêmes. Trois simples flèches et voilà Sartre revisité de bout en bout, enfin rendu à la lumière. Fantaisie ? Un excès de présomption ? Je tiens que les choses les plus simples sont aussi les plus faciles à comprendre et qu'il n'y a que les grands savants qui tiennent pour seulement vraies les explications les plus complexes. Du reste, ces flèches, il est inutile de chercher à les inventer puisqu'elles se trouvent chez Sartre lui-même. La première prend son départ avec le monde-en-soi et conduit jusqu'à l'être-pour-soi ; la seconde part du pour-soi pour se rendre jusqu'au Moi ; la troisième enfin part du Moi et le dirige vers le monde-en-soi.

L'être du pour-soi est un être emprunté mais à quoi ? A l'en-soi dont il est la négation : c'est l'en-soi qui donne au pour-soi cet être qu'il est sans l'être. Le pour-soi est pure passivité (il « est été ») : il faut donc que le mouvement parte de l'en-soi lui-même. Qui affirme cela ? Sartre lui-même quand il dit que l'en-soi tend à se donner la figure du pour-soi pour réaliser la synthèse ontologique. Le second lien part du pour-soi (la conscience avec sa spontanéité) pour aller jusqu'au Moi : c'est la volonté qui mobilise le Moi mais qui n'est pas la sienne cependant puisqu'elle est constituée par la spontanéité. Enfin on a un lien qui va du Moi jusqu'à l'en-soi : comment pourrait-il en être autrement ? Si, par le truchement de la volonté, le pour-soi entend mobiliser le Moi, il ne peut le faire qu'au sein du monde-en-soi puisqu'il n'y a rien d'autre. CQFD ? Pas tout à fait ! Il faut à présent trouver un sens à tout cela : nous avons bien un sens giratoire mais à quoi bon tourner en ronds si, au final, il n'en ressort pas quelque chose ?

Le monde à la fois comme volonté et comme représentation : l'en-soi se livre au pour-soi sur le mode de la représentation et pas autrement : l'en-soi ne peut pas, à proprement parler, se faire pour-soi, sinon il s'anéantirait lui-même. C'est du reste pour cette raison que la synthèse est impossible. Le pour-soi mobilise le Moi : par la seule volonté ? Non ! Car ce serait une volonté aveugle, comme celle de Schopenhauer. Il mobilise le Moi par la volonté mais se livre à lui en tant que représentation du monde. Et le Moi ? Le Moi a tout ce dont il a besoin : la volonté pour agir et la représentation pour ne pas agir aveuglément. Le monde-en-soi

devient le théâtre de sa mobilisation : le Moi agissant (par la force de sa volonté) agit-il sur le monde-en-soi ? En modifie-t-il ne serait-ce que l'apparence ? Plie-t-il ce monde à ses propres exigences ? Non car le Moi n'exige rien : il a la volonté de se mouvoir mais il n'est pas libre (c'est le pour-soi qui est libre). Le Moi, par la volonté qui lui vient du pour-soi se calque sur le monde-en-soi dont il a, grâce au pour-soi, la représentation. Il se fait être tel que le monde-en-soi veut qu'il soit.

ARGIOPE : ce Moi aurait-il quelque chose à voir avec l'inconscient ? C'est surprenant dans la mesure où le Moi, pour se calquer sur le monde-en-soi, s'en réfère à une représentation de la conscience : comment ce qui constitue l'être, toujours provisoire de la conscience comme pour-soi, la représentation, puisse servir de « guide » à un Moi impersonnel et dépourvu de liberté, sinon de manière inconsciente, guide aveugle, en quelque sorte, de sa mobilisation face au monde-en-soi.

MOI : Sartre rejette naturellement cette idée et pourtant il y a dans ce rejet la reconnaissance explicite d'une intuition juste. Écoutons Sartre à ce propos :

« La thèse communément acceptée, selon laquelle nos pensées jailliraient d'un inconscient impersonnel et se « personnaliseraient » en devenant conscientes, paraît une interprétation grossière et matérialiste d'une intuition juste. Elle a été soutenue par des psychologues qui avaient fort bien compris que la conscience ne « sortait pas » du Je, mais qui ne pouvaient accepter l'idée d'une spontanéité se produisant elle-même. Ces psychologues ont donc naïvement imaginé que les consciences spontanées « sortaient » de l'inconscient où elles existaient déjà, sans s'apercevoir qu'ils n'avaient fait que reculer le problème de l'existence, qu'il faut bien finir par formuler et qu'ils l'avaient obscurci puisque l'existence antérieure des spontanéités dans les limites préconscientes serait nécessairement une existence passive. »

Remarquons tout d'abord que quand Sartre parle des psychologues, c'est à Freud qu'il s'adresse. La question est bien plus complexe qu'il n'y paraît dans le propos de Sartre lui-même. Que nos pensées deviennent personnelles en devenant conscientes, cela ne semble pas poser de problème à Sartre. Ce qu'il récuse, c'est que ces pensées sont d'abord produites par l'inconscient : il est bien connu que Sartre a toujours récusé les thèses psychanalytiques (de Freud et des autres) et en particulier le principe d'un inconscient. Et Sartre ajoute que les consciences

spontanées ne sauraient préexister au sein d'un préconscient car cette antériorité reviendrait à dire que la spontanéité (la liberté) serait alors passive. En revanche Sartre se satisfait du fait que, selon les psychologues, la conscience ne sort pas du Je, c'est-à-dire, selon Sartre du Moi. Il semble néanmoins admettre, et c'est déjà une avancée, que les pensées du Moi deviennent personnelles dès qu'elles lui deviennent conscientes. Il en ressort que, si ce n'est pas le Je (le Moi) qui constitue la conscience, en revanche la conscience est constituante et constitutive du Moi. La conscience, comme telle, ne saurait être une qualité du Moi puisque le Moi est un étant-au-monde et que la conscience, le pour-soi, est néant d'être : rien ne saurait sortir du néant impersonnelle la conscience. En revanche la représentation qui jaillit au sein de la conscience, dès lors que cette représentation devient celle du Moi, élève le Moi jusqu'à la personnalité puisque cette conscience devient, du fait même de la représentation une qualité du Moi. Qu'en est-il de la spontanéité ? La spontanéité qui ne saurait qualifier que la conscience, dans un premier temps, est constitutive de la volonté du Moi ; dans un second temps (il ne s'agit évidemment pas ici d'ordre chronologique), le Moi, en accédant à la conscience grâce à la représentation, parce qu'il est conscience, « hérite » en quelque sorte de cette spontanéité. Mais, dans le chef du Moi, cette spontanéité (cette liberté) n'est plus simplement formelle et vide : c'est la spontanéité d'un Moi-au-monde devenu personnel et conscient du monde auquel il est, grâce à la représentation. Le Moi, autrement dit le Je, ne saurait être conscience qu'à la condition d'être conscience de quelque chose, ici le monde-en-soi, sur le mode de la représentation. En dehors de toute représentation, la conscience « tourne à vide », se réduit à une pure possibilité. Le monde-en-soi se présente donc au Moi dans une sorte de fulguration qu'est le jaillissement, événement toujours absolu, du pour-soi, la conscience, mais ce jaillissement n'est possible que dans la forme d'une représentation.

Donc le Moi, parce qu'il est conscience spontanée (dès lors que le monde se donne à lui comme représentation) et en même temps doté de volonté, devient Moi agissant : il n'est plus le subi du monde-en-soi mais possibilité (sa liberté) d'agir sur ce monde-en-soi auquel il est en qualité d'être mondain mais qui cependant lui fait face et dont il est distancé du simple fait de sa liberté, c'est-à-dire de manière absolue. Cette liberté, parce qu'elle est celle de tous les possibles, devient, pour le Moi, synonyme d'angoisse. Le Moi qui refuse d'assumer cette angoisse se

réfugie dans la mauvaise foi, se fond dans le monde-en-soi dont il devient le calque. Cependant, parce qu'on n'échappe pas à la liberté, le Moi est responsable (et inexcusable) de cet abandon, de cette fuite. Sartre, dans « L'être et le néant », envisage une autre forme de fuite : l'esprit de sérieux. De quoi s'agit-il exactement ? Commençons par écouter Sartre :

« L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer des valeurs comme des données transcendantes, indépendamment de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère « désirable » de la structure ontologique des choses, à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effet, le pain est désirable, par exemple, parce qu'il faut vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il est nourrissant. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde, est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique ; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom ; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être à l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche ; il se fait tel qu'il soit attendu par des tâches placées sur sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences. »

Avant de revenir sur ce propos de Sartre, il me paraît utile de proposer la suite du texte car l'angoisse s'y livre au travers d'activités concrètes.

« Beaucoup d'hommes savent, en effet, que le but de leur recherche est l'être ; et, dans la mesure où ils possèdent cette connaissance, ils négligent de s'appropriier les choses pour elles-mêmes et tentent de réaliser l'appropriation symbolique de leur être-en-soi. Mais dans la mesure où cette tentative participe encore de l'esprit de sérieux et où ils peuvent croire encore que leur mission est de faire exister l'en-soi-pour-soi est écrite dans les choses, ils sont condamnés au désespoir, car ils découvrent en même temps que toutes les activités humaines sont équivalentes, car elles tendent toutes à sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi et que toutes sont vouées par principe à l'échec. Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces activités l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son

but idéal ; et, dans ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples. »

Ainsi donc l'esprit de sérieux consiste à se croire attendu par des tâches et, dans les objets qu'il croise sur sa route, il n'en retient que leur idiosyncrasie empirique, leur obéissant passivement, ces objets devant le conduire à ces tâches dont il se sent attendu. Et quand bien même il se découvrirait comme devant réaliser la synthèse ontologique de l'en-soi-pour-soi, il s'efforcerait de s'approprier symboliquement son être-en-soi. Mais la synthèse étant impossible, il sombre dans le désespoir car il saisit alors que toutes les tâches qu'il peut se donner sont équivalentes. Se donnant pour valeur l'Ens causa sui, valeur transcendante, il s'efforce de l'atteindre tout en refusant de considérer la valeur symbolique des choses qui se présentent à lui. Parce que toutes les autres tâches lui apparaissent équivalentes, il persiste dans son esprit de sérieux ou sombre dans le désespoir.

Sans prendre en considération ce cas particulier de l'esprit de sérieux qui consiste à réaliser l'impossible synthèse ontologique, on est en droit de se demander en quoi consiste ce libre projet de la recherche de l'être, dès lors, acceptant l'angoisse liée à son absolue liberté, l'être humain renoncerait à l'esprit de sérieux ? Si les activités humaines, dans ce cas, sont équivalentes, la liberté absolue, en ouvrant le champ à tous les possibles, est certes une source d'angoisse mais elle est tout autant source de la plus grande indétermination. Il y a, dans la vision de Sartre, une idéalité qui ne saurait s'affranchir de son abstraction puisqu'elle est, en définitive, impossible à réaliser. Le Moi qui se découvre comme conscience libre n'en est pas moins un être-au-monde, un monde déjà constitué au sein duquel il ne saurait qu'occuper la place que ce monde lui assigne, à moins que sa liberté constitutive le maintienne, selon son propre choix, en marge. C'est qu'il n'y a que deux façons d'être au monde : soit on est dedans, soit on reste en dehors. Que le choix entre ces deux positionnements soit libre, n'a pas grande importance car où qu'il choisisse de se placer, le Moi le fait librement mais choisira-t-il pour autant de se placer librement en marge ? S'il fait le choix de se situer à l'intérieur, il opte pour l'esprit de sérieux ; en revanche, s'il fait le choix de rester en dehors, non seulement il se condamne lui-même à la marginalité mais il se condamne, irrévocablement, à être absorbé par le monde-en-soi car le monde-en-soi ne peut avoir de marge en laquelle pourrait se constituer un autre susceptible de le destituer. Finalement absorbé par

monde, le marginal y trouvera une place assignée ou alors il y sera maintenu au sein d'une marge intérieure et y conservera une marginalité sous contrôle. Le monde-en-soi ne saurait admettre en son sein la moindre marginalité qui échapperait à son contrôle. C'est précisément ici que s'échoue l'ontologie comme philosophie abstraite car le monde-en-soi n'est pas une simple catégorie ontologique abstraite mais une réalité singulière, immanente, en devenir et factuelle. Note « L'être et le néant » a conduit Sartre dans une impasse : l'impossible synthèse ontologique. Dans sa « Critique de la raison dialectique », il a cru pouvoir dépasser la contradiction, grâce précisément à la raison dialectique ; si la praxis permet de dépasser la contradiction du pratico-inerte, c'est au prix de la liberté individuelle. Cette liberté, l'individu ne pourra la retrouver qu'au sein du groupe mais elle ne sera jamais assurée car le groupe est sous la double menace du pratico-inerte et de la constitution d'autres groupes antagonistes. Ainsi Sartre considère, à présent, l'en-soi sous l'angle du groupe en fusion au sein d'une société constituée qu'il se donne à défaire et à refaire. Si le groupe en fusion qui s'est constitué au sein d'une société donnée n'est pas en mesure d'assurer la liberté de l'individu en raison des antagonismes de groupe, il faut alors se demander s'il n'est pas de l'intérêt de l'individu à contribuer, par sa praxis, à la conservation de la société telle qu'elle est donnée ? Evidemment la question se pose en d'autres termes quand le groupe est en mesure de reconfigurer la société oppressante, comme ce fut le cas avec la révolution française : la nouvelle société, issue de son renversement par le groupe, devient le lieu d'expression des libertés, si bien que les groupes en fusion finissent par se dissoudre. Si, selon de nombreux marxistes, la révolution française est la parfaite illustration d'un possible retournement de l'histoire, selon d'autres, elle fonctionne, au sein du marxisme, comme un mythe qui s'inscrit dans une vision messianique de l'histoire. La dialectisation de l'histoire laissait entrevoir une autodestruction du capitalisme mais celle-ci n'a pas eu lieu ; le matérialisme historique est mis en échec, du moins pour ce qui concerne le déterminisme dialectique de l'histoire. Il s'ensuit que seul le mythe permet de conserver une vision philosophico-idéologique mais en la plaçant en dehors de l'histoire sous forme de croyance.

Dans « L'espoir maintenant », quelques semaines seulement avant sa mort, Sartre est toujours à la recherche d'un ferment révolutionnaire ; sous l'influence de Benny Lévy, il pense voir dans la judéité une solution

possible, compte tenu notamment de sa résistance à la souffrance et de sa capacité à se conserver. Mais Sartre semble oublier que la judéité ne peut se conserver qu'en marge et que c'est pour cette raison qu'elle n'est pas assimilable. La révolution, l'histoire l'a suffisamment montré, ne saurait être l'aboutissement d'une opposition extérieure ; seules les marges internes sont conditions de possibilité de tout renversement à la condition que ces marges échappent à toute forme de contrôle.

ARGIOPE : le Moi, qui n'a d'autre possibilité, en fin de compte, que d'intégrer le monde-en-soi (puisque même marginalisé, il finira par être absorbé), ne cherche pas nécessairement à le renverser. Pourquoi le voudrait-il du reste ? Il faut d'abord qu'il puisse en prendre la mesure et seulement ensuite, si tel est son projet, rejoindre d'autres Moi dans des marges non contrôlées. C'est ce que tu veux dire, quand tu dis que le Moi se fait tel que le veut le monde-en-soi ?

MOI : exactement ! Et même si ton projet est de faire en sorte que le mur s'effondre sur lui-même, il te faut d'abord entrer dans le mur, te faire brique, une brique indiscernable car pareille aux autres ; c'est la seule manière d'échapper au contrôle : il faut se fondre dans la masse. Si je prends cette image du mur, c'est en référence à Pink Floyd, car, en définitive, c'est le système éducatif qui fait de nous des briques dans le mur. Le système éducatif permet de faire un premier tri en identifiant les « tordus » qui seront confiés à des systèmes éducatifs adaptés ou simplement confiés à des zones de marge pour inconvenance. Les autres seront soumis à un processus de dressage ayant pour objectif d'assurer leur conformité.

ARGIOPE : tu parles du système éducatif d'une manière bien négative ; dans la loi « Jules Ferry » de 1882, il y a pourtant beaucoup de positivité : l'enseignement obligatoire et gratuit pour tous, c'est un pas de géant vers l'émancipation. Pourquoi être aussi critique ?

MOI : l'émancipation, en particulier celle des plus faibles socialement, c'était effectivement le vœu pieux de Ferry ; la bourgeoisie de l'époque l'a d'ailleurs bien compris et c'est pour cette raison que, initialement, elle était opposée. Mais il ne lui a pas fallu beaucoup de temps pour comprendre qu'il y allait de son propre intérêt. Il y a deux raisons à cela : la première, c'est l'exode rural ; la seconde est financière. Les gens commencent à fuir la misère des campagnes pour gagner les villes, là où se trouvent les industries et le travail rémunéré. On assiste à une véritable

révolution sociale : la société n'est plus bipolaire (villes et campagne) mais essentiellement industrielle et citadine. L'ancienne société va donner naissance à une nouvelle société dont la figure sera celle d'une machinerie sociale ; les travailleurs, issus principalement des campagnes, en seront les rouages mais cela exige qu'on les instruisse suffisamment mais pas trop. Sous l'impulsion d'Adam Smith, l'économie prend toute la mesure de l'importance de la valeur économique du travail : jusqu'ici les échanges économiques portaient exclusivement sur des biens dont la valeur était déterminée par les lois du marché mais ce qui va s'échanger dorénavant, ce ne sont plus des biens mais du travail qui est devenu la seule valeur de référence. L'enrichissement est intimement lié au travail : plus on dispose de cette valeur travail, plus on est susceptible de s'enrichir. Mais il y a un autre aspect, plus financier encore : avec l'instruction et la division du travail, une classe moyenne va se former progressivement. Cette classe moyenne va devenir la vache à lait des patrons mais aussi de l'Etat. Les classes les plus pauvres ne paient pas d'impôts et les classes les plus riches, avec l'essor du capitalisme financier, en paieront de moins en moins : c'est donc à la classe moyenne qu'il reviendra désormais de financer les recettes de l'Etat. Pour la bourgeoisie, c'est coup double : d'une part le travail, comme valeur de référence, contribue à leur enrichissement et d'autre part, la montée en puissance d'une classe moyenne les dispense de contribuer au financement de la chose publique. Outre l'instruction, il faut un second élément pour que la machinerie sociale ne puisse pas s'enrayer : c'est l'éducation aux valeurs de cette nouvelle machinerie sociale. Ce sont là les deux rôles qui sont confiés à la famille et surtout à l'école.

ARGIOPE : il reste un dernier point dans la critique de Naville : en fin de compte il conteste que l'existentialisme de Sartre soit un humanisme car les positions de Sartre ne sont pas en mesure de fonder une forme quelconque d'engagement. L'existentialisme sartrien est-il une philosophie de l'engagement ?

.. MOI : Ce n'est pas simple de répondre à ta question ; comme le dit Sartre, en commençant sa réponse, « Il est assez difficile de vous répondre complètement, parce que vous avez dit beaucoup de choses. ». Je suis totalement d'accord avec Sartre quand il affirme que Naville fait preuve de dogmatisme. Selon ce dernier, l'existentialisme, comme courant philosophique, ne peut que se situer antérieurement au marxisme ; cette allégation relève effectivement du dogmatisme car elle

repose non pas sur une argumentation objective mais sur la croyance en un dogme en vertu duquel le marxisme marque la fin de l'histoire, son achèvement : aucune autre conception de l'homme ne saurait dès lors lui être postérieure. Ce que Naville semble oublier et que Marx lui-même avait pourtant compris, c'est que cet achèvement n'a pas eu lieu et que c'est pour cette raison que le marxisme est devenu messianique. Naville continue de croire en la causalité de l'histoire ; du coup le marxisme devient une théorie abstraite, une nouvelle religion en quelque sorte. Quand Naville affirme, de son point de vue marxiste, que tous les hommes sont des objets, il sombre inévitablement dans le probabilisme scientifique car un monde qui ne comprendrait que des objets serait un monde probable, c'est-à-dire sans certitude. Le point de vue existentialiste, parce qu'il s'enracine dans la phénoménologie, tient une position très différente : il ne saurait y avoir d'objets sans subjectivité (c'est l'idée même d'intentionnalité) et la subjectivité est certaine car elle se fonde sur le Cogito cartésien.

Naville reconnaît que l'engagement n'est pas incompatible avec l'existentialisme mais cet engagement, c'est celui de la petite bourgeoisie, ce que Naville appelle « radical-socialisme ». Il va même jusqu'à reconnaître que l'on peut fonder un engagement sur la philosophie de Kant ; cette affirmation n'est évidemment pas innocente dans la mesure où elle conforte l'idée selon laquelle l'existentialisme ne saurait être qu'une figure antérieure au marxisme, c'est-à-dire historiquement antérieure au 19^{ème} siècle. Naville évoque ensuite la notion de « situation » qu'il considère comme nécessairement glissante. Ce qui, d'un commun avis, ne saurait être qu'une question de bon sens, devient avec Naville une question philosophique : en vérité la notion même de « situation » est incompatible avec sa propre conception de l'histoire. En bon marxiste, Naville considère en effet que les hommes sont les produits de l'histoire alors que, selon Sartre, ce sont les hommes qui font l'histoire, qui créent des situations contextuelles de l'action. Il faut comprendre la situation comme contexte de l'action et non comme détermination de l'action : le contexte n'est pas un conditionnement de l'action qui ôterait à cette action sa dimension libre. Comme le répète Sartre, il n'y a pas de nature humaine et l'homme, mis en situation, se choisit librement. Cette vision est naturellement incompréhensible pour un marxiste dans la mesure où, selon la théorie marxiste, il n'existe pas de liberté individuelle.

Selon Sartre, le marxisme est indissociable de la Science (et du mythe du progrès qui en constitue le moteur) ; si la Science, jusqu'au 19^{ème} siècle, s'est toujours présentée comme préoccupation de faire jaillir la vérité, au 19^{ème} siècle, avec Comte et Saint-Simon, la science est devenue une forme d'humanisme qui s'est donné la figure d'un culte de l'Humanité. Il y a, semble-t-il, dans le courant du 19^{ème} siècle, une sorte de substitution qui place l'homme au cœur de la Science et la vérité, qui jusque-là était son unique préoccupation, semble passer au second plan. Par ailleurs la science, durant la première moitié du 20^{ème} siècle, semble accorder une place prépondérante au principe d'incertitude (Heisenberg, 1927) et aux processus stochastiques (N. Wiener, P. Lévy, K. Itô, Kolmogorov). C'est ce qui conduit Sartre à affirmer qu'un monde constitué uniquement d'objets relève de la science et est un monde probable car la science est probabiliste. Si, selon Sartre, l'existentialisme peut tout à fait s'accommoder de cette approche probabiliste sans renoncer pour autant aux certitudes fondées sur le Cogito, en revanche il revient au marxisme, qui ne saurait être qu'une approche probabiliste, de se donner quelque fondement, quelque certitude.

J'en viens enfin à l'accusation d'attentisme que Naville adresse à l'existentialisme. Une relecture des conclusions de « L'être et le néant » ne pourrait que persuader Naville de son erreur. En effet l'attentisme dont il parle, c'est celui de la mauvaise foi qui procède d'un refus de la liberté qui est au principe même de l'existentialisme. En revanche on objectera à Naville que le marxisme dont il fait sa cause a quelque chose à voir avec l'esprit de sérieux qui, se croyant appelé à des tâches qui relèvent d'une forme ou l'autre de croyance, ne peut appréhender le monde qui l'entoure qu'à travers son idiosyncrasie empirique, au détriment de toute signification symbolique. Que l'existentialisme soit une philosophie de l'engagement, c'est un truisme l'être humain, dépourvu de nature, ne peut se donner consistance qu'au moyen d'actions libres toujours référées à des situations singulières. Quand Sartre définit l'être humain à partir de la notion de projet, il n'entend pas que l'être humain doit se donner un objectif à atteindre par l'action : le projet dont il s'agit doit être entendu comme projection, sortie de soi au-devant de, autrement dit comme ek-stase.

ARGIOPE : tout à l'heure tu n'as pas répondu à ma question sur les corps creux : pourquoi t'intéressent-ils à ce point ?

MOI : la notion de corps creux est, comme le rhizome ou le pli chez Deleuze et Guattari, une notion métaphilosophique. Deleuze et Guattari définissent le pli comme une fonction opératoire ; on peut en dire autant du corps creux. Mais il y a une différence essentielle : le pli exige un dépli comme condition de libération de ce qu'il renferme ; par principe, le corps creux est un vide et c'est précisément parce qu'il est vide, inhabité, qu'il est champ de possibilités. Dans le plan d'immanence, le pli s'apparente au rugueux : le plan n'est jamais lisse, rigoureusement plat mais au contraire toujours plissé. Et le pli cache toujours quelque chose, un imprimé qui demande à être révélé par la force du concept. Les concepts sont mobiles, jamais figés, jamais fixés à une place prédéterminée dans le plan d'immanence : ils forment des copules avec d'autres concepts et, dans leur cheminement au sein du plan, ils en effacent la rugosité en dépliant les plis et en se chargeant de nouvelles composantes en révélant les imprimés car le plan enrichit les concepts. Les corps creux ne participent pas de cette rugosité : on peut les comparer aux lignes de fuite. En empruntant des lignes de fuite, le concept donne au plan de nouvelles perspectives par déterritorialisation et reterritorialisation, mais dans ce processus de « redimensionnement », le concept conserve sa propre consistante : il n'y reçoit aucune charge nouvelle, pas plus qu'il se déleste de la moindre de ses composantes. Le plan d'immanence, autant que les corps creux, ne renvoie pas à une topologie, à une interprétation spatiale. Le corps creux n'est pas la coquille d'un escargot : s'il est un lieu, il ne l'est que de manière symbolique. Le crâne de Yorrick n'est pas un corps creux au sens où la boîte crânienne, vidée de son ancien contenu, déterminerait un espace clos et vide : il est un corps creux parce qu'il se présente sous l'angle d'une possibilité à laquelle il appartient à Hamlet de donner une détermination. Dans un élan nostalgique, Hamlet cède au souvenir de ce qui ce qui recouvrait et emplissait ce crâne mais ce souvenir n'offre pas de possibilité nouvelle : c'est pourquoi Hamlet décide d'en faire un usage particulier et inédit.

Parce que Hamlet se heurte à l'impossibilité d'emplir, sur le mode du souvenir, ce vide, son propre manque, de ce qui l'habita un temps seulement, il décide de faire du crâne un usage futile, un signal grossier à un tiers. Hamlet ne saisit pas l'opportunité de traduire ce crâne vide qui est le symbole de son propre manque, en une possibilité de dépasser sa propre condition comme q. Le crâne de Yorrick devient ainsi l'anticipation

symbolique de sa propre mort dont la fatalité exclut définitivement toute possibilité : Hamlet se laisse enfermer dans le cercle infernal du tragique. Le tragique, ce n'est pas la résolution fatale, c'est le cercle lui-même dont la logique conduit à cette résolution : on ne s'échappe du cercle qu'en empruntant des lignes de fuite, qu'en se donnant de nouvelles possibilités dans l'espace symbolique ouvert par les corps creux. Parce qu'ils en brisent le cercle, les corps creux renvoient le tragique face à la contradiction à partir de laquelle il se constitue : le corps creux, parce qu'il est possibilité d'autre chose, dénonce la fatalité du tragique et renvoie, du même coup, le tragique à sa propre impossibilité.

Le corps creux réconcilie l'être avec lui-même, c'est-à-dire l'être-en-devenir. Le corps creux, finalement, n'est pas le lieu symbolique de la naissance de l'être mais bien plutôt la condition unique et nécessaire autant que l'espace symbolique de son devenir. Le corps n'est en rien un refuge, un espace ouvert à l'autoconservation de l'être car l'être se perd dans la tranquillité de sa seule conservation tragique : il n'y a d'être que l'être-en-devenir ! Rien n'est plus illusoire que cette plénitude de l'être dont maints philosophes ont chargé la métaphysique de mettre en lumière : l'être, toujours inachevé, ne peut que tendre, dans le devenir, vers son achèvement et ce devenir de l'être n'a de limite que celle de l'infini dont il lui revient de s'approcher jusqu'à le toucher des yeux, bien qu'il lui soit à tout jamais impossible de l'embrasser car l'être ne peut s'achever pleinement que dans sa propre négation. Le messianisme vrai n'est pas eschatologie, promesse d'un être un jour réalisé mais mouvement vers cette réalisation de l'être.

ARGIOPE : à la manière de Deleuze et Guattari, tu recours volontiers à des notions métaphilosophiques : le corps creux, l'en-jeu, les miettes, l'œuf, la fenêtre,... C'est un genre, une autre manière d'écrire ou c'est plus profond que cela ?

MOI : je constate que, pour chacune des grandes figures de la philosophie, des tiers ont rédigé des « dictionnaires du vocabulaire ». A peu près tous les philosophes ont créé des concepts à partir d'autres concepts. C'est l'objet même de la philosophie, selon Deleuze et Guattari en tout cas. Mais créer des concepts, ce n'est pas forcément inventer, de toute pièce, des concepts inédits : cela signifie aussi, et peut-être surtout, utiliser la capacité de détourner les concepts, de leur donner de nouvelles composantes qui les rendent aptes à faire jaillir de nouvelles

significations. Je ne vais pas revenir sur le concept de « corps creux » mais si tu prends la notion de « en-jeu », en associant simplement ces deux termes, on se donne la possibilité, en jouant sur la circularité des deux termes, de faire naître des significations nouvelles sur fond de situations inédites. En associant le « en » au « jeu », on ouvre de nouvelles perspectives, des lignes de fuite en quelque sorte, c'est-à-dire des possibilités nouvelles d'émergence de significations. Avec « l'en-jeu », le jeu n'est plus simplement le jeu, il est jeu « en », autrement dit jeu dans le jeu. Ce ne sont pas de simples artifices : c'est, à partir des concepts eux-mêmes et de leurs associations, faire émerger des significations. Le jeu (théâtral) renvoie à quelque chose qui n'est pas lui : jouer, c'est répéter des situations réelles ou imaginaires, c'est inscrire le jeu, en tant que jeu, dans une relation à un autre. Mais à quoi peut se référer le jeu dans le jeu ? Quel type de relation, et avec quoi, entretient-il ? Le jeu dans le jeu, c'est une manière, non pas de briser le jeu lui-même, mais d'hypothéquer sa relation à son autre, car si le jeu renvoie à un autre, le jeu dans le jeu ne saurait simplement renvoyer à cet autre. A quoi peut-il renvoyer dans ce cas ? Se peut-il que le jeu devienne l'autre de ce jeu, c'est-à-dire son autre en tant que lui-même ? Le jeu dans le jeu force, en quelque sorte, le jeu à l'immanence en rompant sa relation à cet autre qui serait son transcendant : c'est une manière de rendre au jeu sa propre vérité en tant que jeu, une vérité qui dépasse les cadres de la simple représentation. Le jeu n'est pas représentatif, simple mise en scène d'un vécu qu'il ne serait pas : le jeu est un vécu ayant sa vérité propre et non une simple réminiscence d'une histoire qui, dans un ailleurs, constituerait l'unique vérité.

On peut en dire tout autant des « miettes » que l'on considère généralement comme la poussière des choses. Les miettes ont cependant bien des choses à dire, non en tant que simples miettes mais en tant que résidu d'un acte signifiant. Les miettes renverraient au pain comme à leur unique source mais cette idée est singulièrement réductrice : les miettes renvoient au pain en tant qu'il est tranché car les miettes se détachent du pain du simple fait que l'on pose un acte signifiant qui consiste à couper le pain. De la découpe du pain, on ne retient en général que les tranches mais, le pain réduit en tranche serait-il entièrement consommé, que les miettes témoignent indubitablement qu'un pain a été tranché. Les miettes sont-elles réductibles à ce rôle de témoin ? Je n'en pense rien : les miettes sont, paradoxalement, lourdes de vérité, une vérité qui dépasse amplement celle du pain dont ils sont issus. De manière

analogue, on parle de « tranches de vie » mais ces tranches de vie ne sont que des pages que l'on tourne les unes après les autres ; mais le passage d'une tranche à une autre laisse des traces sous formes de miettes et ces miettes sont signifiantes. On qualifie de nombreux faits d'anecdotes, ce qui revient à en faire des miettes de l'existence : mais ces faits, que l'on évoque à peine, sont-ils si peu signifiants qu'on puisse en faire des anecdotes ?

ARGIOPE : justement, après « L'en-jeu », tu es occupé actuellement à « terminer » « Les miettes », ta deuxième pièce de théâtre. J'avoue que ton théâtre est assez déconcertant et que l'on a parfois du mal à te suivre. C'est voulu ? Comment qualifies-tu ton théâtre ?

MOI : je dirai qu'il s'apparente à de l'anti-théâtre, un peu comme le théâtre de Ionesco. Mais ce n'est pas du tout voulu. L'écriture est spontanée et il n'y a pas de véritable situation : ce n'est pas un théâtre de situation, contrairement au théâtre de Sartre. Je dirai que c'est un théâtre contextuel : le contexte minimaliste permet de camper les personnages et d'organiser le jeu des répliques. De ce point de vue, il rappelle « En attendant Godot » de Beckett. Mais ce n'est pas pour autant un théâtre de l'absurde. C'est un théâtre essentiellement basé sur le dialogue et les personnages importent peu : en fin de compte, ils s'effacent derrière le texte. C'est pour cette raison que, d'une certaine manière, ils sont interchangeables, si bien qu'on ne sait plus très bien qui est qui. C'est un théâtre tout en intériorité : c'est pour cela qu'il n'y a pas d'action, pas d'intrigue, si ce n'est une intrigue philosophique. Faute de véritable jeu, c'est un théâtre qui se lit et je doute qu'on puisse le mettre en scène. Ou alors il faudrait l'accessoiriser, recourir à des artifices. L'essentiel est dans le dit ou dans le suggéré, l'évoqué. Avec « Les miettes », le rideau tombe sur une question fondamentale, existentielle, qui exige une suite, une autre pièce, un dernier acte en quelque sorte. Les personnages seront amenés à jouer sans doute un rôle beaucoup plus important car la question n'est pas seulement philosophique mais bien existentielle. Cela dit, on n'échappe pas à son style qui est, d'une certaine façon, le miroir de l'âme. La mienne est tourmentée et c'est cela qui donne à ce que j'écris cette pesanteur. La vie est une passion dont je m'efforce de dépasser l'inutilité

ARGIOPE : j'ai l'impression que le concept de « pli » qui sert de fil de conducteur à la lecture de Leibniz par Deleuze te contrarie et tu as

d'ailleurs écrit un poème philosophique intitulé « Dépli ». Pourquoi cette contrariété ?

MOI : l'approche de Deleuze à partir de ce concept de « pli » ne me contrarie pas si, formellement, on concède que ce concept n'est pas proprement leibnizien : Leibniz l'utilise dans sa « Monadologie » en évoquant les replis de la matière et dans une lettre à Locke où il affirme que la matière est « pliable ». Que le pli soit utilisé par Deleuze comme fonction opératoire pour définir le trait principal du baroque, c'est tout à fait légitime. En revanche, quand Deleuze parle de baroque chez Leibniz, je suis dubitatif Car cela laisserait sous-entendre qu'il y a, dans la monade leibnizienne, une espèce de surabondance caractéristique du baroque. C'est effectivement le pli qui donne au baroque cette impression de légèreté, comme si, un pli étant toujours susceptible d'en cacher un autre, il y avait dans l'œuvre, telle qu'elle nous apparaît, quelque chose d'inachevé ou d'insaisissable qui suggère une notion d'infini. Ce qui est intéressant avec ce concept, c'est que le pli dans la matière selon Leibniz s'oppose, et rend caduque, le concept d'étendue utilisé par Descartes pour caractériser la matière et le corps en particulier. Cette idée est confortée par l'image des deux étages imaginé par Deleuze mais il faut bien comprendre de quoi il s'agit : ces deux étages, la *res extensa* en dessous et la *res cogitans* au-dessus, c'est du Descartes : les deux régions sont juxtaposées mais sans interférences, si bien que, selon Descartes, on peut tout à fait envisager la *res cogitans* indépendamment de la *res extensa* qui ne lui est d'aucune nécessité (les anges peut-être ?). Les plis dans la matière chez Leibniz n'ont de sens qu'à partir du moment où ils peuvent être dépliés pour libérer les perceptions et les aperceptions qui s'y cachent. Il faut ici se rappeler que, selon Leibniz, tous les êtres vivants sont doués d'une conscience perceptive et que, chez l'être humain, s'y ajoute l'aperception, c'est-à-dire la faculté de réflexion. Ainsi non seulement on échappe au dualisme cartésien (c'est d'ailleurs à partir de sa conception dynamique de la force que Leibniz, dans le « Discours de métaphysique », tient en échec ce dualisme) mais la monade devient le lieu d'un flux incessant qui rappelle étrangement la notion de plan d'immanence. Ces flux sont ici des flux de conscience qui, comme pour le concept chez Deleuze, suivent des lignes de fuite et font de la monade un être singulier (chez Leibniz, chaque monade est une essence singulière) en devenir. Il y a donc une immanence de la monade, une immanence d'un être singulier dans son devenir.

