

**Bonus et scènes  
coupées au montage**

**ISBN : 978-2-9579684-0-4**



*Pour Giulia*



## Avant-propos

« Bonus et scènes coupées au montage » : titre présomptueux ! De quel droit supposer que ces « *bonus* » soient aussi bons qu'ils l'assurent ? Et du « montage » de quel film, entièrement inconnu des publics, ces scènes ont-elles été « coupées » ?

Titre condescendant, aussi : des « scènes coupées au montage », si elles ont été coupées, n'est-ce pas qu'il y avait une bonne raison à cela ? Elles étaient soit trop longues, soit dépourvues d'intérêt dramatique ou psychologique, soit elles faisaient doublon avec d'autres. Quelle effronterie que de vouloir les infliger aux publics, sauf à se présumer investi d'un talent rendant précieux tout ce qui provient de soi !

Pourtant, « Bonus et scènes coupées au montage », ce n'est rien d'autre que la transposition littérale du titre de Schopenhauer, jamais traduit ni en français ni en allemand (ni dans aucune langue à notre connaissance), *Parerga et Paralipomena*. Il aura fallu attendre l'âge des séries en coffret, du DVD et du Blue-Ray, pour lui trouver une traduction exacte. « *Parerga* », ce sont les ajouts, les compléments, les suppléments — mais modestes, mineurs (*minora*), et surtout *auxiliaires* (car ils *aident* à comprendre) —, des propos antécédents. Et « *Paralipomena* », ce sont les chutes, les miettes, les in-édits, les reliquats — on dirait en latin les « *relicta* ». *Minora et relicta*.

Et de fait, telle fut une des raisons du succès de l'ouvrage de Schopenhauer — on n'a pas manqué de le souligner avec une pointe d'envie —, le philosophe y aborde, outre les grands systèmes de pensée qu'il admire ou qu'il combat, une longue série de sujets souvent délaissés, voire méprisés, par la philosophie antérieure, tels que la mythologie, le style des écrivains, les couleurs, ou le bruit (non sans laisser libre cours à son hypocondrie, à sa repoussante misogynie, et à son inflexible conservatisme social).

N'est-il pas vrai, d'autre part, qu'au fur et à mesure de toute carrière universitaire, s'accumulent notes et réflexions, idées venues à la lecture, souvenirs d'entretiens amicaux, observations, n'ayant jamais trouvé leur place dans les travaux que le chercheur.e est tenu.e par sa profession de publier à échéances régulières, mais qui, à ses yeux, sont d'un grand prix, parfois d'un plus grand prix que ces travaux — puisqu'il ou elle a éprouvé le besoin de les garder avec soi, et de les transporter à travers ses desseins successifs ? Voilà ces « scènes coupées au montage », ces « *relicta* », devenues en vérité le principal produit de son activité, nous voulons dire ce qui lui tient le plus à cœur, ce qu'il est le plus avide, en définitive, de présenter au jugement d'autrui : la présomption et la condescendance se muant ainsi en une amicale modestie, tout juste un peu inquiète.

Les pages qui suivent abordent donc des thèmes (encore) relativement inaccoutumés pour la philosophie, dont la concomitance même aura peut-être (encore) de quoi étonner : il y est question des emojis, de la pulsion à photographier, de Heinrich Mann, d'Elsa Morante, de Moravia, de Juli Zeh et de Claudio Magris, de Shakespeare et de Dostoïevski, d'Aragon (beaucoup d'Aragon), de Freud, de *Twin Peaks* et de *Mullbolland Drive*, de *Fargo*, de *Black Mirror*, du pendule de Foucault, de la différence entre « reprises » et « compos » en philosophie, de la mélancolie, de Berkeley, de Kierkegaard, de Spinoza (beaucoup de Spinoza), et même de Schopenhauer. Mais aussi, d'une façon plus sérieuse encore, et même grave, du *Patriot act* américain, du projet de loi français sur les *fake news*, du phénomène Deliveroo, de Trump, ou du retour des intellectuels de droite.

On se souvient mal que le roman, au XVIII<sup>e</sup> siècle, semblait un genre « frivole », « mondain » et « féminin », menaçant l'ordre social, les mœurs et même la religion. Que l'on relise, par exemple, cet « Entretien sur les romans » dont le romancier Rousseau éprouvait le besoin de prolonger la déjà très longue *Nouvelle Héloïse*. Si le roman ne s'est jamais trouvé au cœur des enjeux commerciaux formidables qui si concentrent (et plus encore depuis la pandémie

de coronavirus) sur les plates-formes de diffusion en *streaming*, Amazon Prime ou Netflix, n'est-il pas permis de penser, toutefois, que son destin annonce, par des débuts semblables, celui qui attend nos actuelles « séries » ?

Des *minora*, donc. Des *relicta*. Des « *Parerga et Paralipomena* ». Mais courts (car le temps presse), et optimistes. Ou plutôt, pour se garder d'un terme par trop équivoque, et même indécent, en ces nouvelles « années vingt » bien moins légères, mais tout aussi « folles » — quoique en un autre sens —, que les précédentes, des *Parerga et Paralipomena* qui *prennent en vue* le phénomène du pessimisme. Ils en recherchent l'ossature, et tentent de démêler, usant des moyens fournis par la philosophie, ce qui relève de lui (et ce qui relève d'autres matériaux, diversement appréciables) au sein de la psychologie, de la littérature, des arts et de la politique. C'est qu'ils ambitionnent, en dernier lieu, de poser un jalon en vue d'une recherche ultérieure, qui ne pourra être que collective et coopérative, sur l'*optimisme* restant à portée de main pour aujourd'hui et pour demain matin (même s'il faudra alors lui trouver un autre nom) ; sur la dernière façon d'être optimiste, sur notre dernier optimisme peut-être.



## **I. Sur la psychologie et les « moralistes »**

### **Sur la « psychologie des profondeurs »**

Il est peut-être temps d'en finir avec la « psychologie des profondeurs ». On pourrait l'appeler la « psychologie du plus malin ». Elle se fait fort de débusquer les mobiles secrets des humains : mais que nous importent leurs mobiles secrets ? C'est une psychologie de prêtre, de confesseur, que celle qui se met ainsi en peine des intentions. Nous ne pouvons du reste prêter à autrui d'autres mobiles que ceux que nous trouvons en nous-mêmes : magnanimes quand nous sommes magnanimes, mesquins quand nous sommes mesquins. De telle façon qu'interpréter le comportement d'autrui n'est, en définitive, que parler de soi et de ses blessures. Quiconque est un peu averti se défiera de son « intuition » en ces matières. Et quand bien même la générosité ne serait qu'un masque de l'égoïsme : n'est-ce pas déjà quelque chose, que de savoir que l'égoïsme éprouve le besoin de se masquer ?

### **Le cynisme à rebours**

Le cynique est celui qui, en étalant complaisamment ses vices aux yeux de tous, leur laisse entendre qu'ils sont également les leurs. « Tu es cela », toi aussi. On pourrait dès lors appeler « cynique à rebours » celui ou celle qui, croyant pointer avec sagacité les vices ou les défauts d'autrui, exhibe en réalité, quoique sans y prendre garde, ses propres déficiences (ou ce qu'il ou elle considère comme tel). Au moraliste qui nous objecte que nous sommes généreux par mauvaise conscience, qu'il soit donc loisible de répondre : « Vous

peut-être, mais pas moi ». Et du reste, qu'ont à voir ici les *intentions* ? Les intérêts de l'entraide et de la solidarité sont bien mieux servis par un généreux à mauvaise conscience que par un égoïste à bonne conscience.

### Les « intentions d'autrui »

Fort de ces principes, on ne fondera plus ses décisions sur ce que pense autrui, en cherchant, par exemple, à prévenir ses désirs, à anticiper ses reproches, ou en voulant se faire pardonner de lui une faute qu'il ne songe même pas à nous imputer. Car ce que « pense autrui », c'est, en vérité, ce qu'on *pense que pense autrui*.

En se reconnaissant ainsi comme étant, la plupart du temps, les auteur.e.s des « intentions » d'autrui — à plus forte raison : de ses « mobiles secrets » —, on rejoindra, quoique par l'autre bout, la doctrine des anciens stoïciens, et leur diatribe contre la gloire. Songe, se disait Marc Aurèle, à tout ce que tu « négliges en cherchant à te faire une idée de ce que fait tel ou tel, du but qu'il se propose, de ce qu'il dit, de ce qu'il pense, de ce qu'il combine et de toutes les autres préoccupations de ce genre ». Du juste au contraire, on peut déclarer que « jamais, hormis une nécessité impérieuse et d'intérêt commun, il ne cherche à se faire une idée de ce qu'un autre dit, fait ou pense » (Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même [Dialogues avec moi-même]*, III, 4, trad. Mario Meunier).

### Théorie de l'ambivalence

Une belle et profonde vérité est exprimée par Lessing, dans sa dernière pièce *Nathan le sage* : « Car je sais de quels vices proviennent nos vertus » (« *Ich weiß, / Aus welchen Fehlern unsre Tugend keimt* », acte IV, scène 4). L'endurance intellectuelle, l'aptitude aux hautes tâches et à l'abnégation, va souvent de pair avec une certaine

absence d' « esprit », un certain retard dans la répartie, qui desservent dans d'autres travaux. Une excellente mémoire, qui retient tout et n'oublie rien, s'observe fréquemment chez des personnes peinant à faire des connexions lointaines, et lentes à alléguer des exemples dans la discussion. Il en va de même dans le domaine moral. Une certaine défiance envers nous-mêmes et envers nos préjugés, proche parente de la tolérance, nous rend communément la dupe des prestidigitateur.e.s, qu'un.e plus vaniteux.se aurait tôt fait de deviner. Le prix que nous accordons, en amitié, à la constance et à la fidélité, nous incline à minimiser trop longtemps, en dépit des critiques légitimes, les fautes de nos ami.e.s. Bref, il n'y a pas de passions bonnes et de passions mauvaises (comme le postulent les psychologues « des profondeurs », qui prétendent reconduire l' « apparemment bon » à de l' « en réalité mauvais »), mais seulement un flux affectif neutre, dont toutes les qualités dépendent des directions où on l'oriente, ou des usages qu'on lui destine. Contradiction de tous les « psychologues des profondeurs » (Freud, Nietzsche, La Rochefoucauld, Pascal) : ils nous promettent d'expliquer l'aspiration à la domination ou à la vengeance par une combinaison de pulsions moralement indifférentes, mais sont acculés, en dernier ressort, à invoquer une « pulsion à la domination » ou une « pulsion à la vengeance ». Que non : le mal réside, non pas dans la passion (comme si, de l'humain, retrancher la passion, ce n'était pas retrancher l'humain), mais du blocage auquel on la soumet, ou du canal impropre qu'on lui ouvre.

### **Théorie de l'ambivalence (suite)**

Celles et ceux qui aspirent au repos (au « *home* »), à l'ordre ou à la certitude ne sont pas absolument à blâmer. La seule question qui vaille est en effet : à quoi leur *servent* cette claustration, cette uniformité de la vie, cette assurance dans le savoir ? Si c'est à fuir les attaches, les métamorphoses ou les énigmes, alors on peut

comprendre la réprobation qu'inspire leur comportement. Mais l'immobilité est, pour certaines personnes (quoique non pas pour toutes), le prix de leur mise en mouvement à l'instant propice, la répétition, le prix de leurs créations, et la conviction, le prix de leurs doutes. Il est, nous disait Nietzsche, un ascétisme de prêtre, mais il est aussi un ascétisme de philosophe ou d'artiste. N'écoutez qu'Apollon, vous célébrerez le militarisme spartiate ; suivez Dionysos seul, il vous conviera à quelque syssitie babylonienne, où tourne la coupe de ce « breuvage des sorcières », mélange de cruauté et de volupté, que seuls parvinrent à absorber, depuis trois siècles, Sade et Pasolini. Ce qui est peu.

### **Il n'y pas d'affects, il n'y a que des situations**

L'envie (ou jalousie) ne réside pas dans les personnes, mais dans les situations. C'est là une des grandes découvertes théoriques et morales de Spinoza. Mettez en présence Pauline et Pierre, la première venant d'obtenir une charge, un honneur, une « promotion », semblable à ceux que Pierre convoitait, vous ne *pourrez pas faire* que Pierre n'en conçoive pas d'envie (c'est-à-dire, pour reprendre la définition spinoziste : que sa tristesse ne croisse pas en proportion directe de la joie de Pauline). Le cas est encore plus sensible quand il s'agit de biens qu'un.e seul.e peut posséder : un.e amant.e certes — quoique pour Spinoza l'amour envers une même personne réconcilie aussi —, et en tout cas une tâche de direction, l'honneur d'une découverte, la première place à une compétition ou la propriété d'un tableau de maître. Spinoza n'est pas un analyste de l'âme, et, s'il nous aide à démêler nos affects, il ne le fait pas par la méthode introspective ; il ne scrute pas ce qui se passe « dans » l'âme ni ne se penche sur ses « profondeurs », il compose des scénarios, on pourrait dire des « micro-scénarios » (des scènes embryonnaires), à partir desquels se déploie la trame concrète des existences humaines. Les affects ne sont pas affaire de

« psychologie » ou de « personnalité », ils ne sont pas davantage affaire de « volonté » (effort pour se corriger et pour s'améliorer), ils relèvent uniquement de ces scénarios d'existence où chacun.e reçoit, à son tour, un rôle temporaire. L'exigence éthique, celle où il y va, pour Spinoza, de notre bonheur et de notre liberté, consiste dès lors, pour chacun.e, à éloigner les autres humains des scénarios où augmenterait leur tristesse (sous la forme de l'envie, de la jalousie ou de la rancœur), et à se placer soi-même, etc.

Si une telle perspective convient assez à des affects comme l'envie, qu'en est-il cependant de la cruauté ? Le ou la cruel.le (Spinoza, déplaçant le problème, parle plus volontiers d'« inhumanité ») est-il seulement celui ou celle qui a le mécompte d'être impliqué.e, à son corps défendant, dans un « scénario » où cet affect ne pouvait pas ne pas le submerger ? Et comment, dans ces conditions, tracer une frontière claire entre le pardonnable et l'impardonnable ?

### **De quoi parle-t-on, quand on parle d'« affects » ?**

Si Spinoza a choisi d'introduire ce terme dans le vocabulaire de la philosophie, c'était dans l'intention bien précise de signifier que pour lui, notre vie émotive ne se compose pas seulement de « passions » (donc ne consiste pas seulement, comme le voulait Descartes, dans des *effets* du corps sur l'âme), mais contient aussi des « actions » (menées conjointement par l'âme et le corps). Il y a ainsi des « affects actifs », et Spinoza mentionne à titre d'exemple la force d'âme, la générosité, la faveur et l'acquiescement à soi. Les principaux affects, selon ce philosophe, sont le désir et la joie (seuls capables d'être actifs), la tristesse, l'amour et la haine. Déplaçables d'un objet à un autre selon la contiguïté et la ressemblance, entrant dans des conflits réciproques et marqués par leur propre temporalité, ils peuvent aussi se fixer sur d'autres affects (ceux

d'autrui), et se communiquer d'individu à individu par voie d'imitation.

Descartes, Spinoza, certains néo-stoïciens, le peintre Le Brun (*Méthode pour apprendre à dessiner les passions*, posth., 1698), ont donc fait les belles heures, avec leurs « Traités des passions », de ce qu'on pourrait appeler l'« affectologie », en un temps où la disposition d'une âme humaine ressemblait à l'ordonnement des pièces d'une horloge. Mais une « affectologie », c'est aussi ce que nous livrent les très contemporains *designers* d'applications sur *smartphone*, en allongeant et en perfectionnant, au fur et à mesure des différentes « versions » et « mises à jour » des dites applications, les listes d'« émojis » au moyen desquels nous faisons connaître les variations de notre humeur.

Peut-on atteindre, se demandait déjà le XVII<sup>e</sup> siècle, à l'exhaustivité dans une telle énumération ? L'esprit humain consiste-t-il vraiment en une combinaison et re-combinaison d'affects qui seraient les mêmes pour toutes et sous toutes les latitudes ? En outre, là où le meilleur XVII<sup>e</sup> siècle (Descartes, Spinoza en particulier) considérait que l'affectologie devait se faire génétique ou générative (en engendrant, à partir d'un petit nombre d'affects originaires, l'immense mais concrète variété des affects dérivés), les affectologies contemporaines (celles de Samsung, d'Apple, etc.) paraissent se contenter, en raison du rôle qui leur est assigné — communiquer d'individu à individu(s) des états momentanés de l'âme — de demeurer statiques. Sauf si l'on considère que la pratique du GIF, en pleine propagation (grâces soient rendues au théorème de Moore), prend la relève *dynamique* de celle de l'emoji — mais le fait est douteux.

Et pour finir : quel pouvoir absolu, en voie de constitution depuis au moins trois siècles dans certains États de l'Europe occidentale à l'époque où Descartes et Spinoza écrivaient (l'époque de notre « Roi-Perruque », comme disait Romain Rolland), avait-il le besoin de tracer aux sujets la limite de l'éprouvable et de l'inéprouvable ? Et quel pouvoir absolu, aujourd'hui, etc. ?

## Les deux ambitieux

Il y a en vérité deux façons d'être ambitieux, qui dénotent des qualités d'intelligence et de caractère très dissemblables. La première est celle de l'alpiniste (c'est celle des Barbentane, des Rastignac, la plus souvent décrite), la seconde est celle du bâtisseur. Ils ont parfois été magnifiés, dans l'épopée et dans l'histoire militaire, sous les rôles des « conquérants » et des « fondateurs ». Les premiers brillent à conquérir des places déjà existantes, les seconds y échouent ou s'y refusent (par haine des compromissions). En contrepartie, les seconds excellent à la création institutionnelle, ce dont les premiers n'ont ni le goût, ni, probablement, le talent. Ceux-ci, par une vigilance native au milieu qui les entoure, discernent avec justesse les relations de force qui le traversent ; ceux-là admirent une telle faculté dont ils se savent dépourvus, et honnissent à raison la brutalité d'organisations humaines construites selon la hiérarchie et le pouvoir. Des premiers, sont requis l'endurance (car longue est la course aux honneurs), la patience (combien ne leur faut-il pas, pour arriver, endurer de corvées sociales et de simagrées), l'esprit (utile tant pour séduire que pour parer des coups), et un goût, d'ailleurs plein d'élévation, pour les relations apaisées (goût dont on fait le génie diplomatique).

Mais que répondre aux satiristes de tous les temps, qui ne se font pas faute de qualifier l'endurance de « servilité », la patience d' « abjection » (combien peu se respecte celui qui « avale autant de couleuvres »), le bel esprit d' « hypocrisie », le tact de « pusillanimité » ?

Le bâtisseur, qui est parfois de ces satiristes, s'illustre au contraire par son impatience, sa belle intransigeance, sa mauvaise humeur envers les hiérarchies établies. Impatience où l'on n'aurait pas toujours tort d'apercevoir de la rancune. Mais c'est à elle, et non au conformisme intellectuel du premier, qu'on est redevable des structures nouvelles, des institutions nouvelles, des formations collectives nouvelles, des regroupements humains ou professionnels

nouveaux, quand ils surgissent. Car, tandis que le conquérant a besoin d'une pente solide pour soutenir ses pas — comme l'alpiniste d'une montagne à gravir —, le fondateur n'a rien d'un conservateur : il vit de l'effondrement des structures préexistantes, au besoin il le précipite. Surtout, aux antipodes de l'individualisme consubstantiel du conquérant, le bâtisseur ne travaille qu'en réseaux, de façon collective. C'est par là également qu'il devient fâcheux : là en effet où l'autre s'efforce de lier, grâce à son « entregent », des *relations* qu'il utilise, celui-ci cherche à se créer des *disciples* qu'il subjugué, ou des *clients* qu'il épuise (des obligés à qui il a un jour rendu service, des « jeunes à faire monter » et qui lui doivent tout, quand il ne pratique pas le pur et simple népotisme). Et comme chaque innovation institutionnelle ou artistique commence par être marginale, le bâtisseur est proprement fatal à ses affidés, qu'il conduit parfois, triomphant, vers de nouvelles contrées, mais qu'il emporte souvent, avec lui, dans des naufrages obscurs.

### Sur la nostalgie

La nostalgie porte avec elle une petite illusion, sur laquelle il ne sera pas vain de s'arrêter un instant. Si être nostalgique consiste à se remémorer un moment du passé, tout en associant à ce souvenir la croyance suivant laquelle on serait heureux à revivre un tel moment à l'identique, alors qu'on se mette en peine de réunir les conditions pour qu'il revienne, et la tristesse de notre déconvenue nous avertit bien vite de notre fourvoiement !

Quiconque sait à quoi s'en tenir sur ce point, recherche les expériences similaires aux anciennes, mais non pas identiques. Escompter que relire *Guerre et paix* me rendrait le bonheur que je connus à la première lecture, est certes vain ; mais prendre le souvenir au mot, et entamer la lecture de Thucydide, peut me procurer des jouissances d'autant plus vives, qu'elles seront

composées, non seulement du plaisir de lire Thucydide, mais aussi des joies, ravivées, autrefois prises à fréquenter Tolstoï.

### **Le « charme rétrospectif de l'enfance »**

L'enfance n'exerce pas un, mais plusieurs charmes rétrospectifs, selon le point de vue (ou plus exactement : le point du temps) d'où on la considère. Le charme de l'enfance tout juste finie, pour la jeune femme ou le jeune homme de vingt ans découvrant que la solitude et la pauvreté peuvent les frapper eux aussi, c'est la factice assurance du bien-être matériel (procurée par les familles suffisamment aisées). Le charme de l'enfance révolue, pour la jeune femme ou le jeune homme de trente ans qui à présent soupèse les lourdes significations du mot « responsabilité », c'est une « insouciance » en grande partie fantasmée. Le charme de l'enfance désormais lointaine, pour la femme ou l'homme de quarante ans qui croit atteindre une « heure des comptes », une « heure du bilan », c'est la pluralité des vies possibles (mais sur quel éventail ?), ou leur grandeur (pour quel enfant mégalomane ?), maintenant bien réduites : « Le temps passe, soupirent les personnages d'Aragon, et on n'aura été que ça » (Adrien Arnaud, dans *Aurélien*, p. 533).

Si, en revanche, la solitude et la pauvreté menacent à tout âge ; si l'endurance aux responsabilités est fonction des personnes ; si, comme il est avéré également, le sentiment d'une existence manquée affecte parfois de tout jeunes hommes (Adrien Arnaud dès 31 ans, Pierre Mercadier à peine plus tard, Aragon toute sa vie) : alors tous ces regrets n'expriment-ils pas davantage la complexion individuelle que l'âge atteint, et l'enfance conserve-t-elle autant de « charme rétrospectif » qu'on lui en prête parfois — sans même parler de son charme intrinsèque ? Chaque âge de la vie peut être goûté pour ce qu'il est : et c'est vraisemblablement la seule manière

d'être « enfant », quoique en un sens nouveau, que de savoir ainsi coïncider chronologiquement avec soi-même.

### **Vivre au brouillon**

N'est-il pas vrai que nous commençons tou.te.s par vivre au brouillon, avant de nous mettre « un jour », qui sait ?, à rédiger au propre ? Et pourtant, en définitive, c'est toujours ce brouillon, avec ses hésitations, ses abréviations à usage personnel mais aussi ses trouvailles heureuses, qui aura été notre vie. Car il n'y aura pas d'autre vie, et aucune ne sera, à celle-ci, ce que le tableau achevé — l'est-il d'ailleurs jamais ? — est aux études préparatoires, ou ce que le livre publié — toujours trop tôt — est au manuscrit bigarré. « Ne pas remettre l'existence à plus tard », enjoignait Georges Bataille. Cette mise en garde, qu'il érigeait en principe d'existence, pourrait s'appeler « principe de l'immanence temporelle ». Peut-être le véritable sens de l'immanence, loin de toute métaphore, est-il à lire ici : la coïncidence avec soi-même, pour autant qu'une telle chose soit possible, est *temporelle*.

## II. Sur la littérature et les arts

### Qu'est-ce que décrire ? Le réel et le fictif

Il est une anecdote plaisante et riche d'enseignements, c'est celle de ce lecteur enthousiaste des *Misérables* qui, saisi du détail de la description donnée par Hugo du couvent de Picpus et des ruelles environnantes (dans « Cosette », livre cinquième, chapitre 4, « Les tâtonnements de l'évasion »), avait loué, de passage à Paris, une chambre rue de Reuilly (dans l'actuel 12<sup>e</sup> arrondissement), afin de se rendre compte sur place ; avant d'apprendre que ce quartier, le plus « réel » à la lecture, n'existait pas, n'avait jamais existé, et que, de tous les lieux décrits dans le roman, celui-là est, quasiment, le seul qui soit intégralement fictif.

### Balzac et Venise

Une expérience, ou mieux une expérimentation, de lecture : choisissez deux ou trois romans de Balzac, et lisez-les à la suite ; prenez-les aussi disjoints que possible, tant par la date de leur rédaction et de leur narration, que par leur place au sein de la *Comédie humaine*. Il n'arrivera *jamais* — telle est l'hypothèse ici soumise à vérification — qu'entre ces deux ou trois romans, vous ne découvriez un fil thématique si solidement noué, qu'il ne vous laisse sentir à l'œuvre, derrière la similitude des sujets développés, une intention efficace de l'auteur.

« Sujet » : c'est ici tout autre chose qu'un élément de contexte narratif rencontré en passant : c'est un problème psychologique, historique et social, à la fois éminent et pressant, sur lequel Balzac

est revenu avec insistance, et qu'il a considéré sous tous ses angles avant d'arrêter sa propre opinion. Soient par exemple *Les Marana*, *L'enfant maudit* et le *Curé de village* : ces récits balzaciens, à l'exception du dernier, comptent parmi les moins connus de la *Comédie humaine* ; c'est que l'obscurité contribuera, ici, à l'évidence de la preuve. Les deux premiers récits datent respectivement de 1832 et 1831-1836, et ils se rattachent aux « *Études philosophiques* » ; le troisième date, sous sa forme définitive, de 1845 (première conception du projet en 1837), et appartient aux « *Scènes de la vie de campagne* ». Tout se passe comme si Balzac avait voulu, à travers ces trois textes, conquérir un point de vue sur le phénomène social de l'*enfant naturel*, et n'avait pu le faire qu'en soumettant à variation, à travers trois récits, l'époque (la Normandie du temps de la Ligue, l'Espagne des guerres napoléoniennes, le Limousin sous la Monarchie de Juillet), le milieu (le monde militaire, le monde galant, la bourgeoisie de campagne) et les passions à l'œuvre (la férocité jalouse, la mésestime conjugale, le repentir).

Ce qui entraîne une conséquence proprement vertigineuse, dont il faut prendre la mesure. Figurons-nous un massif littéraire dont l'unité serait inaccessible à un point de vue unique (car Balzac a refusé d'imposer un thème unique à la *Comédie humaine*, et de confier aux lecteurs et aux lectrices la charge de découvrir lequel) ; dont l'unité serait imperceptible encore à des regards conjoints, fussent-ils démultipliés par 90 ou même par 150 (selon qu'on retienne le nombre des romans parus ou celui des romans initialement projetés) ; mais qui exigerait, pour être saisi dans sa complexité et dans sa complétude, d'être considéré simultanément à un nombre de points de vue qu'il incombe désormais à la seule mathématique de déterminer, et qui équivaldrait à la suite « 90+89+88... ». Voilà la *Comédie humaine*. Car d'après ce qui vient d'être établi, tout roman de Balzac, quel qu'il soit, est relié à tout autre roman de Balzac, et cela par un fil thématique absolument spécifique (d'une « couleur » absolument spécifique).

L'image de l'anamorphose, souvent utilisée depuis la Renaissance pour suggérer un point de vue privilégié à partir duquel transparaîtrait l'unité d'une diversité, s'avère ici bien impropre ; tout aussi insuffisante, quoiqu'elle soit moins convenue et que Balzac l'ait lui-même consacrée, est celle du « miroir de concentration » : dans le monde leibnizien où chaque partie est représentative du tout, la monade individuelle, à la façon d'un miroir, « concentre en elle-même » l'ensemble de l'univers (chez certaines jusqu'à Dieu). Tandis en effet que, dans le monde de Leibniz, toute partie est connectée à toute partie, en revanche dans celui de Balzac, toute partie est reliée à une ou deux autres seulement, mais selon un principe d'unité qui est lui-même particulier : et là est le fait capital.

Peut-être le seul équivalent existant d'une structure aussi complexe que celle de la *Comédie humaine* est-il à chercher dans le plan de Venise, où Balzac séjourna en 1837, et où il situe l'action de *Massimila Doni* (ainsi que le berceau de la famille Marana). N'est-il pas vrai que, pour le piéton (car les *vaporetti* motorisés jouent à Venise le rôle de nos modernes moteurs de recherche), *tout point de Venise est relié à tout autre point, mais (du moins le plus souvent), par un chemin et un seul*, demandant à être identifié à l'avance, sans quoi nous voyons notre progression interrompue par les canaux, murs, grilles et autres portes de bois, qui s'interposent, comme à plaisir, entre nous-mêmes et nos projets ? De passage à Venise, nous éprouvons fréquemment le sentiment de nous être fourvoyés dans une ruelle écartée ou sur un *campo* désolé, jusqu'à ce qu'une pancarte indiquant « Rialto » ou « San Marco » (invites souvent si éloignées de nos intentions du moment !) ne nous tire d'embarras. C'est ainsi qu'il existe un chemin, et un seul, pour se rendre des Gallerie dell'Accademia à la Fenice (où Balzac a assisté à une représentation de Rossini), ou de l'actuelle station ferroviaire Santa Lucia jusqu'à l'église de la Madonna all'Orto (où se trouvent effectivement réunies des « peintures de Titien, de Tintoret, des deux Palma, de Bellini » dont Emilio Cane-Memmi, le futur amant de Massimila, se souvenait dans la chapelle de sa famille déchue). Ordonnement

si rigoureux qu'il semble bien procéder d'une décision pourtant sans projet, ou d'un choix pourtant sans délibération, de la part de tous les capitaines, ducs et marchands qui, au long des siècles, ont organisé la Venise que l'on connaît aujourd'hui, et qui sera bientôt recouverte par les eaux.

### Freud romancier

Il est plus difficile, disait le cinéaste bosniaque Danis Tanović, de réaliser un documentaire qu'un film de fiction : car le documentaire intègre une trame narrative, une intrigue, mais cette intrigue, que l'on suppose déjà donnée, doit être *retrouvée*, et fidèlement restituée, ce qui exige le comblement de nombreuses lacunes que notre connaissance contient d'abord (du fait de notre ignorance ou de celle des témoins). Le plus difficile, pour qui entreprend de narrer, n'est pas d'*inventer* de toutes pièces une intrigue nouvelle, mais de *combler les trous* d'une intrigue existante. Et cependant, si ces deux opérations sont comparables dans l'esprit de Tanović, c'est qu'elles caractérisent toutes deux la narration, la narration comme telle, qu'elle soit l'affaire du réalisateur ou du romancier, ou même, pourrait-on extrapoler, du psychanalyste.

Car Freud ne fait rien d'autre, en réalité, dans ces récits de cures qui constituent la partie la plus connue, mais aussi peut-être la plus divertissante, de son œuvre, que de « combler des trous » (*Lücken*), comme il le dit lui-même. Freud est, en quelque sorte — et de façon admirable —, un *romancier à rebours*.

Si le romancier, dans la pratique qui était celle d'un Goethe, d'un Fontane ou d'un Flaubert, fictionne une vie, un caractère, et assortit ensuite ce caractère de manifestations plus ou moins insolites destinées à produire chez le lecteur le sentiment du réel, Freud en revanche prend son point de départ dans le symptôme réel dont on se plaint en cabinet, et, au fil de la cure, reconstruit, autour de ce symptôme, le caractère et la vie du patient ou de la patiente

qui en est atteint.e. Ce qui ainsi nous est donné à lire dans les *Cinq psychanalyses*, ce sont les récits en bonne et due forme, suscitant un authentique plaisir — pervers ? — de lecture, de la vie de certain.e.s patient.e.s, ou d'épisodes insignes — sur le plan traumatique — de leur vie.

Au point que Freud, dans l'un de ces récits, met en abyme la forme narrative qu'assume, et que doit assumer selon lui, l'écriture psychanalytique : n'est-ce pas en effet à la manière d'un roman policier que se termine « Le cas Dora », où l'on voit le psychanalyste restituer à la patiente la trame, achevée et désormais « sans trous », de sa vie de symptômes, depuis les premières violences infligées par Monsieur K. ?

Tout se passe comme si la forme-récit, aux yeux de Freud, entretenait, cela a souvent été dit, une affinité d'essence ou de nature avec l'appareil psychique. Une suggestion, toutefois, que l'on ne peut pas ne pas être tenté de corréler avec cette autre, qui tient la clé de la barrière entre contenu « latent » et contenu « manifeste » du rêve dans la *Traumdeutung* : si le rêve effectivement rêvé, la « chose en soi » du rêve, est à jamais inaccessible, c'est que, pour Freud, *raconter le rêve* est encore rêver ; n'en pourrait-on pas déduire par interversion que, dans certains cas sinon dans tous, rêver *est* raconter le rêve ?

### **Tolstoï et l'histoire**

Son aversion contre Napoléon et contre la théorie hégélienne des « grands hommes » a engagé Tolstoï à édifier, dans les derniers chapitres de *Guerre et paix*, l'une des théories de la liberté et de la nécessité les plus profondes et les plus neuves de toute l'époque moderne. Ce n'est pas Napoléon qui est vainqueur à Austerlitz, ce n'est pas Koutouzov qui tourne la défaite de Borodino à son avantage ; l'histoire est faite par les grandes masses, par les millions d'hommes qui se trouvent projetés, dans de telles

circonstances, les uns contre les autres : « Les quinze premières années du XIX<sup>e</sup> siècle en Europe offrent le spectacle d'un extraordinaire mouvement de millions d'hommes, qui abandonnent leurs occupations habituelles, se précipitent d'un côté de l'Europe à l'autre, pillent, s'entre-tuent, vainqueurs ou désespérés. [...] Quelle est la cause de ce mouvement ? » (*Guerre et paix*, Pléiade, p. 1070). La Révolution, puis Napoléon ? « L'esprit humain, non seulement se refuse à croire à cette explication, mais encore déclare tout net que ce procédé d'explication est erroné, car le phénomène le plus faible y est pris pour la cause du plus fort. C'est la somme des volontés humaines qui a créé la Révolution et Napoléon ; et c'est elle seule qui, après les avoir endurés, les a anéantis » (*ibid.*). L'historien ne doit se conformer à ce précepte, et « laisser de côté rois, ministres et généraux pour scruter les éléments homogènes, infinitésimaux, qui mènent les masses » (*ibid.*, p. 1071).

Déterminisme, objecteront les uns, fatalisme, niant la possibilité de la résistance individuelle à l'oppression et justifiant tous conformismes et toutes lâchetés ? — Non, car en dépit de ce procédé littéraire, tout empreint de *tragique chrétien*, que Tolstoï et Dostoïevski mettent en œuvre toutes les fois où ils considèrent leurs personnages du point de vue de leur destin une fois achevé, Napoléon et Koutouzov exercent tout de même une *efficace*, à travers ce que Tolstoï nomme leur « pouvoir » (ils donnent, ou, dans le cas de Koutouzov, ils s'abstiennent de donner, un certain nombre d'ordres qui prennent leur place au sein d'une chaîne causale). « Napoléon I<sup>er</sup> ordonne, et ses soldats s'en vont en Russie. Alexandre I<sup>er</sup> ordonne, et les Français se soumettent aux Bourbons. L'expérience nous démontre qu'un événement, quel qu'il soit, est toujours lié à la volonté d'un ou de plusieurs personnages qui l'ont ordonné » (*ibid.*, p. 1578).

Inconséquence, argueront alors les autres, concession frivole à un hasard irrationnel, discrédit jeté par avance, de ce fait, sur toute prétention de l'histoire au titre de science rigoureuse ? — Pas davantage, car l'action de Napoléon ou de Koutouzov, si

effective qu'elle soit, n'a pour mesure qu'une quantité évanescence. Et voilà l'essentiel : la théorie tolstoïenne de l'histoire, que l'on pourrait appeler une « théorie infinitésimale de la liberté » ou, mieux, un « nécessitarisme différentiel », nous enseigne en réalité comment, dans une nature où chacun prend et met en œuvre pour de bon les décisions qui sont les siennes (objets de la « métaphysique »), toutefois les événements de signification historique (objets de l'« histoire ») résultent d'une composition au sein de laquelle chaque décision vient occuper une place, mais une place dont la mesure est « plus petite que toute quantité assignable ». Ce sont les *multiplicités différentielles*, pourrait-on dire, qui font l'histoire, et elles la font dans un environnement de relations — ou mieux : *en tant* qu'environnement de relations — qui ont pour nom, précisément, « pouvoir » (puisque « C'est cette relation entre celui qui ordonne et celui qui exécute qui est précisément ce qu'on appelle le pouvoir », *ibid.*, p. 1582).

Pour réduire encore l'emprise réelle des « grands hommes » sur les événements, Tolstoï propose de remplacer la « cause », où Auguste Comte avait déjà enseigné à voir un vestige de la métaphysique anthropomorphiste, par la « loi », à la fois impersonnelle, et capable d'intégrer, grâce au calcul différentiel, l'action individuelle à la trame historique (quelles que soient les intentions des personnes se mariant dans les pays allemands en 1785, le nombre des mariages cette année-là obéit à de grandes tendances statistiques que les décomptes de 1755, 1765 et 1775 feraient apparaître).

Si bien qu'au bout du compte, ces deux concepts extrêmes, sans doute trop larges, de « liberté » et de « nécessité », ressortissent peut-être à des impressions subjectives, occasionnées selon Tolstoï par le plus ou moins grand *éloignement dans le temps* des événements considérés : ainsi, pour un homme de 1870, la guerre austro-prussienne ou les guerres napoléoniennes semblent encore toutes pleines de causes *libres*, mais les croisades ou les grands mouvements de population des V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles paraissent régis par la *nécessité* (il

en irait ainsi, *a fortiori*, de l'évolution des mondes grec, romain ou perse). « Nécessité » désignerait dès lors ce sentiment tout particulier d'*achèvement immuable* que dégage un monument devant lequel on a toujours passé, un chef d'œuvre de l'art, ou un chapitre d'histoire qui nous a toujours été raconté de la même manière (donc d'une façon erronée, ainsi les « invasions barbares ») ; la « liberté », quant à elle, qualifierait *ce qui peut encore changer*, se transformer, soit que les protagonistes vivent encore (s'il s'agit d'une conjoncture historique), soit que l'idée n'ait pas encore trouvé sa forme définitive (s'il s'agit d'une œuvre d'art), soit enfin que le faite n'ait pas encore été apposé (s'il s'agit d'un monument).

D'où il est permis, bien que ce ne fût pas l'intention première du romancier philosophe, de tirer un éloge de l'inachèvement.

### L' « ABC » des affects musicaux

La grande puissance de la musique sur les affects humains (rapportée, par exemple, à celle de la peinture, de la sculpture, de la littérature même, et en dépit de tous les contre-exemples qu'on pourra bien faire valoir) est à la fois réjouissante et effroyable. L'effroi culmine assurément dans le souvenir du rôle joué à Nuremberg par la musique wagnérienne. Mais point n'est besoin de monter jusqu'à ces extrêmes : il n'est que de constater comment, dans le développement psychique de nombreux adolescents, la musique, en suggérant vêtements, amitiés, modes de vie et aspirations existentielles, fournit les pôles identificatoires requis, dans l'Occident industrialisé, par cette époque de l'existence.

C'est un fantasme ancien, et proprement fascinant — suscitant à la fois le désir et la crainte —, que d'établir un « ABC des affects musicaux », comme Fichte rêvait, dans les *Discours à la nation allemande* (contexte évidemment afférent au présent propos), d'arrêter, avec Pestalozzi, un « ABC des sensations ». Quelle mélodie, quel rythme, quels timbres instrumentaux, quels accords,

ou, de manière plus pertinente, quels *enchaînements d'accords* — car rien n'est, en musique occidentale depuis la fin du Moyen âge, affectivement plus puissant qu'un enchaînement d'accords —, sont propres à éveiller, chez celles et ceux qui sont accessibles au sentiment musical (tou.te.s ne l'étant pas), telles ou telles émotions, dispositions d'humeur, résolutions ? Le philosophe Bernard Sève, dans *L'altération musicale* (2002), retrace le grand effort théorique et poïétique qui, sous le nom de « théorie des *affetti* », fut consenti par les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (transposant, à l'écart de la musique modale grecque, un vieux projet platonicien) pour répondre à cette question : Mattheson, Rousseau, Mersenne, Rameau, Couperin, etc. Il ne s'agit pas seulement, tant s'en faut, de musique « à programme » — quel instrument, quelle mélodie, peut le mieux *imiter* le chant du rossignol ou le murmure de la rivière, se demandera Beethoven dans la *Symphonie pastorale* ? — ; car on vise bien à mettre au jour une série de correspondances *naturelles* entre tel ou tel phénomène sonore, et telle ou telle passion humaine, correspondances sur lesquelles pourrait dès lors jouer, voire intervenir, le compositeur-rhéteur. Quiconque d'ailleurs fut initié à l'harmonie peut faire, dans un état de demi-sommeil, cette expérience, à l'audition d'une pièce déjà connue ou même nouvelle : un choix de timbres, la répétition de tel motif rythmique ou une cadence sur la dominante — mais surtout, faut-il y insister, un enchaînement d'accords caractéristique et reconnaissable, tel par exemple que la consécution entre l'accord de septième de dominante et l'accord mineur construit sur la sensible —, revêt sur le sujet une signification déterminée, indubitable, au point qu'il se demande comment il put jusqu'alors la méconnaître. Signification qui, comme tout songe, s'estompe au cours du réveil, mais qu'il est loisible, pour quiconque est curieux de ces phénomènes, de consigner sur un carnet — une contribution individuelle à l'« ABC des affects musicaux ».

Mais de quel pouvoir exorbitant le compositeur-rhéteur ne serait-il pas investi, si un tel projet venait un jour à se parachever

scientifiquement ! De quel contrôle des âmes, similaire et complémentaire de celui exercé par les thymo-régulateurs et les anxiolytiques (tout aussi bénéfique et tout aussi effroyable, tout aussi fascinant, et pour les mêmes raisons), les humains de l'Occident industrialisé ne devraient-ils pas se garder !

À ce qu'on sait de lui, Spinoza n'était guère sensible à la musique (voir, dans l'*Éthique*, la préface de la quatrième partie). Il est pourtant permis de voir une confirmation éclatante de sa grande thèse sur les affects — il n'existe que deux types de désir, la joie et la tristesse — dans le fait qu'il n'existe que deux régimes du propos musical, le mode majeur et le mode mineur (relativement aptes, mais pourquoi ?, à exprimer la joie et la tristesse). — À moins que Spinoza n'ait transposé sur le plan affectologique, en codifiant l'opposition entre joie et tristesse, un courant irrésistible de l'évolution musicale, tendant, après l'extinction des musiques modales grecque et monachale-conventuelle, à une dualisation des significations sonores (la validation d'une telle hypothèse exigerait une prise en compte des affectologies cartésienne, et déjà stoïcienne, qui partageaient le champ affectif selon un principe hédonique). Toujours est-il que la musique savante occidentale (du moins jusqu'à l'abandon schönbergien de la tonalité vers 1910), et les nombreuses musiques populaires qui lui sont apparentées (la pop, le rock, le punk, la *house music*, à l'exception du blues et du jazz post-coltraniens), reposent, avec l'opposition majeur-mineur, sur une dichotomie musicale-affective qui fait mystère — qui a rang de *factum sensibilitatis*, de fait (historiquement et géographiquement advenu) de la sensibilité —, dichotomie dont seuls Spinoza et certains de ses émules, en l'inscrivant au fronton de la théorie des affects, ont su prendre la mesure.

Un autre fait de la sensibilité musicale (historiquement et géographiquement advenu) est la prépondérance, aussi bien comme opérateur affectif privilégié que comme principe d'organisation du propos musical, de la cadence parfaite, ou, tout au moins, de l'enchaînement systématisé (admettant parfois des retards

aménagés) entre les accords de septième de dominante (ou simplement de dominante) et les accords parfaits (majeurs ou mineurs, éventuellement enrichis). Pourquoi un tel privilège, d'ailleurs non exempt de contestations (la cadence plagale, par exemple, ayant subsisté longtemps après le Moyen âge, jusqu'aujourd'hui), pour cette séquence dans la musique occidentale moderne ?

Lorsqu'on invoque un élément acoustique objectif (comme la distribution en hertz des harmoniques naturels), on a encore en charge d'expliquer *pourquoi* l'oreille moderne occidentale se sent plus à son aise quand la superposition d'ondulations élémentaires est calculable en fractions simples, mal à son aise quand elle se résout en fractions compliquées. Comment, autrement dit, l'oreille occidentale moderne *en est-elle venue* à se sentir « tendue », ou « en attente », quand elle perçoit l'accord de septième de dominante, et « détendue », « satisfaite », « apaisée », « reposée » (au sens où le repos succède au mouvement), quand vient l'accord parfait ?

Face à de telles questions, seule une philosophie des affects est de nature à proposer, sinon une réponse, du moins une conjecture. C'est Schopenhauer qui a pris ces questions le plus au sérieux, au point qu'il les a placées, de son propre aveu, au centre même de sa pensée. Car si la satisfaction affective à l'accord parfait, si le malaise affectif à l'accord de septième, semblent un *fait*, c'est-à-dire un mystère, c'est peut-être qu'il n'y a rien à chercher au-delà ou en deçà, qu'il n'y a rien ici à expliquer, et que le monde lui-même, dans son ensemble, se résume à tensions et détentes, satisfactions (courtes) et malaises, dont la musique, seule parmi tous les arts et toutes les pratiques humaines, dévoilerait le spectacle tragique. Une fois tirée cette conséquence, la plus décisive selon Schopenhauer — la musique révèle l'essence du monde —, il reste, selon lui, à franchir un dernier pas, et à proclamer que le monde est « Volonté ». Qu'est-ce en effet qui s'avère susceptible de tensions et de détentes, d'appétits et de satisfactions, sinon une volonté — et cela seul ?

À cette « Volonté » d'ailleurs, une signification profondément sexuelle est aussitôt attribuée : la tension et la détente, le désir et la brève plénitude qu'apporte son accomplissement, sont pour Schopenhauer les modalités cardinales d'une pulsion sexuelle qui aspire à se perpétuer pour elle-même, et seulement pour elle-même, c'est-à-dire : indépendamment même de ses productions contingentes — les êtres, ce que nous sommes.

Musique et sexualité : ne concevons-nous pas, avec la nouvelle question de Schopenhauer, le plaisir musical (peut-être même tout plaisir) sur le modèle du plaisir sexuel ? Le chorus de jazz ou de rock ne continue-t-il pas, immuablement (puisqu'on l'enseigne ainsi dans les écoles), à adopter un cours qui est en réalité celui de la tumescence et de la détumescence (montée, climax, descente) ?

Pour dissiper toute équivoque, il ne s'agit en aucun cas, ici, de prêcher une « déssexualisation » de l'acte musical : car il n'est pas exclu que tout plaisir soit effectivement de nature sexuelle. Mais précisément : combien multiple n'est-elle pas la sexualité, au-delà du schéma simple (appliqué par Schopenhauer) de la tension et de la détente ? L'alternance de la tumescence et de la détumescence est-elle vraiment la seule pulsation temporelle de la sexualité ? Qu'en est-il des modifications nombreuses qui peuvent affecter, soit dans la durée, soit dans le nombre, chacune des phases évoquées ? Ce sont là des questions de théorie sexuelle, qui pourraient profiter à la philosophie et à la psychanalyse ; mais qui pourraient profiter, peut-être plus tôt encore, à la théorie et à la pratique musicales.

### **« One chance / chants out between two worlds »**

Les fans de *Twin Peaks* disputent eux-mêmes de la façon d'orthographier ce vers déclamé à plusieurs reprises par MIKE / Philip Gerard / « *The one-armed man* ». Si quelqu'un « récite une formule magique entre deux mondes », alors cette personne, selon

toute vraisemblance, est BOB, l'esprit maléfique de la série (dualisme invétéré de Lynch), toujours en quête de nouveaux hôtes, BOB qui, par la formule « *Fire walk with me* » (« Que le feu soit avec moi »), invoque, avant de perpétrer un crime, les puissances mauvaises du monde onirique (monde dans lequel de lointaines mélodies de saxophone be-bop semblent s'échapper d'un bois de sycomores et d'une étrange salle vide aux rideaux rouges).

De la même façon, Schopenhauer, au moment où il veut pousser son investigation au-dessous du monde de la représentation, celui qu'encadrent l'espace, le temps et la causalité, pour regagner celui de la « chose en soi », où ils n'ont plus cours (car en effet où se trouve la Red Room ? « *Is it future, or is it past?* » Et quant à la causalité...), se met en peine d'une porte extra-phénoménale, et du « *Sésame !* » capable de l'ouvrir. Ce « *Sésame !* », il pense le trouver dans le mot « volonté » (et dans le *mot* lui-même : *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 18, p. 141, trad. Burdeau). Quand puis-je, demande-t-il, être certain que j'aurai voulu un objet, et que je ne l'aurai pas simplement désiré ou souhaité ? C'est seulement lorsque j'aurai mis mon corps en branle, que je l'aurai mû, pour atteindre l'objet. *Vouloir* est ainsi la seule opération où prennent part, immédiatement et sans séparation, du représenté (le corps), et un irréprésentable pourtant intuitionné (l'acte de vouloir).

Lorsque Bergson, dans *Matière et mémoire*, s'attache à définir la matière comme perception, il doit cependant distinguer entre la perception « consciente » (ma chambre, la rue, la ville où elle se trouve) et la perception « inconsciente » (tout le reste du monde, celui qui enveloppe le champ actuel de ma perception consciente). Il trouve le principe de cette distinction dans les pouvoirs effectifs de mon organisme, qui laisse luire ces quelques arêtes du réel sur lesquelles je puis agir, et éteint, étouffe, prive de saveur, d'odeur et de contact, l'immense région sur laquelle je suis sans prise. Mais une action, si élémentaire soit-elle, prend du *temps* : et si le monde perceptif, selon Bergson, se redessine à chaque moment de notre

existence, ce moment lui-même n'est pas tout à fait dépourvu d'épaisseur, il n'est pas un « instant », il est déjà *vivant*, c'est un *délai* pour notre intervention. On a cette fois l'« occasion » (« *one chance out* ») d'un passage entre deux mondes, celui de la perception chosique, universelle et endormie, et celui, beaucoup plus restreint mais aussi plus riche et « *pittoresque* », de la perception consciente. La voie de passage entre deux mondes (du jour vers la nuit chez Lynch et Schopenhauer, de la nuit vers le jour chez Bergson, trois penseurs chez qui pourtant la « nuit » est davantage réelle) cesse alors d'être spatiale, elle n'est plus porte ou percée, elle devient temporelle.

Et voilà pourquoi, chez Lynch, c'est également à une *occasion* bien précise, sous certaines conditions astronomiques bien déterminées, que, tous les vingt-cinq ans, la porte s'ouvre à nouveau, celle qui sépare le monde phénoménal-diurne des humains de la « Black Lodge », monde onirique-nocturne. « *One chance out between two worlds* ».

### **Le temps des mondes possibles**

L'idée de « mondes possibles » suppose le temps, et par là même, le monde réel. L'horloge a déjà démarré. Car en l'absence du temps, il serait impossible, même à Dieu, de passer en revue les mondes possibles, et donc de constater qu'ils sont seulement plusieurs.

Dans l'épisode « Monday », de la sixième saison d'*X-Files* (6:14), Pam ne revit indéfiniment le même « lundi » que parce qu'elle noue, en les vivant successivement, chacun de ces « lundis » les uns aux autres, lundis qui contiennent tous une petite différence autorisant à espérer, « cette fois enfin », une issue heureuse ; et si Mulder réussit, en fin d'épisode, à transformer la conclusion catastrophique habituelle (conclusion « infernale », selon les mots de Pam) en un dénouement supportable, c'est qu'il parvient, à la faveur

de réminiscences vécues sur le mode (narrativement peu justifiable) du « déjà-vu », par pénétrer à l'intérieur de cette temporalité résolument unique qui correspond à la conscience de Pam.

Dans *Black Mirror*, l'épisode interactif intitulé « *Bandersnatch* » (diffusé sous forme de film) nous invite à parcourir nous-mêmes, au gré de nos propres décisions appliquées sur l'écran (devenu console de jeux), une arborescence d'histoires possibles où se démènent les personnages. Le fait narratif le plus important (transversal à toutes les branches de l'arbre) a lieu lorsque Stefan, le principal protagoniste (atteint de troubles paranoïaques remplissant la même fonction scénaristique que les réminiscences de Mulder), découvre qu'il est « manipulé » — par une entité qui n'est autre, on l'aura compris, que le spectateur. Celui-ci, par la succession de ses propres choix, donne vie à une gamme de possibilités qui, sans cela, ne seraient plus les « possibilités » diverses d'un même film, mais plusieurs films en mal de projection, une simple vidéothèque bien rangée. Jusqu'à ce que le spectateur soupçonne, nouveau renversement, que ses propres résolutions, tout au long d'un épisode qui ne saurait avoir de « fin » à proprement parler, furent à leur tour inspirées, comme soufflées, par des scénaristes dont l'intervention même, constitutive de l'*existence* du film, suffit à attester que des « possibles » ne trouvent jamais de lieux simultanés, mais toujours successifs. Le Dieu de Leibniz existe dans le temps, donc dans le monde, donc ne crée par le monde.

On en conçoit une suspicion envers un certain type de raisonnement suivi parfois par les cosmologistes contemporains (et avant eux, par les théologiens classiques). Ce raisonnement consiste à dire : Parmi tous les univers possibles, un univers où étaient réunies toutes les conditions pour que la vie, ou la conscience, ou l'être humain, advienne (conditions extrêmement nombreuses et extrêmement exigeantes), cet univers était extraordinairement peu probable. *Donc*, etc. — Pourquoi ne pas dire, tout simplement, que ce monde existe, et que s'il n'existait pas, il n'y aurait pas non plus — et pour cause — de « mondes possibles » ?

## Sur la pulsion à photographier. Et sur les musées de peinture

La diffusion des smartphones, et de leurs appareils photo et vidéo intégrés très performants, a aiguisé le goût de photographier et de filmer. À la question de savoir pourquoi il en va ainsi, la réponse n'est pas nécessairement évidente. La constitution de répertoires de souvenirs visuels, occasions de remémorations affectives, sonores, olfactives, etc., offre sans doute une explication trop partielle. Car peu d'entre nous consultent ensuite, et moins encore font consulter, ce type de répertoires trop rapidement pléthoriques. Certainement une aspiration plus profonde, d'ordre « pulsionnel », est-elle à retrouver derrière de tels usages : sur cette aspiration comptent ceux qui conçoivent ces appareils, et les commercialisent. Une sorte de pulsion phagique, à avaler, à s'appropriier les objets par ingestion, par assimilation, est peut-être en cause ici, pulsion qui s'avérera d'autant plus pressante que, dans notre esprit, les objets en question seront bientôt voués à se dérober (comme il arrive lorsque nous visitons une contrée reculée ou un pays lointain).

Et si c'était même tout l'inverse ? Parler ici de « pulsion phagique », c'est faire de la captation photographique (ou vidéographique) un prolongement de la perception. Et si l'on devait y voir, au rebours, un substitut à la perception, ou, mieux encore, une anti-perception, un moyen réactif, « ab-réactif » comme dirait la psychanalyse, pour se dispenser de percevoir ? Nous photographions, parfois, pour ne pas avoir à regarder. On voit souvent des visiteur.e.s de la galerie italienne du Louvre, rassasiés par la proximité trop grande des toiles aux provenances trop diverses qui s'y trouvent rassemblées — quelques pas seulement séparent Ghirlandaio et Rosso Fiorentino, Raphaël et le Caravage : combien plus agréable à cet égard est la Galleria degli Uffizi —, se résoudre, quelle que soit leur bonne volonté et quelle que soit leur connaissance des diverses écoles de peinture, à *photographier* ce qu'ils n'ont plus l'endurance de considérer séparément. Voulant peut-être

se mettre en règle avec les conseils, suggestions et injonctions qu'on n'aura pas manqué de leur prodiguer, ils — photographient.

Trois recettes pour visiter un musée (que l'on mettra à l'épreuve avec profit, par exemple, à Milan, dans la Pinacoteca di Brera) : en faire d'abord le tour (non sans en avertir les gardien.ne.s de salle !) ; s'autoriser, se contraindre au besoin, à *contourner quelques incontournables* ; et ne jamais s'attarder plus d'une heure, deux heures au maximum. D'où une quatrième règle, facultative celle-ci, car très difficile d'application : on commencera toujours par la deuxième visite.

### Sur (et contre) le « génie »

Si, pour expliquer les profonds bouleversements survenant à espace régulier dans les arts, dans le savoir ou dans la politique, on devait prendre au sérieux la notion de « génie » — mais ce n'est pas le cas : il faut rappeler les origines théologiques de cette notion, l'obstacle qu'elle oppose à l'éducation des aptitudes, le prétexte qu'elle fournit pour rééditer des salauds (Céline), et le contexte de sa naissance, la Révolution industrielle, où l'on avait tout intérêt à persuader aux individus qu'ils travaillaient, non pas pour obtenir une rémunération, mais par goût et comme par vocation —, si donc vraiment on devait faire cas de cette notion, alors il faudrait commencer par observer que le « génie » apparaît dans l'histoire, non pas sous forme d'individus, mais bien sous forme de *paires*, de *couples* ou de *doublets*, sous forme « janusséenne » si l'on peut dire ; et là où l'on voit « compétition », « émulation », parfois « rivalité » ou « haine » entre deux entités qu'on aimerait mieux pouvoir considérer séparément, s'atteste en réalité le phénomène complet, qui seul mériterait l'attention : Bernin-Borromini, Raphaël-Michel-Ange, Rembrandt-Rubens, Leibniz-Newton, Racine-Corneille, César-Pompée, Tolstoï-Dostoïevski, etc. Voilà pourquoi l'alternative habituelle (« Êtes-vous plutôt Beatles ou Rolling Stones ? »), comme

on demande : « Gibson ou Fender ? », « Bordeaux ou Bourgogne ? ») est, tout à la fois, clairvoyante et inexacte : clairvoyante, parce qu'elle devine, à sa manière, le phénomène réel ; mais inexacte, parce qu'elle convertit en dilemme ce qui, en fait, est relation de dépendance réciproque entre deux parties qu'on ne saurait appeler « distinctes » que par abstraction. Quand la nature veut faire la vision en relief, elle crée deux yeux, qui certes se contredisent en quelque façon — ainsi que nous l'explique Simondon corrigeant la dialectique en « disparation » —, mais qui, s'ils ne se « contredisaient » pas, ne produiraient aucun relief. L'histoire de la peinture vénitienne au XVI<sup>e</sup> siècle ne raconte pas l'affrontement entre les « disciples de Mantegna » et les « sectateurs de Giovanni Bellini », mais bien les *suites* d'un indécomposable événement *Mantegna-Bellini*, conjugué à d'autres événements similaires survenus depuis, tels que l'événement (triple cette fois) Tintoret-Titian-Véronèse, lui-même relié en amont à l'événement Giorgione — si étrangement isolé quant à lui.

### III. Sur les philosophes et la philosophie

#### Les pulsions à philosopher

Une des raisons pour lesquelles il est si difficile de définir la philosophie, c'est que tou.te.s les philosophes n'entendent pas, loin s'en faut, la même chose sous ce vocable. Chaque philosophe se fait sa propre conception de la philosophie, de sorte que, tirant profit du paradoxe, on pourrait oser la proposition selon laquelle *une certaine inquiétude personnelle* à l'endroit de la philosophie constitue, et constitue seule, le trait commun à tou.te.s les philosophes ; avant de reconnaître cette audacieuse proposition à son tour pour erronée, attendu qu'on trouve de la philosophie chez des écrivain.e.s, des artistes, des scientifiques, enfin peut-être chez tout.e.s celles et ceux qui, sans s'occuper de philosophie, pensent la situation du monde.

Un renversement de perspective, suggéré par ces constats, serait donc à essayer : il consisterait à qualifier la philosophie, non pas par ce qu'elle est, c'est-à-dire par un certain exercice conjoint de la pensée et du corps accompagné de résultats efficaces dans le monde, mais par les inclinations, penchants, tendances ou désirs, pulsions, impulsions, qui conduisent à la pratiquer. Or, de ce point de vue, c'est incontestablement la diversité qui l'emporte. Mais ce qui devrait étonner, ce n'est pas cette diversité, qui est le fait aussi de l'art, de la littérature ou des sciences. C'est que la philosophie ait tant de peine à s'en accommoder, alors que l'art se satisfait très bien, et depuis très longtemps, de la sienne propre.

Certains demandent à la philosophie d'être un *savoir* (Hegel, Bergson), concurrent ou allié de la science ; d'autres aiment à dissiper des brumes, et à *comprendre* (Spinoza) ; d'autres encore exigent d'un.e apprenti.e philosophe qu'il sache poser un *problème* (et

par là, qu'il développe plutôt un goût de *ne pas comprendre*), au rebours du sens usuel de ce dernier mot — qui désigne généralement un *impedimentum*, un poids à déposer. Plusieurs (Descartes, Husserl, certains logiciens contemporains) considèrent comme possible et souhaitable de conformer la philosophie au modèle scientifique de la *déduction rigoureuse*, voire d'y chercher une manière de déduction *plus rigoureuse encore* que celle prévalant dans les sciences. Puis il y a ceux qui attendent de la philosophie qu'elle les *surprenne*, qu'elle les *étonne*, quoique en un sens bien différent de celui qu'avaient institué Platon et Aristote : la destination de la philosophie est alors de faire considérer le monde différemment, d'une façon nouvelle et inattendue. Zarathoustra, le personnage de Nietzsche, se présente pour sa part comme un « déchiffreur d'énigmes ». D'autres enfin peuvent goûter une jouissance ou une satisfaction d'artiste, à parcourir ou à assembler par eux-mêmes un *système* philosophique équilibré, ou au contraire une série de pensées à l'intelligent désordre. Ces diverses aspirations entrent fréquemment en conflit les unes avec les autres : et c'est d'une façon similaire que certain.e.s, prisant par-dessus tout l'intelligibilité, commencent par lire le résumé d'un roman de Dostoïevski ou le synopsis d'un épisode de la série *Westworld*, et que d'autres, optant, au risque de la confusion première, pour le suspense et les surprises, se garent des « *spoilers* » avec la plus grande vigilance.

De là différentes *pratiques* de la philosophie, dont aucune ne saurait être déclarée — par quelle instance ? — illégitime : la philosophie comme savoir, la philosophie comme conceptualisation (si « concevoir » est l'œuvre de l'entendement, faculté de comprendre, si le « concept », *Begriff*), a pour fonction de *begreifen*, *comprendre*), la philosophie comme position de problèmes, la philosophie comme science rigoureuse, la philosophie comme vision originale du monde, la philosophie comme totalité ordonnée ou souvenir du chaos.

De ces pratiques de la philosophie doivent encore être distinguées les thèses sur la nature de la *pensée* que l'on trouve en

bonne et due forme, pourvu qu'on sache où regarder, chez certain.e.s philosophes. Ainsi s'aperçoit-on, grâce à un examen approfondi, que penser signifie fondamentalement *vouloir* chez Descartes, *analyser* chez Leibniz, et produire-désirer chez Spinoza (celui même qui, conjointement, souhaite avant tout *comprendre*).

Mais savoir, comprendre, douter, déduire, inventer, construire, ce sont là des intentions que les penseur.e.s avouent volontiers ; n'existe-t-il pas, à l'œuvre derrière l'activité et la passion philosophiques, un troisième type d'exigences, cette fois plus souterraines, aimant à se dissimuler, que seule un.e *psychologue de la philosophie* serait donc à même de mettre au jour ? La nature de la chose impose aux hypothèses qui suivent la forme interrogative. Mais n'a-t-on pas envisagé, par exemple, que le penchant cartésien pour la certitude traduise, à sa manière, une crainte d'être trompé ? N'a-t-on pas observé que le plaisir de la construction systématique accompagne souvent un besoin anxieux de « ranger le réel », de le mettre en ordre ? Ou de le simplifier, pour le confier plus sûrement à la mémoire ? Est-il défendu d'entrevoir, derrière la joie de comprendre, tantôt une volupté de la puissance conquise, tantôt un plaisir, très retors, à mettre un coup d'arrêt à la pensée — comme si penser voulait *ne plus* penser, ne plus *avoir à* penser ? Partir en quête d'un « principe » ou d'un « fondement » déductif de toutes choses, n'est-ce pas mettre en cause leur légitimité, et, en quelque façon, « demander ses papiers au réel » ?

Une succession de rencontres, de conjonctures, de circonstances, l'apparition ou la disparition de goûts, conditionnent enfin un intérêt initial pour la philosophie. Mais ces facteurs, si le philosophe admet volontiers leur incidence (fût-elle anecdotique) dans son parcours biographique, il est plus récalcitrant, parfois nettement hostile, à les reconnaître comme des ressorts encore actifs dans son exercice de la pensée. Tel.le sera mené.e à la philosophie par goût des idées générales (celles qui garantissent la plus grande maîtrise sur le réel), tel.le autre par le prestige social conféré par le maniement de mots compliqués, un.e troisième par un plaisir de la

transgression ou quelque vindicte familiale, tel.le autre encore par une passion (bien éloignée de la philosophie ?) pour la science-fiction et pour l'ésotérisme, ou à l'inverse pour l'astronomie, les sciences mathématiques et la musique (ce *quadrivium* platonicien, sur lequel s'élançait l'âme une première fois *étonnée* par le réel) ; tel.le autre enfin veut intégrer, lui aussi, l'auguste société de ceux qui, ayant rompu tout commerce avec les profanes, laissent tomber avec désinvolture des apophtegmes paradoxaux sur leurs contemporains désarmés. Et pourtant, la philosophie ne s'intéresse-t-elle pas, prioritairement, aux situations singulières ? Ne honnit-elle pas le vocabulaire technique ? Son modèle est-il impérativement mathématique, le philosophe renâcle-t-il donc à retourner dans la caverne ? C'est bien sûr le contraire qui est vrai ! Mais toutes ces dernières inclinations font *aussi* l'aspiration à la philosophie, et il serait pareillement déplacé de demander à un.e philosophe d'y reconduire l'ensemble de sa pensée, que de nier leur pouvoir initiateur à l'origine de celle-ci.

### **Sur la définition de la philosophie, tout de même**

Faut-il pour autant interrompre tout effort pour définir la philosophie ? La possibilité qu'ils soient condamnés à l'avance, les rend-ils vains ? Gageons d'une part que, si les penseur.e.s étaient parvenu.e.s à s'entendre une bonne fois sur la définition de la philosophie, alors — conséquence valant à vrai dire de peu d'autres savoirs — la plupart des questions qu'elle pose seraient déjà résolues.

Sans doute peut-on faire fonds sur l'existence de *questions* propres à la philosophie. Qu'il existe de telles questions (non exemptes d'ailleurs de renouvellements constants), c'est à vrai dire ce qu'on perçoit, bien au-delà du champ des spécialistes de la philosophie, face à des énoncés tels que « le temps n'existe pas », « la mort est une partie de la vie », « l'homme n'est pas libre », ou encore

« il revient à chacun de déterminer le sens de son existence ». Une formulation inadéquate par son contenu, mais juste par le point touché, consiste à dire que philosopher, c'est « se poser des questions qu'on ne se pose pas tous les jours ». Car il faut une rencontre, une circonstance, une conjoncture, plaçant en affinité ou en conflit des aspirations humaines diverses, pour que seulement l'on philosophe.

Mais le « philosophique », c'est aussi, les historien.ne.s le savent, une certaine *dimension* des grandes questions morales et politiques qui se sont posées à l'humanité au cours de son évolution : l'abolition de la peine de mort depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, la séparation des Églises et des États depuis le XIX<sup>e</sup>, engagèrent à chaque fois des « convictions philosophiques », par quoi il faut entendre exactement des *conceptions personnelles du monde dans son ensemble*.

Voilà pourquoi, tout bien considéré, il serait malavisé de renoncer, sinon à définir, du moins à caractériser, la philosophie, et, au motif certes valable qu'elle est *aussi* une réflexion vouée à s'exercer sur toute matière, de l'écarter de ce *domaine* d'investigation qu'elle a en partage de nos jours.

### **Apprendre le monde**

Rares sont les pays où la philosophie n'est pas interdite, plus rares encore sont ceux où son enseignement est institutionnellement organisé. Mais lorsque c'est le cas, il n'est pas indifférent, pour qui l'envisage d'un point de vue pulsionnel et affectif, qu'elle fasse l'objet d'une rencontre à *vingt ans*.

L'adolescent.e qui, de longtemps déjà, aspirait à cette étude parce qu'elle ou il y pressentait le point focal de ses goûts les plus prononcés (un goût pour la littérature, ou pour les longues conversations amicales ou pour les sciences), attend de la philosophie, non pas tout à fait qu'elle lui permette de *comprendre*,

non pas tout à fait qu'elle lui permette de *savoir*, mais, un peu à mi-chemin, qu'elle lui permette d'*apprendre*. Et d'apprendre *le monde*, c'est-à-dire *tout* le monde (un peu de linguistique, un peu d'histoire ancienne, un peu d'anthropologie, etc.).

Saurai-je, grâce à cette étude, m'élancer dans le monde, y demeurer quelqu'un de bien, et y passer ma vie agréablement ? « *Bene agere et laetari* », disait en effet Spinoza : deux buts que les humains me semblent poursuivre avec une ardeur particulière. Saurai-je les viser conjointement ? Ne délaisser le second qu'aussi peu que possible, et le premier jamais ?

Si l'étude de la philosophie n'est pas un viatique pour la mort ou pour l'éternité, c'est assurément un viatique pour la vie.

### **Sur la séduction des philosophes**

Pourquoi s'attache-t-on à tel.le philosophe en particulier, plutôt qu'à tel.le autre ? Cette question, qui est lourde d'enjeux professionnels et même existentiels dans des pays où, comme en France, être « chercheur.e » en philosophie signifie principalement être « interprète » d'un.e ou plusieurs auteur.e.s, est à la fois l'une des plus vaines (il est douteux qu'elle puisse recevoir aucune réponse définitive) et des plus nécessaires qui soient (car c'est par de très nombreux fils, souvent très solidement tissés, que tiennent ensemble la pensée d'un individu aujourd'hui adonné à la philosophie, et celle d'un.e auteur.e du passé, récent ou ancien).

Il faut commencer par écarter, comme rarement vérifiée, l'hypothèse selon laquelle on élit un.e auteur.e en raison de ses *thèses* ; car dans la plupart des cas, les thèses effectivement soutenues par un.e philosophe ne sont découvertes du lecteur.e que sur le tard — les thèses d'un.e philosophe tenant moins dans des énoncés situables et restituables, que dans des rapprochements, effectués sous la responsabilité du lecteur.e même, entre divers départements de sa pensée.

La prédilection pour un.e auteur.e se décide, en général, très peu de temps après les premières lectures philosophiques, à une époque où la personnalité du ou de la philosophe en devenir est encore appelée à se transformer en profondeur ; et c'est pourquoi l'adoption initiale d'une doctrine pour sa doctrine favorite fait chez lui, d'une manière non exceptionnelle, l'objet d'un repentir. La doctrine avouée devient parfois fardeau à porter, costume mal seyant ou démodé, davantage qu'objet d'une adhésion intellectuelle complète et renouvelée.

Il est enfin à considérer que les jeunes philosophes départageant les auteur.e.s selon leur rentabilité académique présumée représentent, fort heureusement, une toute petite minorité.

Il existe en revanche, si l'on quitte un instant le point de vue de la lecture pour adopter celui de l'écriture, une *séduction* propre à chaque philosophe, et c'est cette séduction que, les années aidant, le ou la philosophe, faisant appel à ses souvenirs (en tenant compte des distorsions rétrospectives), peut s'atteler à décrire.

La séduction propre à Nietzsche — Nietzsche, le penseur le plus *séducteur* de l'Occident — réside, d'abord, dans les étroits *apparentements* qu'il nous suggère entre des philosophes très éloignés par leur vocabulaire, leurs époques et leurs préoccupations (Socrate, Platon, Kant, Schopenhauer par exemple). Jusque-là, cette séduction ne peut atteindre que des lecteur.e.s possédant déjà des rudiments d'histoire de la philosophie. Mais elle consiste aussi à amplifier ces apparentements en vastes *courants souterrains*, en vastes *lames de fond*, parcourant l'histoire de la morale, de la religion, de la science, des arts, bref de la *culture* (une culture dont la durée, pour Nietzsche, se mesure, vers le passé comme vers l'avenir, en dizaines des milliers d'années), et à les faire pressentir à nos sens médusés : ainsi de ce « christianisme » aux contours si déroutants pour un historien des religions, dont Nietzsche fait, dans la préface de *Par-delà bien et mal*, un « platonisme pour le peuple », ou de ces « idéaux ascétiques » traversant les siècles et les civilisations, dont le troisième

traité *Sur la généalogie de la morale* suspecte la signification dans une « volonté de néant » affectant l'humanité.

Bien différente est la séduction de Hegel. Il nous en impose dans un premier temps, et malgré les difficultés de son idiome (chargé de références à l'histoire de la langue allemande et de la philosophie), par son ambition grandiose de fixer un sens philosophique, c'est-à-dire rationnel quoique d'abord inapparent, aux principaux événements, aux principales figures et aux principales réalisations de l'histoire des hommes, antique et moderne (la sculpture grecque, l'État despotique oriental, l'architecture égyptienne, les religions de la Perse, la peinture italienne, la Révolution française, les dernières découvertes en physique et en chimie, la poésie romantique, le droit de propriété, etc.). Aucun philosophe, pourtant, n'a poussé si loin que lui le refus de voir la pensée abdiquer, capituler, s'incliner devant quelque principe, fût-il le plus « rationnel » aux yeux de ses prédécesseurs. Qu'on relise la critique de l'immédiat dans la *Doctrine de l'essence* : il n'y a selon Hegel ni fait, ni donnée, ni point de départ absolu pour la pensée. Et c'est pourquoi il convient de justifier, c'est-à-dire, désormais, d'*engendrer* par le raisonnement, le principe de contradiction lui-même — suprême scandale pour la philosophie. Or par là, Hegel satisfait en réalité à l'une des exigences les plus naturelles, mais aussi les plus élevées, de la pensée en tant que telle, qui est de *rendre compte* librement de chacun de ses contenus, et de ne se les (s'en) laisser imposer par rien, ni par personne.

Bergson exerce une séduction d'une autre sorte encore. De son intensité, des lecteurs éminents se sont eux-mêmes étonnés, ainsi William James, qui n'hésitait pas à écrire : « mon cher Bergson, vous êtes un magicien ! » (lettre du 13 juin 1907), se souvenant peut-être du Socrate du *Charmide* (155 b-158 e). Si Bergson séduit, ce n'est pas seulement par son écriture élégante, volontiers imagée, au charme si désuet, si « Belle époque » ; c'est aussi parce que cette écriture, dans sa retenue même, porte au grand jour ce que nous éprouvions confusément, sans parvenir à l'exprimer (et en ce sens, on a eu

raison de le comparer souvent avec Proust). Mais plus encore, Bergson apparaît invinciblement à ses lecteur.e.s comme, pourrait-on dire, un philosophe qui *a raison*. Que faut-il entendre par là ? La philosophie est-elle (seulement) affaire de raisons ? Peut-on avoir en philosophie, comme dans la vie courante, « raison » ou « tort » ? Bergson l'admettait en effet jusqu'à un certain point. Mais il faut voir là, aussi, le résultat d'un procédé d'exposition particulier, visant à produire chez le lecteur une disposition d'esprit spécifique. C'est que Bergson, comme ce sera le cas après lui de Merleau-Ponty, maîtrisait à la perfection la dialectique « à la française », qui pourrait être décrite de la façon suivante : le philosophe restitue deux explications concurrentes d'un même phénomène (la perception consciente, le sentiment de l'effort, le déjà-vu), il leur découvre un présupposé erroné commun (un « vice commun »), et il les remplace par un appel à l'expérience, qui avait été le plus souvent recouverte de constructions théoriques factices déposées là par la perception, l'action et la nécessité vitale. Il en résulte cet affect bien connu des lecteurs et des lectrices de Bergson et de Merleau-Ponty, affect puissant et stimulant, que l'on pourrait caractériser comme la joie de retrouver subitement une évidence oubliée.

La séduction de Spinoza, enfin, offre la double particularité de toucher bien au-delà du cercle des philosophes (scientifiques, écrivain.e.s, amateur.e.s d'art, tous les publics y sont sensibles), et de n'en avoir jamais fini, pour ainsi dire, de s'exercer. Celle ou celui qui lit pour la première fois *l'Éthique*, *a fortiori* qui l'enseigne pour la première fois (et les mêmes remarques vaudraient des autres ouvrages spinozistes écrits « à la manière des géomètres », or tous le sont à des degrés divers), se rend bien vite compte qu'un énoncé de Spinoza doit une grande partie de son sens aux démonstrations qui l'établissent, et qu'en définitive ces démonstrations n'existent qu'en un nombre assez limité : exemple caractéristique, les propositions 17 et 18 de la deuxième partie, qui sont invoquées très souvent, toutes les fois qu'il s'agit de rappeler au lecteur.e ce qui a été dit de l'imagination, de la mémoire et des associations d'idées

(mais on pourrait citer aussi le corollaire de la proposition 11 de la deuxième partie, qui trace la distinction entre les points de vue de la substance et du mode, la proposition 43 de la même partie, établissant l'identité entre certitude et vérité, ou les propositions 4 à 8 de la troisième partie, qui contiennent la théorie du *conatus*). Si bien qu'au fur et à mesure que l'on progresse dans la lecture, le tempo s'accélère, les démonstrations importantes, de plus en plus nombreuses, resurgissent de plus en plus fréquemment à notre esprit, l'ouvrage semble nous aspirer et nous emporter avec lui, dans un mouvement grisant que d'aucuns ont comparé à un vent : « Beaucoup de commentateurs, disait Deleuze songeant à Malamud [dans *L'homme de Kiev*, Seuil, p. 75-76] et à Delbos, aimaient suffisamment Spinoza pour invoquer un Vent quand ils parlaient de lui. Et en effet, il n'y a pas d'autre comparaison que le vent » (Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 171). Mais, et voici peut-être l'un des effets les plus singuliers de cette lecture, lorsqu'on reprend l'ouvrage après une période de latence, ce qui entre-temps était redevenu conclusions inertes et arguments figés se remet en mouvement, les cinq parties de l'*Éthique* se remettent à tourner, et le même vent impétueux, la même griserie, se font à nouveau expérimenter — la joie et l'effort du ressouvenir et d'une compréhension plus complète intensifiant par surcroît l'impression première.

Chaque philosophe exerce ainsi sa propre séduction, chaque lecteur.e a ainsi ses propres exigences à son endroit (selon son âge, ses expérimentations, ses affects propres, selon les conditions de la rencontre, etc.), et c'est la convenance momentanée (plus ou moins durable) entre un certain type de séduction et une certaine inclination, bien plus que le contenu des « thèses » doctrinales énoncées, qui fait que la personne s'attache, pour sa lecture ordinaire, à un.e penseur.e. Spinoza enthousiasmera celles et ceux qui, au risque du vertige ou de l'ivresse, aiment à se sentir partie d'un tout en mouvement ; Bergson ou Merleau-Ponty seront goûtés de celles et ceux qui demandent à la philosophie de les convaincre, et

qui ne sont jamais si bien convaincus que par la restitution de leur vécu informulé ; Hegel exaltera celles et ceux qui, se défiant à tort ou à raison de la réalité environnante, refusent farouchement de renoncer à leur indépendance de pensée devant quelque donné, quelque intangible que ce soit ; et Nietzsche subjuguera celles et ceux qui, éblouis par les grandes perspectives en histoire des cultures, font parfois moins de cas du vérifiable que de l'élevé, du profond ou de l'audacieux.

Il est dès lors de bonnes et de mauvaises raisons de s'attacher à des auteur.e.s, et c'est pourquoi, on y revient enfin, l'évolution de nos complexions individuelles ne saurait être sans incidence sur nos dilections philosophiques. Il y a une injustice profonde à demander à des chercheur.e.s en philosophie de travailler *sur programme*, de travailler, pour une période considérable de leur *vie*, autour d'un seul et même corpus — ou bien il faudrait, mais le souhaite-t-on ?, que la philosophie se fasse hors de l'université. « Pourquoi avez-vous choisi de consacrer votre thèse à cet.te auteur.e ? » La question, si déstabilisante et si indiscrete, participe elle-même de cette injustice. « J'étais peut-être tout.e différent.e, à vingt-cinq ans, de celle ou de celui que je suis aujourd'hui. Et puis je n'ai, strictement, *rien* à répondre à cette question ; à moins que vous ne vous satisfassiez d'un argumentaire hypocrite sur l' "actualité" de tel.le ou tel.le auteur.e et de ses thèses — vous-mêmes auriez bien mauvaise grâce à justifier ainsi vos propres choix. » Car la seule réponse honnête et véridique serait à la fois terriblement indigente — quoique, sous un autre rapport, psychologiquement profonde — et, pour parler à la rigueur, totalement indicible : « Si j'ai choisi cet auteur, c'est *parce qu'il me plaisait*, c'est-à-dire, parce qu'il entretenait un rapport étroit avec ce qui constituait mon être d'alors, et que par suite il m'inspirait confiance pour me guider dans une carrière que je savais incertaine toujours et ingrate parfois. Ces raisons me sont absolument propres, ou plutôt elles sont absolument propres à ce que j'étais autrefois et que je ne suis peut-être plus du tout, de sorte que je peinerai moi-même à les reformuler sans erreur d'interprétation. »

## Les philosophes et leurs thèses. Philosophie et croyance

Les raisonnements des philosophes doivent-ils déboucher sur des *thèses*, un peu à la manière dont les démonstrations des mathématiciens aboutissent à des *théorèmes* (une analogie que Spinoza a prise avec le sérieux que l'on sait) ? On s'afflige à bon droit qu'il n'en aille pas toujours ainsi, et un penseur qui est parvenu, après des dizaines de contrées et des centaines de livres explorés, à une déclaration telle que « La vie oscille, comme un pendule, de la souffrance à l'ennui » — formule frappante, dense, neuve, équilibrée —, peut considérer qu'il a suffisamment mérité de la culture humaine. Du reste, le goût pour la philosophie ne se prend-il pas, aussi, à découvrir la succession, et la contradiction, de ces grandioses et surprenants jugements sur l'existence, le monde, le Bien, les arts, dont abondent les pages des philosophes, sur lesquelles nous attendent, avec une amicale bienveillance, les siècles de lecteur.e.s qui nous y ont précédé.e.s ?

Qu'on y regarde cependant de plus près : une thèse, si séduisante qu'elle puisse être par son originalité et si convaincante qu'elle soit par les arguments dont on l'étaie, ne demeure ni plus ni moins qu'une *croyance*, et la philosophie, qui a presque toujours ambitionné de pourvoir les humains d'une sorte d'*enchyridion*, de manuel-poignard, pour affronter la vie, leur a presque toujours enseigné aussi — en s'appliquant à elle-même cet enseignement — à se défier de la croyance. Pour le dire dans un vocabulaire platonicien, une thèse philosophique, si elle veut s'ériger en savoir, doit être une croyance *vraie*, et une croyance *accompagnée de preuves* : car à défaut de preuves, rien ne pourrait garantir la vérité de ce savoir. Mais, qu'elle s'accompagne actuellement de preuves ou non, que ces dernières soient intrinsèquement convaincantes ou non, la thèse philosophique, prise pour elle-même, demeure une *croyance* (un « dogme », dirait aussi le grec), donc, en définitive, un certain *état psychologique* du sujet ou des sujets, état dont les seules particularités

sont de se rapporter au monde, et de prétendre le faire sur le mode de l'adéquation ou de la ressemblance.

Or, qu'a-t-on à faire, en philosophie, des croyances ? Si les pratiques humaines, et les savoirs qui s'y rattachent, reposent effectivement sur des croyances (indéfiniment perfectibles) et en produisent — pour le plus grand bien, parfois, de l'action et de la science —, ne pourrait-on pas concevoir, à l'écart de tout cela, une activité humaine spécifique, la « philosophie », qui se laisserait caractériser comme une entreprise résolue et méthodique d'ébranlement de toutes les croyances ? C'est du reste à quoi nous invitent tous ceux qui, de Pyrrhon à Hume, de Montaigne à Nietzsche, l'ont prouvé par le fait.

Le risque est pourtant grand, une fois encore, de priver la philosophie de son *essentielle* diversité, et d'en présumer une définition normative, laquelle, faisant pour soi une exception, prétendrait se soustraire à l'action dissolvante que précisément elle énonce. Il semble en revanche qu'une contribution notable serait apportée à l'élucidation de ce que nous faisons quand nous philosophons, si quelqu'un s'enquerrait de savoir pourquoi, c'est-à-dire : par quels motifs explicites, mais aussi en vertu de quelles inclinations individuelles et collectives, variables selon les lieux et les époques, certain.e.s philosophes ont *aspiré* à produire des thèses (Descartes, Leibniz, Spinoza, Schopenhauer, Bergson), d'autres s'y sont refusé (les sceptiques, Hegel, Nietzsche, Husserl et la phénoménologie). À preuve de la hardiesse de ce clivage : l'étrangeté des apparentements qui se formeraient de part et d'autre.

### **Les philosophes et les définitions**

Une autre question qui a beaucoup divisé les philosophes, question dont la réponse est lourde de conséquences sur la *pédagogie* de la philosophie, est de savoir s'ils sont tenus de définir toutes les notions auxquelles ils ont recours, ou certaines d'entre elles

seulement. Descartes tient qu'il y a des notions si claires par elles-mêmes, qu'on ne saurait que les obscurcir à vouloir les définir ; Leibniz, pourtant, se mettra en peine de *démontrer* que  $2+2=4$ , et Hegel conclura qu'aucune vérité n'est « immédiate » : c'est une pensée « paresseuse », proclame Hegel avec dédain, que celle qui croit à l'« immédiat », et toute vérité s'atteint par des étapes *intermédiaires*, de sorte que le plus im-médiat même, la perception sensible par exemple, est déjà le résultat d'un long, très long processus d'élaboration et de mise à disposition.

Peut-être faut-il voir là, toutefois, la joute formidable de penseurs ambitionnant de *fonder* le système du monde — ou de montrer que le monde, s'il fait vraiment système, exclut tout fondement autre que lui-même —, ambition que personne, aujourd'hui, n'aurait l'impudence de faire sienne (si elle vise seulement, comme on peut l'avancer avec vraisemblance, à déterminer si Dieu, pour le penseur, doit être pris comme un principe, ou comme un résultat).

Comment les peintres procèdent-ils ? Brueghel ne *détaille* évidemment pas chacun des personnages qui vaquent à leurs occupations hivernales (ceux qui chassent, ceux qui patinent, ceux qui ramassent du bois, etc.). Il concentre notre attention sur les chasseurs du premier plan (auxquels le tableau doit son titre), et suggère le reste par quelques taches sombres, rudimentaires mais suffisantes pour nous permettre de discerner les autres activités qui se déroulent à l'arrière-plan, et les différents types d'êtres (animaux, humains de divers âges et de divers sexes) qui s'y livrent. Quel étrange effet, si Brueghel eût représenté, jusqu'en sa plus infime particularité, le personnage qui tire une charrette vers le fond de la toile, et n'eût laissé, en fait de chasseurs, que deux à-plat au premier plan ! Toile très inachevée ? Jeu formel d'un.e peintre contemporain.e, qui inspirerait par là d'intéressantes réflexions sur la subversion possible de la représentation de l'espace au début de l'ère moderne ?

Pour peu qu'il ou elle ait renoncé à fonder le système du monde, le philosophe peint toujours une *région* du réel, une scène, un paysage, un portrait. Il y a, pour lui, des concepts à *définir*, et des concepts qui peuvent se passer de définition (au moins provisoirement, au moins pour cette toile), parce qu'ils constituent l'arrière-plan indispensable, sans lequel aucune scène, aucun portrait, aucun paysage même, ne saurait trouver son relief — le fond sur lequel ils doivent se détacher. Il est ainsi d'une grande injustice, de la part d'un.e enseignant.e, de demander à son étudiant.e. de détailler avec minutie chaque arbre surgissant à l'arrière-plan.

*Le concept de l'angoisse*, les *Miettes philosophiques* et le *Traité du désespoir* de Kierkegaard, en nous abandonnant *in medias res* dans des controverses théologiques entièrement oubliées ou dans des problèmes psychologiques encore à naître, ont pourtant ouvert un nouvel avenir à la philosophie, qui peut désormais s'adonner au jeu maîtrisé de la *confusion entre les plans*, desquels il ne suffit plus de dire, en maître d'école, qu'« ils doivent être soigneusement distingués », mais aussi, qu'ils peuvent faire surgir le sens par leur indistinction même, ou par leur interversion.

Ajoutons qu'en philosophie, comme peut-être en peinture, il y a les objets et les représentations *que* l'on voit, et, si l'on peut dire, les objets ou représentations *par le moyen desquels* on voit. Les premiers, contrairement aux seconds, gagnent à rester un temps confus et indistincts, car s'ils ne l'étaient plus, notre intérêt tomberait, le « problème à résoudre » s'évanouirait, plus rien ne nous *pousserait* à la pensée. Les seconds servant proprement d'*instruments* à l'investigation philosophique, les premiers forment son *terme* ou sa *fin*, et, s'ils doivent accéder à la clarté, ce ne peut être qu'en dernier lieu. Voilà pourquoi un.e philosophe met parfois longtemps avant de savoir ce qu'il a, au juste, pensé. Et quand il en vient à le savoir, c'est qu'il est déjà occupé.e, au-delà, en deçà ou à côté, à penser autre chose. Deleuze et Guattari, préférant ici l'analogie musicale à l'analogie picturale, différenciaient le « cri »,

concept à partir duquel on pense et qui pour cette raison ne saurait être défini d'emblée, et le « chant » articulé, concept une fois pensé, qui seul peut s'accommoder d'une définition. Sur quoi on pourrait encore renchériser, cette fois par une énigme optico-mathématique : notre pensée, si elle était absolument précise sur tous les points, le serait-elle jamais sur aucun ?

### Ombilics

Il est impossible de reporter, sans distorsion, une figure bi-dimensionnelle sur une surface sphérique ou sphéroïde. D'où l'inexactitude irrémédiable des planisphères terrestres, d'où, aussi, l'impossibilité de faire tenir un objet sphérique dans une feuille de papier sans laisser apparaître un nœud, une tresse ou un entortillement, qu'on aurait préféré dissimuler. Chez un être vivant dont l'enveloppe est la peau, ce point s'appelle « nombril » ou « ombilic ».

Un jour que Zeus cherchait à déterminer le centre du monde, nous dit un mythe grec, il manda deux aigles dans des directions opposées ; ceux-ci se rejoignirent sur un rocher de Delphes, qui par là même devint *omphalos* (d'où le prénom « Omphale »), *umbilicus mundi*. Si par extraordinaire un courant aérien venait à se déployer autour du monde, renchérisaient les météorologues modernes, il finirait par se heurter lui-même et engendrer, au point de rencontre, un *cyclone*, une *tornade*.

À en croire Freud, aucun rêve ne peut être intégralement expliqué, un élément subsiste toujours qui, s'il était éclairci, ferait tomber l'explication du reste. C'est l'« ombilic du rêve », selon les mots de la *Traumdeutung* : à la fois point obscur et centre névralgique, il est le support sur lequel le rêve tout entier repose. Ainsi, écrit Freud interprétant le rêve de l'« injection faite à Irma », « Chaque rêve a au moins un point où il est insondable, en quelque sorte un ombilic (*Nabel*) par lequel il est en corrélation avec le non-connu »

(*L'interprétation des rêves*, II, p. 116, n. 1, trad. Laplanche, Bourguignon, Cotet *et alii*). Freud, amorçant plus loin une explication théorique, mais bien isolée, du phénomène ainsi découvert, l'affirmera en tout cas sans ambages : c'est *précisément* ce qu'il y a de plus propre, de plus particulier, de plus intime, à la personne qui rêve, qui est le moins enclin à se produire au dehors (qui est le plus « inconscient »). Ainsi, « Dans les rêves les mieux interprétés, on *doit* souvent laisser un point dans l'obscurité, parce que l'on remarque, lors de l'interprétation, que commence là une pelote (*Knäuel*) de pensées de rêve qui ne se laisse pas démêler, mais qui n'a pas non plus livré de contributions supplémentaires au contenu du rêve. C'est alors là l'ombilic du rêve, le point où il repose sur le non-connu. Les pensées de rêve auxquelles on arrive dans l'interprétation *doivent* en effet, d'une manière tout à fait générale, rester sans achèvement et déboucher de tous côtés dans le réseau inextricable de notre monde de pensées. D'un point plus dense de cet entrelacs s'élève alors le souhait de rêve, comme le champignon de son mycélium » (*ibid.*, chapitre VII, p. 530, nous soulignons). L'ombilic, le « champignon » d'aspirations où se nouent tous les filaments de pensée qui lui donnent naissance — une métaphore déjà présente dans le « *Knäuel* » —, est tellement propre et personnel, tellement nécessaire aussi pour qu'il y ait seulement rêve, que Freud, conformément à sa définition générale de l'activité onirique, l'identifie au *souhait* que réalise, de façon détournée, le rêve. Et c'est pourquoi la bonne interprétation, l'interprétation juste, pertinente ou exacte, ou transférentiellement efficace, du rêve, ce n'est pas celle qui efface tout point d'inintelligibilité (car *tout* comprendre, ici, serait ne *rien* comprendre, par évaporation de l'objet à comprendre, et du sujet qui l'a porté) ; c'est celle qui l'aperçoit au bon endroit — ou *aux* bons endroits, puisque, nous laisse entendre Freud, un rêve peut posséder plusieurs ombilics.

Il en irait de l'interprétation des rêves comme il en va de la pensée : si elle était absolument précise sur tous les points, alors elle ne le serait jamais sur aucun. Dès lors, philosopher, ne serait-ce pas,

entre autres choses, partir en quête des « ombilics » du monde actuel, et en dresser la carte (provisoire) ?

Certains procèdent déjà ainsi en métaphysique. Il y a un ombilic de l'apparence, disent les réalistes : car si tout était apparence, alors plus rien n'« apparaîtrait », et plus rien ne serait apparence. — Il y a un ombilic de l'ordre, affirment, avec beaucoup de vraisemblance, certains sceptiques : car, quelque ordre que vous puissiez imposer au réel, il vous faudra réserver une place à tout ce qui s'y montre réfractaire, et, plus votre ordre sera strict, plus vaste sera ce lieu du désordre (un peu comme ce tiroir dans lequel, après un emménagement, nous finissons par remiser tout ce qui n'a pas trouvé de rangement évident) ; voilà pourquoi l'idée de « totalité ordonnée », l'idée de « *kosmos* », est destructrice d'elle-même.

Umberto Eco, déconsidérant tous ceux, les « diaboliques », qui cherchent l'« Omphalos, l'Umbilicus Telluris, le Centre du Monde, l'Origine du Commandement » où s'entrechoquent les « forces telluriques » après avoir effectué le tour de la planète (*Le pendule de Foucault*, Grasset, p. 460), lance quant à lui l'hypothèse, narrativement et philosophiquement stimulante, suivant laquelle le point critique, nodal, le « Pôle mystique », s'il existe, est à trouver, non dans l'espace (comme le croient ceux, les mêmes, qu'obnubile le pendule de Foucault), mais, schème théorique à la limite du pensable, dans le *temps*, et dans le temps d'*une vie* — celle par exemple de Jacopo Belbo faisant retentir sa trompette vers le ciel en l'honneur d'un groupe de partisans tombés au combat (*ibid.*, p. 643). Ombilic d'une vie, lequel, remarque Eco se souvenant peut-être de Freud, est de ce fait à même d'exister au pluriel.

### **Comprendre, interpréter, déchiffrer**

Dans toute œuvre philosophique, il est un lieu ou plusieurs lieux où le lecteur.e se trouve dans l'obligation, non plus seulement d'interpréter, non plus seulement de comprendre, mais de *déchiffrer*.

C'est-à-dire, littéralement, de décoder, de découvrir par induction et comparaison le chiffre, le code, dans lequel en réalité s'exprime l'auteur.e depuis le début, et qui, par ses *analogies* avec le nôtre, avait pu nous faire croire à son *identité* avec le nôtre. De la justesse de ce déchiffrement ne dépendent pas seulement la correcte intelligence de la doctrine dans son ensemble, mais aussi la découverte d'un paysage philosophique tout nouveau, que l'on pourrait passer sans voir. Berkeley, ainsi, essaie de montrer, avec maint autre penseur de la sensation, que les qualités sensibles — les couleurs par exemple — ne sont pas sises « dans les choses elles-mêmes ». Mais, tandis que tout autre auteur (ou la plupart d'entre eux) aurait argué, avec le Platon du *Théétète*, de l'infinie diversité des perceptions de la même couleur chez diverses personnes (au point qu'on ne sait plus s'il y a, pour un objet donné, une couleur « princeps »), Berkeley choisit de s'y prendre tout autrement, et de nous dire : « si tel était le cas, alors il faudrait que les choses elles-mêmes perçoivent les couleurs ». Déclaration sur laquelle on est tenté de glisser, comme si elle relevait de la clause de style, ou comme si notre distraction était la cause de son inintelligibilité (charge à nous de relire le passage par la suite). Erreur ! Car là s'énonce précisément ce que veut dire Berkeley, et qu'il est seul à vouloir dire : une couleur, à moins d'être perçue (fût-ce par la chose même qui la porte), n'est pas couleur, et proprement n'est rien. C'est certes ici d'une qualité « seconde » qu'il s'agit, à savoir, d'une qualité qui, sujette à la variabilité des points de vue pris sur elle, requiert déjà l'appréhension, par un sujet, d'une qualité première (grandeur, figure, mouvement). Mais Berkeley, telle est son exceptionnelle conséquence, dit la même chose des qualités premières, qui, elles aussi, n'existent qu'en tant que perçues. Pour Berkeley en effet, affirmer des objets qu'ils existent et se meuvent « dans » l'espace géométrique, serait équivalent à les faire géomètres.

Kierkegaard est particulièrement fécond en formulations chiffrées de ce genre. Chez lui, l'individu ne « se trouve » pas dans une situation paradoxale, il n'est pas « confronté » à un paradoxe, il est *dans* le paradoxe. Et la foi n'est pas « paradoxale », la foi ne place

pas les individus « devant » des paradoxes à assumer ou à résoudre, elle *est* le paradoxe. C'est que « paradoxal », comme tout adjectif, postule une essence, une propriété : il y aurait dès lors des « choses » paradoxales, et puis, au-delà d'elles, « le » paradoxal, dont les choses paradoxales (ou les situations paradoxales, les propos paradoxaux, etc.) « participeraient » en quelque manière. Point du tout chez Kierkegaard ! Le paradoxe est un individu, il est « substance » (comme on dirait dans un autre vocabulaire, également rejeté du philosophe danois), de sorte que, parmi les existants individuels, il y a les individus humains, et il y a aussi les paradoxes — ou, d'une manière plus surprenante encore, *le* paradoxe, la foi. On *rencontre*, à la lettre, le paradoxe. On *trouve*, à la lettre, le paradoxe. On *se situe*, à la lettre, *dans* le paradoxe (ou à côté de lui, ou à l'écart de lui). Et celle ou celui qui voit là pure fantaisie d'expression, ou anneau d'une chaîne métaphorique dont il ou elle aurait lâché le commencement, passe à côté d'une représentation radicalement déshégélianisée du monde, où les essences elles-mêmes sont des sujets individuels qu'on pourrait ou aurait pu rencontrer (des personnages, des types de vie, Abraham, le juge d'instruction, Don Juan), tout comme Berkeley nous dévoilait une conception du monde en grande partie décartésianisée, d'où toutes les qualités se sont retirées (les couleurs, mais aussi l'espace qui les sous-tend), et où seul demeure le commerce, précaire, des âmes avec Dieu.

### Critique et pensée

On n'a pas *pensé* une idée tant qu'on ne l'a pas *critiquée*. Et cela, non pas seulement au sens, kantien, d'« examiner », mais bien au sens, contemporain, de « contester », de « dénigrer », de « contredire ». Regardons comment procèdent, pour la plupart, celles et ceux qu'on reconnaît comme « philosophes » : ils se sont toujours employé.e.s à remettre en cause leurs propres principes, et à intégrer, voire à provoquer, les objections de leurs contemporains.

Descartes et Husserl, qui recherchaient une vérité première, sont des exemples paradigmatiques, mais Wittgenstein, Merleau-Ponty ou Foucault, qui pratiquaient de tout autres styles de philosophie, ne sont pas en reste. Bien des revirements inscrits dans leurs parcours étaient en réalité commandés par leur compréhension de la démarche philosophique.

Ceux qui émettent des énoncés sans y adjoindre leurs réfutations possibles — et ils ont là leurs raisons —, ce sont les orateurs.trices politiques. Ainsi, pour s'assurer les suffrages de toutes celles et ceux qu'animent l'esprit d'entreprise et le goût de l'innovation, un.e politique dira qu'il « croit » au travail, au mérite et à l'effort. Il dit y « croire », parce qu'une croyance n'est pas censée — sauf à avoir lu Kierkegaard de près — porter en elle-même sa propre impossibilité. Et de fait, celui qui « croit » au travail, au mérite et à l'effort, place le contradicteur éventuel dans la position, fort inconfortable, de devoir louer l'oisiveté, le népotisme et la paresse, ce qui ne saurait, sans dérision, constituer un programme politique. Et pourtant, la promotion du travail, du mérite et de l'effort ne se joue pas au-dessus de toute contestation, puisque l'effort n'est jamais le même selon les personnes qui le fournissent, que *les* mérites doivent toujours être pesés les uns par rapport aux autres, et que le travail des un.e.s gagnerait sans conteste à être partagé avec les autres — sans compter même que l'éloge du travail alimente la démesure productiviste dont la planète est épuisée.

Mais on n'a pas davantage *pensé* une idée, aussi longtemps que l'on s'est contenté de la critiquer. Les philosophes ont accoutumé, ainsi qu'il est peut-être inévitable (car comment penser *pour de bon* à la place de l'adversaire, surtout s'il a disparu depuis deux millénaires ?), de ne s'en prendre aux théories adverses que sous des formes controuvées (celle d'un « repoussoir » ou d'un « épouvantail »), ou, pour employer un euphémisme, « stylisées ». Pourtant, observait Popper à juste titre, « Il n'y a aucun sens à discuter ou à critiquer une théorie si nous n'essayons pas de lui

donner en permanence sa forme la plus forte, et de n'argumenter contre elle que sous cette forme-là » (*La connaissance objective*, Flammarion, p. 398).

Surtout, parmi les spécificités de la philosophie, il en est une qui, peut-être, la rend unique entre les pratiques de connaissance : ses assertions sont partiellement invulnérables à la réfutation — ce qui lui vaut la réputation peu enviable de charrier, depuis des millénaires, des lubies aussi indéfendables que l'inexistence de la volonté du mal ou l'inaccessibilité du sage à la douleur. Pour le dire de façon plus exacte encore, on ne peut rien démontrer en philosophie *via negativa* (de manière négative). (Pas plus, mais ce serait l'objet d'une autre considération, qu'on ne peut rencontrer, en philosophie, le *vrai* dans l'*ancien*.) Qui a raison, concernant la causalité, de Hume (pour qui c'est seulement par « habitude » que nous voyons tel effet succéder à telle cause) ou de Kant (selon qui tel effet s'ensuit *nécessairement* de telle cause, sans quoi la *perception* du monde ne nous serait même plus possible) ? Y a-t-il autre chose, après plus de deux siècles de discussions, que des « positions humiennes » et des « positions kantiennes » en la matière ? C'est qu'en philosophie, la fausseté d'une proposition n'est pas la preuve de la proposition inverse (« contradictoire »), parce qu'il n'y a pas — ou très rarement, et loin des centres stratégiques — de propositions « inverses » (« contradictoires » des précédentes).

De sorte qu'il ne saurait y avoir de « réfutations par l'absurde » en philosophie. Point n'est besoin, pour arriver à cette conclusion, de contester, avec Brouwer, le principe du tiers-exclu ; ni de distinguer, comme Hegel, entre deux types de contradiction, celle, finie, qui est indice d'erreur, et celle, infinie, qui est gage de vérité. Il suffit de se pencher concrètement sur le *propos* tenu par la philosophie, et de constater que tous les mouvements et les pas qui s'y trouvent effectués consistent en transpositions de problèmes, reformulation de questions, réformes de vocabulaire, traduction de concepts, assimilation de découvertes scientifiques, littéraires et artistiques, analyse de notions, synthèses et re-définitions de la

synthèse, intuitions et récusations de l'intuition, construction de modèles, efforts de systématisation et refus des systèmes, analogies, expériences de pensée, passages à la limite, réflexions sur l'écriture, réflexions sur la réflexion et passages à la puissance seconde de toute nature — la liste demeure ouverte.

On en vient dès lors à soupçonner, avec Spinoza, qu'une idée vraie, en philosophie du moins, est le critère d'elle-même, autrement dit : si elle est *vraiment vraie*, elle n'a même pas besoin d'être démontrée pour apparaître comme telle. Mais surtout — telle est la partie la plus profonde, et donc la plus retirée, du propos de Spinoza —, elle est le critère du *faux* : pour réfuter une théorie, en philosophie, rien ne sert de l'attaquer ; la seule voie possible est la *via positiva*, au long de laquelle on fait valoir une théorie nouvelle, théorie qui, son tour venu et de ses forces propres, supprime les précédentes.

### **Les relations de force dans la discussion philosophique**

Que ce soit pour s'en affliger avec Platon ou pour s'en féliciter avec Nietzsche, on ne saurait faire autrement que de reconnaître, dans la plupart des discussions philosophiques, non seulement un échange d'arguments, mais aussi la manifestation processuelle de relations de force.

Les rivalités philosophiques ont d'abord pour enjeu le savoir, qui est intrinsèquement — et non pas seulement transitivement — pouvoir. Mais le savoir fait enjeu dans bien d'autres types de conversations, et si du reste il n'y allait, avec la controverse philosophique, que de savoir, alors on aurait toujours tôt fait d'y prendre l'avantage (« Connaissez-vous cela ? — Devrais-je ? »).

C'est, plus profondément, qu'une bonne partie des discussions philosophiques sont déjà conditionnées, dans leur issue, par la charge axiologique des termes qui s'y trouvent employés.

Ainsi, lorsqu'on demande à un.e interlocuteur.trice s'il est prêt.e à maintenir le « dualisme rigide » qu'il paraissait supposer entre pouvoir et puissance (ou potentiel), il est évident qu'on exerce sur lui, auteur.e peut-être d'une « distinction rigoureuse », une pression à laquelle, pense-t-on, il ne sera pas de force à résister. Lorsque à l'inverse on lui reproche une « confusion » entre origine et fondement, on lui laisse peu d'espace pour établir qu'il y a là, non pas une « confusion », mais une identification délibérée et raisonnée.

Les situations de ce type sont en vérité extraordinairement nombreuses. Peut-être même toute discussion philosophique est-elle passible de cette description, car les mots que nous utilisons sont presque tous, à des degrés divers et d'une façon plus ou moins sensible, chargés d'un potentiel axiologique (telle est, pour Nietzsche, leur fonction même).

Une conduite à tenir pour déjouer les tentatives d'intimidation menées le plus souvent par la « philosophie première » ou la « métaphysique », ces « reines des sciences philosophiques » : les détecter, se défendre d'y céder, prévenir l'effet « voix blanche », et garder sa contenance ; mais à cette fin, rien n'est aussi utile que de connaître l'histoire de la philosophie, laquelle, bien plus sûrement que celle des hommes, « donne des exemples de tout ».

### **La philosophie et son histoire.**

#### **Jouez-vous des « reprises », ou des « compos » ?**

Dans l'université française, on fait beaucoup d'histoire de la philosophie, on en fait d'excellente, mais on la fait avec mauvaise conscience. Car la philosophie de premier degré, entendre : celle qui porte directement sur des objets, et non sur des auteurs (comme si la pratique « française » de la philosophie depuis deux siècles, en ce qu'elle a de meilleur, ne s'était pas tout entière construite comme une combinaison de ces deux approches), est tenue dans les

institutions pour un genre beaucoup plus noble. Les étudiant.e.s sont nourri.e.s, jusqu'à satiété, d'histoire de la philosophie (quel n'est pas le dépit de celle ou de celui, « auditeur.trice libre », qui, s'étant inscrit.e à un cours sur la « nature », n'y entend parler que d'Aristote, Descartes ou Kant, et de leurs thèses, certes très considérables, sur la nature), mais, comme par un coup de théâtre, ils et elles se voient prié.e.s, le jour solennel des grands concours et examens, d'échafauder séance tenante des réflexions « autonomes » et « personnelles » — différant donc *toto caelo* des prétendus « défilés de doctrines » auxquels on les a accoutumés —, à propos de thèmes qui, le plus souvent, n'ont pas grand-chose à leur dire — puisque la règle veut qu'ils n'aient pas effectué de recherches préalables à leur sujet — ; qui plus est, ces injonctions émanent de ceux-là mêmes, leurs enseignant.e.s, qui consacrent le gros de leurs travaux aux philosophies du passé, ont été en leur temps formé.e.s à cette discipline, et y ont fréquemment acquis une maîtrise très remarquable.

Car l'histoire de la philosophie est une très belle étude, très « noble » en vérité, dans laquelle on peut atteindre à une authentique virtuosité (comme on fait en histoire de la musique, en histoire économique, en histoire politique ou en histoire sociale), et elle gagnerait — ne serait-ce que pour se mettre au clair avec ses propres principes épistémologiques — à être pratiquée sans timidité indue, ce dont la condition première et indispensable serait l'établissement d'une claire distinction entre ce qui relève de la *philosophie* et ce qui relève de son *histoire*.

Or, pour contribuer à l'élucidation de cette différence, il est indispensable d'abord de souligner que la philosophie est, pour des raisons elles-mêmes profondes, certes non pas la seule, mais une des seules pratiques de connaissance et de création à se poser une telle question, à savoir, celle de la distinction entre son exercice direct et la récapitulation de son histoire. Un.e enseignant.e de philosophie aime à lire et à enseigner Aristote, de même qu'il peut se plaire à visiter une exposition sur Rembrandt ou sur le Tintoret. Mais le ou

la peintre d'aujourd'hui, qui visite la même exposition, n'a pas nécessairement l'intention de peindre « à la manière du Tintoret », même si évidemment son propos sera d'autant plus neuf qu'il l'aura confronté à celui du Tintoret.

Il pourrait toutefois s'avérer plus utile encore de proposer une autre analogie, qui paraîtra déconcertante (puisqu'elle raccorde deux domaines de la culture ayant rarement affaire entre eux), mais qui est digne de convaincre celles et ceux pour qui les justes partages conceptuels enjambent souvent les différences de prestige social entre les sphères de la culture humaine.

Nous dirons donc que de l'histoire de la philosophie à la philosophie, il y a quasi exactement la même différence qu'entre la « reprise » (« *cover* » en anglais) de chansons ou de « standards » par des groupes de pop, de rock ou de jazz, et la pratique de la composition (« *compo* ») par ces mêmes groupes. Toutes celles et ceux qui ont appartenu à ce type de formations peuvent faire appel à leur expérience et à leurs souvenirs. À la relative dépréciation dont souffre l'histoire de la philosophie, en France, par rapport à la « noble » pratique de la philosophie de premier degré, répond le dédain relatif avec lequel on considère, dans le domaine des musiques pop et rock, les groupes qui s'adonnent aux « reprises », par comparaison avec ceux qui exécutent leurs propres compositions.

Une « *compo* » n'est jamais le fait d'une sensibilité (ou de plusieurs sensibilités) vierge(s) de toute empreinte, de toute « influence », de toute affinité personnelle (ou partagée) avec d'autres groupes plus anciens ou contemporains, voire avec des productions musicales ou extra-musicales apparemment hétérogènes : dans ses « *compos* », le ou la musicien.ne est toujours « influencé.e par Hendrix », « par Brel », voire par Stockhausen, par le *Bauhaus* ou par Francis Bacon. Or de la même façon, les productions d'un.e philosophe sont toujours (à quelques très rares exceptions près) « influencées » par des prédécesseurs (Leibniz avec Descartes), « marquées » par un contexte politique environnant

(Spinoza avec l'assassinat des frères De Witt), « nourries » par la science contemporaine (Berkeley avec l'optique), « inspirées » par l'art du moment (Nietzsche avec le wagnérisme), ou conditionnées par les échanges avec d'autres pensées contemporaines (Schelling et Fichte).

Les phénomènes d'« influence » ne se cantonnent pas, du reste, aux productions originales, mais affectent aussi les travaux exégétiques des historiens de la philosophie d'une part, les « reprises » des musicien.ne.s d'autre part. Lire un auteur est impossible sans un point de vue (car sans point de vue, on ne voit rien), et l'interprétation « zéro », le « degré zéro de l'interprétation », ne saurait être atteint. Ou, si par impossible on pouvait l'atteindre, on n'y trouverait rien d'autre que le *texte même* de l'auteur.e, encore en attente de son interprétation. Car toute reformulation du contenu de ce texte — si précisément elle se refuse à être autre chose que pure répétition — ne pourra que l'apauvrir et le gauchir ; comme le disait Wittgenstein à un autre sujet, « La description parfaite du monde devient le monde ». Or, le point de vue de lecture se conquiert sur la culture de l'interprète (c'est-à-dire sur un arrière-plan insondable de lectures, d'expériences et d'affects), ainsi, plus largement encore, que sur un contexte (et parfois sur des intentions) de nature politique, sociétale, institutionnelle, esthétique, scientifique, etc. C'est pourquoi il y a, et il y aura toujours, des « interprétations heideggeriennes » de Kant, des « interprétations nietzschéennes » de Platon, des « interprétations aristotéliennes » de Descartes, mais jamais (bien que l'idéal de justesse et d'immanence doive continuer d'être servi) d'interprétation purement « hégélienne » de Hegel, ou « fichtéenne » de Fichte — ce serait Hegel même, ou Fichte même. C'est d'une façon tout à fait similaire que les « reprises » opérées par les musiciens rock ou pop n'ont d'intérêt qu'à se garder de reproduire, sans distorsion, le contenu de l'enregistrement — une tentation qui, pour sa part, en dit moins long sur l'histoire de la sensibilité musicale que sur les phases du développement de soi par identification (« se prendre

pour »). De même qu'un commentaire de Leibniz ou de Kant n'est pas tellement une redite (constitutivement inadéquate) du texte initial, qu'un discours tenu, perpendiculairement pour ainsi dire, sur le texte lui-même ; ainsi, la reprise d'un morceau de Pink Floyd est moins une imitation (*mimèsis*) du disque, qu'un *propos* exprimé, *lui-même de façon musicale*, au sujet du morceau. On a raison de soutenir qu'une bonne reprise nous « dit quelque chose du morceau lui-même », en plus de ranimer son pouvoir affectif. Le phénomène est plus remarquable encore en jazz, où les thèmes musicaux sont moins considérés comme la propriété de leurs auteur.e.s (quand ceux-ci sont identifiables), que comme des prétextes, des trames, des patrons ou des matrices, bref des « *standards* », sur lesquels les successeur.e.s ont tout loisir d'improviser. (Y a-t-il eu, y aura-t-il jamais, des « improvisations » en philosophie, comme il y en eut en littérature, avec Kerouac et *Sur la route*, ou en critique littéraire, avec les trois *Improvisations sur Balzac* de Michel Butor ? Il ne faut pas considérer que la publication d'un « premier jet », fût-elle contractuellement fixée avec l'éditeur.e, puisse suffire à satisfaire à cette exigence formelle). Il existe en effet, pour chaque standard de jazz, trois ou quatre versions de référence (*Alone together* est ainsi connu grâce aux interprétations de Miles Davis, de Chet Baker, et de Jim Hall et Ron Carter), ces versions demeurant d'ailleurs ce qu'elles sont étymologiquement, à savoir des « points de vue ». Et c'est pourquoi un solo de jazz, avant de développer la grille d'accords (ou l'environnement modal) au moyen de gammes et d'arpèges, commence le plus souvent par *commenter* la mélodie (le « thème »), quoique d'une façon elle-même déjà improvisée.

Voilà d'ailleurs pourquoi il convient, en la matière, de se montrer circonspect envers la catégorie, pourtant séduisante, d'« interprétation » : ne dit-on pas qu'on « interprète » un texte de philosophie, comme on « interprète » une sonate de Beethoven ? Si la notion de « reprise » demeure préférable en la circonstance, c'est qu'« interprétation » suppose une *partition*, donc, en plus du matériau mélodique ou harmonique, un ensemble d'indications

relatives à sa correcte exécution — raison pour laquelle l'« interprétation » prend pour objet, à l'ordinaire, des œuvres de la musique « savante occidentale » ou « classique ». Un discours sur le discours, un méta-discours, redouble le propos tenu, ce qui n'est le cas, en règle générale, ni des morceaux de rock, de pop ou de jazz, dont ne subsistent au contraire que des enregistrements ou, tout au plus, des transcriptions *a posteriori*, ni des traités de philosophie, sauf précisément à chercher, et c'est là un champ d'investigation entièrement à défricher — car certains textes philosophiques y acquerraient le statut, inédit pour eux, de « partition » —, des marques d'un tel méta-discours, préalable à l'interprétation, dans le traité lui-même, dans les correspondances des philosophes, dans leurs journaux, etc.

De l'inaccessibilité principielle du « degré zéro de l'interprétation » peut même être tiré un profit esthétique, en pop, en rock ou en jazz. Toutes sortes d'effets peuvent en résulter, du satirique au poignant, du burlesque à l'exaltant. La plupart du temps, c'est pour actualiser des virtualités rythmiques ou harmoniques des originaux que l'on conçoit des reprises de cet ordre : il en ira ainsi de toute version funky de *Whole lotta love* de Led Zeppelin (qui ne manquera pas de souligner le rythme syncopé du riff de guitare), il en va singulièrement ainsi de la reprise de *California Dreamin'* par Bobby Womack, laquelle révèle, moyennant un léger abaissement du tempo et l'addition de quelques accords de septième, les affinités entre la grille d'accords choisie par The Mamas and The Papas et la fonction assignée par la *soul music* de tendance « Stax » aux sections de cuivres. Sur l'inattingibilité principielle de l'« interprétation zéro », les historien.ne.s de la philosophie pourraient eux-mêmes faire fonds, en mettant au point, ce qu'ils ne font guère, toute une série de jeux formels (codifiant les pratiques de l'anachronisme, du dialogue fictif, de l'effacement ou de la démultiplication des auteur.e.s), susceptibles d'occuper tous les degrés du sérieux et de l'amusant, et par lesquels leur discipline viendrait rejoindre les expérimentations formelles-ludiques menées

par le XX<sup>e</sup> siècle en littérature, en musique ou en peinture. Exercices qui, de surcroît, appartiendraient pleinement à la *pédagogie* de l'histoire de la philosophie, laquelle, en France, est encore dans les limbes.

### **Vie et doctrine des philosophes**

Il ne sera pas inutile de revenir, avec beaucoup d'autres, sur le vieux problème du rapport entre la vie des philosophes, parfois si excentrique, et leur doctrine. On y voit ordinairement un rapport de conditionnement univoque, comme si la doctrine était l'effet, le résultat ou le produit d'une certaine perception pathologique de la réalité, quand il lui arrive de survenir chez des individus bien doués pour les travaux de l'esprit et suffisamment formés pour les mener à terme. Cette conception, qui certes peut s'appliquer à quelques cas éminents (dont celui, bien enchevêtré pourtant, de Schopenhauer), reçoit un démenti toutes les fois que l'on s'avise qu'un grand tenant de la joie et du plaisir fut également un grand mélancolique (Spinoza, Nietzsche) ou un grand souffrant (Épicure, Montaigne). Plusieurs contre-exemples sont même fournis par des penseurs au naturel allègre et bienveillant, qui, comme Hume, Diderot ou Bergson, ont développé des morales des passions « calmes » et des émotions altruistes (la joie vaut moins par ce qu'elle me donne, que par ce que j'en transmets). De telle sorte qu'il faudrait inverser le rapport habituellement établi entre tempérament et philosophie, et se demander, non plus de quelle singularité ou bizarrerie une doctrine est l'*expression*, mais de quel tourment elle est, avec les expérimentations successives censées accroître son efficacité, le *remède* escompté.

Mais, si nous éprouvons tant de mal à nous défaire de la causalité monolinéaire dans ces — si particuliers il est vrai — problèmes de psychologie intellectuelle, c'est, pourrait-on conjecturer, que nous demeurons imbus d'une conception de la

pathologie psychique comme *délire*. Or, un domaine entièrement nouveau a été ouvert à la psycho-pathologie — ainsi, il faut bien en convenir, qu’au contrôle social — lorsque Pinel et Esquirol, dans les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle, ont définitivement établi qu’il peut exister (ou qu’il existera désormais) une *mania sine delirio*, une manie sans délire (appelée aussi « folie lucide », « folie raisonnante », « monomanie », selon les diverses dénominations et les différents partages conceptuels adoptés par ces auteurs et par leurs successeurs).

Si maintenant on en revient à ces marottes, rituels et autres protocoles qui remplissent la biographie de la plupart des philosophes et font le comique inimitable de certaines d’entre elles, alors on incline à reconnaître qu’il existe bien un rapport, quelle qu’en soit la nature, une sorte de lien, de parenté, entre l’anxiété avérée d’Auguste Comte (qui mesurait sa ration journalière de petits pois) et l’extrême systématisme de sa pensée ; ou entre le goût très prononcé de Kant pour les *lois* en matière de philosophie théorique et pratique, et sa propension à s’en prescrire dans la vie quotidienne.

*Mania sine delirio* : considérons dans cette perspective (et dans d’autres semblables) la vie et la doctrine des philosophes, on découvrira alors des liens combien plus fins, combien plus insoupçonnés, que ceux que l’on produit habituellement, quand on déclare avec superbe (quoique non pas toujours sans bien-fondé) qu’une philosophie triste n’atteste que la tristesse de son auteur, et — plus gravement — qu’une philosophie joyeuse ne peut émaner que d’un penseur superficiel.

### **Les points d’incompatibilité en philosophie**

C’est une chose excellente, en histoire de la philosophie, que de chercher des points d’accord entre les auteur.e.s. On maximise ainsi ses chances de rencontrer le vrai. Mais c’en est une plus excellente encore, que de chercher les points de désaccord : on se

trouve par là, au terme de l'exercice, deux fois plus riche en idées vraisemblables qu'on ne l'était au début.

Soit le débat entre Locke et Leibniz au sujet du problème dit « de Molyneux », réduit en dialogue par ce dernier dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* : un aveugle-né qui vient de recouvrer la vue, mis en présence d'un globe et d'un cube, saura-t-il indiquer ce qui est globe et ce qui est cube ? Impossible pour Locke, possible à certaines conditions pour Leibniz. C'est que Locke pose la question de l'*origine* de nos idées — sommes-nous en possession de telle ou telle idée, par exemple celle du globe ou du cube, et si oui, par quel canal l'avons-nous acquise ? —, tandis que Leibniz considère la *composition* de nos idées. D'où sa réponse étonnante à Locke : « j'avoue qu'il [l'aveugle-né ayant recouvré la vue] ne s'avisera pas d'abord de penser que ces espèces de peintures qu'il s'en fera [c'est-à-dire : du globe et du cube] dans le fond de ses yeux [...] représentent des corps » ; néanmoins, une fois conduit à s'en apercevoir, il discernera lequel est un globe, lequel est un cube, parce que « dans le globe il n'y a pas de points distingués du côté du globe même, tout y étant uni et sans angles [tout les points y étant équivalents], au lieu que dans le cube il y a huit points distingués de tous les autres [il y a huit points particuliers, les huit sommets du cube] » (*Nouveaux essais*, II, § 8, éd. Brunschwig). Cette réponse étonne, parce que Leibniz se donne un aveugle géomètre, et même un aveugle analyste des idées, capable de distinguer une idée plus complexe (un solide pourvu de huit points particuliers) d'une idée moins complexe (un solide dépourvu de tout point particulier à l'exception de son invisible centre). Mais elle exprime parfaitement la perspective qu'il adopte, de même que l'attitude lockéenne cristallise très naturellement dans la question de la présence, ou de l'absence, de telle ou telle représentation dans l'esprit du sujet. C'est que Locke, suivant ici une voie cartésienne, définit la vérité d'une idée, ou plutôt la *distinction* d'une idée, comme *présence*, là où Leibniz la conçoit comme *être-analysé* — pour parler plus justement : comme analyse effectuée, en acte, produite une fois par l'esprit du

percevant. Voilà pourquoi Leibniz insiste tant sur la question de l'« aperception » et sur l'acte, spontané ou induit, de « s'aviser » d'un état de fait (c'est une chose de percevoir, c'en est une autre de « s'apercevoir » de ce qu'on perçoit) ; tandis que Locke, plus fidèle à la leçon de Descartes, raisonne en termes de « tout ou rien » : ou bien une idée est donnée (dans l'esprit de l'aveugle-né), ou bien elle ne l'est pas. Descartes voyait, dans l'idée claire, une idée déjà vraie, car la vérité est présence (or la présence peut admettre un contraire, l'« absence ») : la distinction n'était que distinguante, puisqu'elle permettait à l'esprit de distinguer entre deux objets (ou deux vécus) similaires. Alors que pour Leibniz, cette présence qu'est la clarté ne suffit pas à rendre l'idée vraie, il faut encore qu'elle soit *analysée* (c'est-à-dire : que ses parties constitutives apparaissent nettement à l'esprit), et voilà ce que désigne pour lui le mot de « distinction ». Une analyse contient des degrés d'approfondissement (jusqu'à ce degré ultime et suffisant que Leibniz appelle « adéquation »), et ces penseurs du « oui ou non » (*sic et non*) que sont Descartes et Locke sont lus ici, avec Leibniz, par un théoricien de l'« à quel degré ? ».

En règle générale, rien n'illustre de façon plus éclatante la divergence entre deux approches philosophiques, que les exemples choisis de part et d'autre : s'agissant des idées claires et confuses, Descartes prend celui de la douleur (on peut éprouver une vive douleur sur un champ de bataille, mais en se méprenant, l'angoisse aidant, sur la localisation de la partie lésée), Leibniz, celui des sentiments esthétiques (un poème ou un tableau peut, quoique par un « je ne sais quoi » que nous ne saurions exprimer, nous déplaire fortement, et à l'inverse le plaisir musical tient pour ce philosophe à un calcul exact que, sans pourtant s'en apercevoir, l'âme exécute). Pour l'historien.ne de la philosophie, il est impossible de remonter ou de creuser au-delà de l'antagonisme ou de la diversité de ces exemples. Là s'arrête du moins sa tâche propre, et là commence, pour qui veut s'y atteler, celle, extrêmement exaltante aussi pour les philosophes mêmes, de l'histoire des institutions, de l'histoire des arts, de l'histoire des religions, de l'histoire des « manières de

sentir», de l'histoire des mathématiques, ou celle de très nombreuses histoires encore. — Car enfin, de quels éléments strictement philosophiques (en l'occurrence : concepts et démonstrations) disposerait-on encore, pour expliquer comment les uns prisent l'*analyse*, comment les autres s'étonnent de la *présence* ? On ne saurait faire autrement, en revanche, que de rappeler, ici, que Leibniz est, en mathématiques, l'un des inventeurs du calcul infinitésimal, méthode pouvant être décrite comme consistant à *analyser* le continu ; qu'il a aussi témoigné le plus vif intérêt pour l'invention toute récente du microscope ; que le motif littéraire du « je ne sais quoi » tient une place de choix dans les poétiques baroque puis classique ; on peut ensuite opposer l'époque guerrière, celle du premier XVII<sup>e</sup> siècle, où Descartes exerçait la profession de soldat, à l'époque post-westphalienne, certes encore tourmentée, où Leibniz effectuait des missions diplomatiques (dont il tirait des leçons de méthode pour résoudre les controverses théologiques).

Bref, l'approche préconisée ici s'efforce de dégager des singularités, des *incompatibilités*, bien plus que des traditions ou des constantes. Pour le dire d'une formule peut-être excessive, mais accusant bien la distance entre cette conception de l'histoire de la philosophie et celle qui, pouvant se prévaloir de sa très noble ascendance platonicienne, fait autorité dans les études spécialisées, ce qui est porteur de signification, *ce sont moins les dialogues, que les dialogues de sourds*. Il y a toujours un point, ou des points, extrêmement précis et très précisément situés (de sorte que les erreurs de localisation sont fréquentes), où deux (voire plusieurs) philosophes cessent de s'accorder, parce que, pour des raisons le plus souvent extra-philosophiques (dont certaines viennent d'être mentionnées), ils ne le peuvent plus, ou, s'ils venaient de nouveau à le faire, alors ils auraient d'ores et déjà abdicé l'audace et la nouveauté de leur apport. Le rôle de l'histoire de la philosophie est d'indiquer aussi exactement que possible le lieu de ces désaccords, sur la grande carte des doctrines.

Une telle conception, cependant, ne s'apparente en rien à une vision « atomisante » du champ de la philosophie. Ce n'est pas parce qu'on se met en peine des désaccords locaux, qu'on considère chaque pensée comme une construction auto-suffisante. À partir de chaque *point d'incompatibilité* une fois repéré, il devient au contraire possible de tracer, vers l'amont et vers l'aval, une ligne partageant l'histoire de la philosophie en deux parties, ligne qui a le mérite, sur les démarcations le plus souvent adoptées (rationalisme / empirisme, idéalisme / réalisme, dualisme / monisme, etc.), d'étirer *chaque* question, au lieu de scinder l'histoire de la pensée en *blocs* doctrinaux au sein desquels une réponse à *toute* question aurait déjà été prévue. En philosophie, il y a ceux pour qui la vérité est affaire de présence, et ceux pour qui elle est affaire d'analyse ; en philosophie, il y a ceux pour qui la connaissance est intuitive, et ceux pour qui elle est discursive : rien n'oblige à superposer les deux lignes (Pascal penseur des évidences du cœur mais aussi penseur du Dieu caché, Hegel penseur de la médiation mais aussi adversaire de l'analyse), ni non plus à les faire perpendiculaires (comme s'il s'agissait simplement de produire une combinatoire), de sorte que c'est dans l'enchevêtrement complexe de toutes ces lignes (au nombre virtuellement infini) que se décide la possibilité de caractériser, avec la justesse requise, le contenu de chaque pensée.

### « Monisme » et « dualisme »

Une philosophie est-elle moniste ou dualiste ? Cette question, si oiseuse qu'elle puisse paraître, divise souvent les interprètes, si grande est l'incidence, pour conquérir les places académiques, des positionnements politiques, et même, encore de nos jours, théologiques. Mais si l'on veut à toute force lui trouver un contenu, il est moins à chercher dans les thèses explicitement défendues par leurs auteur.e.s, que dans certaines dispositions affectives particulières dont ils auraient fait montre par leur réaction

à ce qu'on leur donnait pour vrai. C'est un peu comme il y a les personnes qui aiment à réunir ensemble tous leurs ami.e.s, au risque de se voir rejetées à la périphérie, et celles (parfois les mêmes, échaudées) qui s'appliquent à « cloisonner » leurs amitiés diverses, à les tenir séparées — l'analogie ne s'arrêtant probablement pas là.

Certain.e.s penseur.e.s s'impaciteront invariablement des dualités qu'on leur produira, et les jugeront excessivement tranchées. Une foule de déclarations vont dans ce sens chez Spinoza : « Par vertu et puissance j'entends la même chose » (contre les moralisateurs qui pensent que le méchant aurait en son pouvoir de ne pas faire le mal) ; ou : « La volonté et l'entendement sont une seule et même chose » (contre les métaphysiciens moralisateurs, qui croient qu'une mauvaise action peut être accomplie en connaissance de cause) ; ou encore : « La connexion ordonnée des idées est la même que la connexion ordonnée des choses » (contre les théoriciens de la connaissance moralisateurs, qui imaginent que la volonté doit apporter son assentiment aux représentations, comme si les idées complètes des choses ne contenaient pas l'attestation de leur identité avec les choses).

Kant, à l'inverse, a constamment à cœur de mettre en garde contre les assimilations erronées : les perceptions ne sont pas de simples concepts confus, car s'il est parfois possible de rendre une perception plus claire en la pensant (l'interprète aguerré et le musicien débutant *perçoivent*-ils la même symphonie de Haydn ?), en revanche le rendre confus, ne transformera jamais un concept en perception.

Mais un philosophe est-il moniste de tendance, il n'en sait pas moins tracer des lignes de brisure dans le réel : bien que sa « substance » soit à la fois « pensée » et « étendue », Spinoza n'a jamais considéré le souvenir comme un morceau de cerveau (ces « parties molles » qui occupent notre crâne), pas plus que Kant, inversement, ne renoncera à apprendre la langue parlée ensemble par la sensibilité et l'entendement (une langue dont la grammaire, si différente soit-elle selon les éditions de la *Critique de la raison pure*,

demeure celle de l'imagination), ni qu'il ne renoncera à mettre au jour les aspirations communes au savoir et à l'agir, à la nature et à l'histoire.

### Avoir une « bonne idée »

Pour illustrer ce fait que les théories et les explications les plus simples ne sont pas seulement les plus élégantes, mais aussi les plus vraies, il est d'autres exemples que celui, fameux, de l'héliocentrisme de Copernic éclipsant le géocentrisme ptoléméen. Le film de David Lynch, *Mullholland Drive*, fournit une excellente illustration de cette vérité. L'enchaînement de la première et de la seconde partie du film demeurera irrémédiablement obscur à quiconque n'aura pas saisi que la première partie est un *rêve* élaboré à partir des matériaux livrés par la seconde, et que celle-ci, contenant donc les seuls événements *réels*, renvoie, moyennant quelques *flash-backs*, à une chronologie survenue *antérieurement* à la première. Faute d'une telle perspective, la narration perd toute intelligibilité, et le spectateur, condamné à multiplier les hypothèses *ad hoc* et à combiner les interprétations les plus hétéroclytes, se voit astreint à forger les plus complexes « épicycles » pour rendre seulement compte des événements se succédant à l'écran — pour « sauver les phénomènes ».

Par exemple : pourquoi les principales protagonistes portent-elles, dans la seconde partie du film, des prénoms différents de ceux qu'elles portaient dans la première (Betty devenant Diana, et Camilla succédant à Rita, par un emprunt inopiné à une affiche de Rita Hayworth) ? Pourquoi la carrière de Betty, si bien engagée dans la première partie, tourne-t-elle à la déconfiture dans la seconde ? Pourquoi les traits de caractère des héroïnes apparaissent-ils, d'une partie à l'autre, non pas seulement divers, mais totalement transformés ? Betty-Diane, d'abord entreprenante et pleine d'espérances, devenant jalouse et amère ; Rita-Camilla, d'une

douceur presque docile sous la frayeur et l'amnésie, se montrant dans la suite suffisante et cruelle ?

Mais pour former cette hypothèse du rêve (qui à présent fait à peu près consensus et ne présente plus rien d'audacieux, le film étant sorti en 2001), il faut faire montre de contentions d'esprit assez rares, et d'une mesure exacte dans leur usage : il faut dresser méticuleusement la chronologie des événements advenant dans la première partie, mais point trop méticuleusement ; il faut se peindre fidèlement les caractères des différents personnages, mais point trop fidèlement ; il faut relever scrupuleusement les contradictions de la narration, mais point trop scrupuleusement ; il faut consigner soigneusement les motivations probables de chacun d'entre eux — bref raisonner en détective (car ce film est *aussi* un polar) —, mais point trop soigneusement ; il faut donc tendre et concentrer son esprit, simultanément ou successivement, sur un ou plusieurs points à l'exclusion des autres, mais ne le détendre complètement nulle part, pour ne pas rompre la concaténation de toutes les parties. De plus, il faut se rappeler le grand intérêt toujours porté par Lynch au phénomène du *rêve*, intérêt si grand qu'on pourrait faire de sa quête, depuis *Eraser Head* jusqu'à *Inland Empire*, en passant par *Twin Peaks* et *Lost Highway* — *Une histoire vraie* faisant figure de contre-épreuve au milieu de l'œuvre-expérimentation —, une tentative, non pas seulement de représenter le rêve, mais de conférer au film, entendons-le bien, *le mode d'être du rêve* : car la fiction est, pour Lynch, *de nature onirique*. Il faut connaître ensuite, même si Lynch s'est aussi peu ouvert sur ce sujet que sur les autres, l'attention portée par le réalisateur à la psychanalyse. Il faut se souvenir, enfin, des mécanismes de production d'un rêve chez Freud, car ce sont ces mêmes mécanismes dont use, chez Lynch, un cinéaste pour produire un film : le déplacement (« Camilla Rhodes », le nom de l'amante, devient celui d'une chanteuse de variétés remportant un rôle autrefois convoité par la rêveuse), la condensation (dans le prénom « Diane », celui de la rêveuse, coïncident la mystérieuse victime d'un accident de voiture peut-être prémédité, et une

serveuse de chez Winkie's), et la réalisation nocturne d'un désir diurne réprimé ou désormais irréalisable (accession rapide de Diane, en réalité condamnée aux seconds rôles, à une carrière hollywoodienne brillante, consommation de l'acte sexuel entre Diane et Camilla, vengeances de Diane à l'égard d'Adam Kesher et de Camilla devenus amants, humiliation de Mme Kesher mère qui dans la vie réelle a mortifié Diane, etc.).

Il est certes contraire à l'intention du réalisateur, mais instructif quant à son procédé même, de regarder *Mullbolland Drive* en commençant par la fin. On y éprouve ainsi le plaisir spécifique de l'éclaircissement subit, ce qui pourrait s'appeler la « jouissance de l'intellection » (jouissance qui en entraîne certain.e.s vers la philosophie, et qui fut peut-être, à un degré inouï, celle des contemporains de Copernic). Mais on y ressent également, pour la plupart d'entre nous, un certain dépit rétrospectif, celui de ne pas avoir deviné, *soi-même*, la juste interprétation du film : ce dépit est cependant voué à s'effacer bientôt, chez les personnes point trop vaniteuses, devant la conviction que les meilleures idées surgissent des conversations, et que l'intelligence n'est que secondairement le fait d'individus.

### **Sur la question « Qu'est-ce que l'intelligence ? »**

Qu'est-ce que l'intelligence ? Quiconque prétend à le savoir, se donne pour étalon de l'intelligence. N'est-il pas vrai que de dire de quelqu'un qu'il est intelligent, c'est présumer qu'on l'est soi-même davantage ? Il y a donc une outrecuidance extrême à poser cette question, si bien qu'on pourrait être tenté de mettre en doute son bien-fondé.

Pourtant, celle ou celui à qui il a été donné de fréquenter parmi les savants, les politiques ou les artistes, et qui s'est toujours efforcé de cultiver parmi eux des relations *amicales*, ne peut pas ne pas avoir accumulé, au cours de cette expérience, un certain nombre

d'observations, potentiellement utiles non seulement à lui-même, mais aussi, à quiconque souhaiterait savoir ce qu'il en est du *talent intellectuel*, une fois qu'il est attesté par des réalisations. Voilà donc le type d'observations que l'on trouvera dans ce qui suit.

Au nombre des divers caractères de l'esprit et du corps composant ce que plusieurs langues appellent « intelligence », le plus fréquent et, sans doute, le plus important est une certaine *présence à soi* qui ne se réduit en aucune façon à la « présence d'esprit », et qui n'exclut nullement, tout au contraire, la possibilité du délassement et de la détente. C'est que la « présence d'esprit » (souvent évoquée sur le mode défectif de la « présence d'esprit que je n'ai pas eue »), suggère surtout la solution à un problème théorique ou pratique *particulier* — la réponse adéquate à une épigramme —, tandis que de la personne ordinairement désignée comme intelligente, on ne saurait mieux dire qu'à la dépeindre comme « tout entière présente à soi », tout le temps, d'où il résulte en effet que le jeu même, la plaisanterie, le repos, ne lui en coûtent pas davantage, ni moins du reste, que le travail intellectuel. Elle sait y exceller au même degré, parce qu'elle y adopte la même posture d'esprit : une *disponibilité* extrême ou, pour ainsi dire, une *convocabilité* exceptionnellement aisée, de tous ses souvenirs, de toutes ses connaissances, de toutes ses expérimentations. Un.e penseur.se capable de cette attitude (car tou.te.s ne le sont pas, pour le pire et presque pour le meilleur) ne laisse jamais un propos sans illustration, et les productions de son esprit sont toujours les plus denses en réel qui puissent se rencontrer.

Il est une sorte de jeux où cette intelligence brille particulièrement — outre qu'elle fait la ressource des bons romans et séries policiers ! —, ce sont les jeux que l'on pourrait appeler « inductifs », ceux, par exemple, où le joueur.e a à énumérer, en un temps très bref, tant ou tant d'écrivain.e.s ayant publié leur premier roman avant vingt ans, tant ou tant de compositeurs.trices ayant écrit plus de neuf symphonies. Il ne s'agit point de mémoire ou d'érudition ; mais seulement, on le voit bien, d'une aptitude à

mobiliser à volonté, à tenir à portée de main, tout ce qui a constitué notre propre histoire individuelle. Et comme on peut l'inférer, la zone de « clarté mentale » où ce pouvoir s'exerce est considérablement rétrécie, le cas échéant, par le trac, ou par la dépression.

Si l'intelligence est capacité de compréhension (comme le porte d'ailleurs son étymologie : « *intelligere* » signifiant entendre, comprendre, et l'intellect, ou « entendement », se disant en allemand « *Verstand* », de « *verstehen* » qui signifie « comprendre », en anglais « *understanding* », de « *to understand* ») ; si par ailleurs la lenteur à comprendre cohabite mal — en tout cas très rarement — avec l'aptitude décrite à l'instant ; toutefois, ne nous empressons pas de faire, de la « rapidité de compréhension », une composante inconditionnelle et prévalente de l'intelligence. C'est que « comprendre », d'abord, est loin de constituer la seule opération où l'esprit puisse atteindre à l'excellence : présenter un problème théorique de façon neuve, conduire une déduction sans omettre aucune étape, établir une combinatoire, construire des édifices solides (en pierre ou en concepts), déchiffrer des énigmes, user d'humour et d'auto-dérision, inventer, tout cela tangente la faculté de comprendre (l'assiste même en vérité), et entre de plein droit dans ce qu'on appelle « intelligence ». Mais c'est, surtout, que la « vitesse de compréhension » est elle-même un produit très composite. Elle résulte de la conjonction entre plusieurs dispositions, parmi lesquels ressortent l'habitude et le goût (la concentration et l'attention étant peut-être fonction de ces derniers). Les pédagogues nous en avertissent : il est certes désarmant de voir l'enfant tarder à nous répondre, quand nous lui demandons combien mesure le dernier angle d'un quadrilatère dont les trois premiers sont droits ; mais qu'est-ce qu' « angle », qu'est-ce que « quadrilatère », qu'est-ce que « droit », pour qui vient d'arriver en France, et dont les parents parlent encore mal la langue ? Comment, par quelle improbable science infuse, l'enfant connaîtrait-il la signification précise de ces notions ? Et ne sommes-nous pas

tu.te.s cet.te élève, lorsqu'on nous présume au fait des avantages et des inconvénients d'une monnaie faible (la faiblesse serait-elle donc parfois une force ? Une marchandise fait-elle donc corps, même une fois exportée, avec l'environnement monétaire où elle a été produite ?), ou lorsqu'on nous rappelle, d'un air entendu, que l'inflation induit une hausse des taux d'intérêts (par quel mécanisme au juste ? L'argent aurait-il donc un prix, et ce prix serait-il donc anticipable et régulable par les prêteurs ?) Si brillant.e.s que soient un.e physicien.ne ou un.e linguiste, si habiles qu'ils soient à saisir le sens, l'intérêt et les risques d'une innovation dans leurs disciplines, ils peineront à comprendre le dénouement d'un roman policier, pour peu qu'ils n'aient ni le goût, ni l'habitude, de ce genre littéraire. Il n'en va pas différemment dans le cas de la compréhension intellectuelle, et dans celui de certaines performances physiques, artistiques, ou ludiques : « on aime ce à quoi on est bon », disait un personnage de *Game of Thrones* (Daenerys, épisode 7:3), en oubliant d'ajouter : « on est bon, à ce que l'on aime ». Il ne suffit pas d'être « intelligent » pour bien jouer aux échecs, et celle ou celui qui ne prend pas de plaisir aux jeux n'y remportera que de médiocres succès.

Il est enfin presque consubstantiel à ce qui a été appelé ici « intelligence » que de prêter, en toute situation d'action ou de parole, une attention soutenue aux circonstances et aux particularités de cette situation, c'est-à-dire, pour se placer sur le plan de la politique et de l'histoire, aux précédents et aux concomitants historiques qui la circonscrivent, aux intentions (avérées, feintes ou controuvées) des orateurs et des acteurs qui y prennent part, aux contextes d'énonciation et d'action où ils interviennent (qui parle ? qui agit ? à qui s'adresse-t-il ?), à la plurivocité (intrinsèque ou contextuelle, involontaire ou délibérée) des actes et des paroles qui la composent, etc. — Ainsi n'est-on pas tenu de partager l'obsession de celles et ceux qui « mettent tout en œuvre contre le chômage », car, depuis les années 1990, bien des baisses statistiques du chômage eurent pour contrepartie une

diminution de la protection des chômeur.e.s et un accroissement de la précarité des travailleur.e.s. — Ainsi certain.e.s demeurent-ils capables, alors qu'en 2015 le Parlement français examine la « Loi relative au renseignement » (effectivement promulguée le 24 juillet de la même année), de mettre à part les conditions de leur propre « sécurité individuelle », et, se rappelant les conséquences ruineuses de l'USA PATRIOT Act de 2001 (étonnant acronyme : « *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act* »), de s'aviser que des données personnelles une fois collectées, une fois croisées entre elles, peuvent fournir, à un État devenu autoritaire, de formidables moyens de pression sur les individus. — Ainsi certain.e.s peuvent-ils reconnaître que le mensonge en politique est une pratique très nuisible, et pourtant refuser d'octroyer à une instance étatique le pouvoir souverain de décider, en période « électorale », de ce qui est *fake news* et de ce qui ne l'est pas. — Ainsi enfin peut-on considérer que la liberté d'expression est un acquis irréversible des démocraties, et contourner le piège de ceux, pseudo-historiens et provocateurs antisémites, qui s'en réclament pour nier la Shoah.

Il ne s'agit à aucun moment ou presque, dans ce qui précède, d'érudition, de connaissance historique et politique spécialisée, par quoi l'« intelligence » se verrait réservée aux seules personnes instruites ou cultivées ; mais bien d'un décentrement de soi toujours réitéré, d'une mise à l'écart temporaire de ses propres préoccupations (quand l'urgence relâche sa pression), d'une prise de recul ou de hauteur envers les conclusions aussitôt formées (et du reste, un trait assez constant de l'intelligence est l'intérêt, gai et protéiforme, pour le réel dans toutes ses directions), bref d'une mise en relation réciproque et ininterrompue de tous les points de la mémoire et de l'attention, prévenant une absorption dans le cas particulier, qui est toujours mutique et opaque. Et si le cas particulier, l'exceptionnel, le nouveau, est relevé, c'est bien en tant que tel, c'est-à-dire : après qu'une comparaison avec les similaires possibles a avéré qu'aucun ne lui est identique.

Mais si l'intelligence est, par un de ses principaux aspects, capacité de mise en relation, là réside également sa perversion possible, ou l'une de ses plus graves. Bien que, sous le nom de « complotisme », on la présente parfois comme un apport de la toute dernière modernité (la modernité numérique), elle est en réalité beaucoup plus ancienne, et a sévi de longue date, à travers l'idée, par exemple, qu'il puisse y avoir une histoire « alternative », plus vraie que l'histoire « que l'on enseigne aux enfants », mais cachée aux populations en raison de la puissance des intérêts qui s'y affrontent. Il ne s'agit en aucun cas, ici, de méconnaître que certains États autoritaires pratiquent, qui un travestissement de l'histoire à des fins idéologiques, qui une pure et simple interdiction de l'histoire comme discipline de recherche et d'enseignement. Mais si l'on prête l'oreille, dans les pays où l'histoire est enseignée, et où les historien.e.s peuvent débattre tant soit peu librement, aux tenants de ces « histoires secrètes » (par exemple à Éric Zemmour, l'auteur du *Suicide français. Les 40 années qui ont défait la France*, ou à Philippe de Villiers, *J'ai tiré sur le fil du mensonge et tout est venu*), on leur trouvera toujours les accents de ceux qui veulent paraître « plus intelligents » que le commun, et, à cette fin, mettent en rapport des faits que personne, à la vérité, n'aurait songé à rapprocher. Là réside aussi une raison du succès de ce type d'ouvrages, car, en effectuant ces connexions inattendues, ils procurent au lectorat le sentiment grisant de « mieux comprendre » ce qui s'est effectivement passé — et donc, au sens le plus propre, d'être « plus intelligent ». Il y a là un danger extrême, et d'autant plus fort, que c'est le principe même de l'intelligence (ou l'un de ses principes) qui se trouve dévoyé par ce genre de pratiques (la « véritable histoire », « l'histoire qu'on ne vous raconte jamais »). Mais s'il subsiste une raison de demeurer optimiste face à un tel danger, c'est que toutes celles et ceux qui goûtent ce type d'ouvrages, précisément, répudient la bêtise (il serait un peu court, et même contraire à l'objectif visé, que de la leur imputer), et continuent, du moins en intention, d'entretenir un commerce avec l'intelligence : ils désirent « devenir intelligents », ils

désirent comprendre, et c'est justement en vue de mieux comprendre qu'ils acquièrent, et par là même promeuvent, cette si mauvaise littérature.

Il demeure cependant une muraille infranchissable entre l'« intelligence » dont se pique un historien des complots, et celle dont il a été question ici : l'historien des complots se donne pour *le plus intelligent*, celui seul qui a compris ce dont il retourne réellement, qui seul est en mesure de dessiller son public sur les mensonges qu'on lui aurait assénés ; or s'il est une prétention à laquelle la personne intelligente, au sens où il a été dit, est étrangère, c'est d'être *la plus intelligente*. Cette prétention est un critère, cette fois absolument sûr, de la sottise.

### **Théorie de l'interlocuteur imaginaire**

On écrit toujours *pour* quelqu'un, ou, plus exactement, *à* quelqu'un. C'est souvent sur le mode négatif de l'*inhibition* que l'on découvre cette vérité. Que va penser tel.le professeur.e, si nous citons Tolkien dans une dissertation, ou si nous utilisons le terme « éidétique » à mauvais escient ? Tel.le ou tel.le collègue estimé.e se formalisera-t-il, si nous avouons publiquement, en toute bonne foi, un sentiment contraire au sien ? Ainsi s'installent, se développent et se perfectionnent des dispositifs intérieurs d'auto-censure, qui empêchent parfois les meilleur.e.s (souvent les meilleur.e.s, car ils entendent la perfection) de livrer les travaux de premier ordre dont ils sont prégnants.

L'issue consiste-t-elle à « faire le vide », à « déboulonner toutes les idoles », à imposer silence à ces voix intérieures qui trop souvent étouffent notre pensée ? Cet expédient est certes indispensable pour desserrer plusieurs entraves, mais il est d'une application interminable, et le trop de confiance qu'on peut être tenté de lui accorder procède lui-même d'une illusion. Car ce que, par leurs intitulés mêmes, nous avouent (ou ironiquement nous

déguisent) les pamphlets, éloges et autres apologies, vaut en réalité de tout écrit : il est impossible de n'écrire pour personne, ou d'écrire pour tout le monde, ou d'écrire pour l'absolu, pour « Dieu », pour la nature. Cela n'est pas.

Il faut donc en prendre son parti : puisque l'expression de la pensée a toujours des destinataires, et que les destinataires subis nous sont inmanquablement odieux, alors reste à les *choisir* avec soin. Le ressort de cette discipline d'écriture — qui, au demeurant, n'a pas la présomption d'être nouvelle —, on pourrait l'appeler « théorie de l'interlocuteur imaginaire », si cette expression n'évoquait tout de suite quelque fantaisie, ou quelque apparition mystérieuse. Mais les désignations plus exactes, qu'on les emprunte à la phénoménologie (« interlocuteur intentionnel ») ou à la théorie littéraire (« adresse fictive »), courraient le risque, par leur technicité, d'une trop grande obscurité, ce qui rend plus commode, du moins dans un premier temps, la première dénomination.

Pour l'efficacité de la méthode ici retracée, il convient d'assigner, à chaque unité textuelle (dont l'étendue ressortit au choix de l'auteur.e), un seul et unique interlocuteur. Sans quoi la cohérence même du texte serait mise à mal, effet dont il est tout à fait possible de tirer un profit dans le cadre d'une expérimentation théorique (ayant toutes chances d'être féconde), mais qui altérerait en profondeur le type de productions ordinairement visées par les philosophes, les historien.ne.s, les sociologues, les critiques littéraires, etc. On pourrait même suggérer l'hypothèse suivant laquelle le principe d'unification le plus sûr pour tout texte quel qu'il soit — littéraire notamment —, est, non pas l'objet, non pas le style, non pas le référent intertextuel éventuellement adopté, mais la *personne* à qui s'adresse mentalement son auteur.e. Encore une expérience que l'on pourrait tenter, mais aussi, une investigation à mener sur les textes du passé.

Rien n'est plus inhibant, au contraire, ni plus ruineux pour l'unité d'une argumentation, que la pratique — pourtant préférable à une évaluation unique et ponctuelle — de la « soutenance de

thèse», telle qu'elle a cours en France depuis un siècle et demi environ. L'étudiant.e en effet, au cours des quelques années de la préparation de son doctorat, a à composer un texte dont *chaque* phrase, idéalement, est vouée à être lue et examinée par quatre ou cinq professeur.e.s différent.e.s, tenant.e.s d'options théoriques et interprétatives inévitablement diverses, ce qui rend l'écriture indécise et angoissée à chaque étape de son avancée. Dans des cas plus défavorables encore, où la composition du jury est incertaine jusqu'au dernier moment et où le candidat.e est réduit.e à spéculer sur l'identité de ses lecteur.e.s, la tâche de tri des notes s'avère presque impossible, et les conflits d'adresse se multiplient à chaque chapitre.

On peut l'espérer, quiconque écrit trouvera autour de soi un.e ou plusieurs interlocuteur.e.s préféré.e.s ou souhaité.e.s, non nécessairement rompu.e.s à la discipline scientifique adoptée ou à l'activité esthétique pratiquée : qu'on le choisisse unique (pour chaque travail ou chaque partie du travail), et, surtout, qu'on en attende deux qualités presque contradictoires : être exigeant.e et bienveillant.e tout à la fois. Certes cette exigence rigoureuse et cette bienveillance demeureront toujours l'exigence rigoureuse et la bienveillance que nous lui *prêterons*, puisque nous ne lui demandons rien d'autre que d'être un interlocuteur *imaginaire*. Mais on le sait depuis la psychanalyse : en projetant, sur une figure appréciée de nous, la bienveillance et l'exigence rigoureuse, nous devenons exigeants et bienveillants à l'égard de nous-mêmes, ce qui, en définitive, forme la double condition à laquelle il devient seulement possible d'écrire.

### **Écrire de la philosophie**

Les idées nous viennent, on le sait depuis Nietzsche, non pas quand nous le voulons, mais quand elles le veulent. À quoi on pourrait ajouter qu'elles nous viennent toutes revêtues de mots, de

phrases, de formes verbales, ce par quoi justement elles diffèrent des autres faits mentaux. Et nous sommes assurés, par là, que nous *tranchons dans le réel*. Ces formules, qui signifient au moins autant par leurs rapports internes et leurs connotations fines que par les objets qu'elles dénotent, appellent l'explicitation par une espèce de nécessité intrinsèque. Écrire de la philosophie, ce n'est dès lors rien d'autre que de les amender, de les parfaire, mais aussi, et même surtout, de les expliciter.

Voilà, soit dit en passant, une des raisons pour lesquelles l'exercice du commentaire de texte, ou de l'explication de texte (la différence n'étant peut-être pas si claire dans l'esprit même de celles et ceux qui la promeuvent), enseigne non seulement à lire, mais aussi, et peut-être surtout, à écrire : avant de penser, il est précieux de *visiter une pensée*, pour voir de l'intérieur *comment c'est fait* (corrélât inattendu : ce n'est pas dans *ma propre* intériorité que je découvre la pensée).

Voilà aussi pourquoi la question de la *langue* d'écriture de la philosophie est si délicate, et même si polémique. La philosophie a vocation à se communiquer, et il n'est que conforme à sa nature de la voir se propager en anglais aujourd'hui, tout comme elle s'est propagée dans d'autres « langues communes », *linguae communes* ou *koïnai*, à d'autres époques ; cet anglais global fût-il apauvri, fût-il lui-même transformé en produit marchand par les sites de traduction spécialisée. Car la langue ici est *instrument* ou *outil* pour la communication, et sa fonction première est de la rendre possible. Mais d'autre part, on est sans doute fondé à dénoncer l'impérialisme de *langues philosophiques dominantes*, et donc de manières de philosopher dominantes, à l'œuvre derrière l'usage privilégié, dans le monde des années 2010-2020, des langues anglaise, mais aussi allemande et française, pour la recherche philosophique (au Brésil ou au Japon par exemple). Et, d'une façon très certaine, la contrainte de s'exprimer dans une langue qui ne soit pas la sienne (sa langue « maternelle » ou sa langue d'adoption) fait délaissé, au philosophe

ou à la philosophe, le plaisir nécessaire, qui est en même temps une discipline joyeuse, d'*écrire dans sa langue* et d'y *écrire bien*.

Car écrire de la philosophie, ce n'est pas seulement, ce n'est peut-être pas essentiellement, ou même pas du tout, enchaîner des arguments parfaitement univoques, susceptibles d'être appréciés selon la force probante de l'ensemble ; c'est aussi, et sans doute même principalement, distribuer les équivoques selon les exigences de la chose même, répartir les masses, les ombres et les lumières, arbitrer équitablement entre l'intelligence et les affects : aptitudes qui requièrent non seulement un coup d'œil absolument sûr en direction de l'objet, mais aussi une connaissance exhaustive, à la fois historique et pragmatique, des langues dont on use, ainsi que des marges d'improvisation ou d'innovation qu'elles admettent. De combien n'aurait-il pas fallu amputer Nietzsche, Levinas ou Cioran, au-delà même de l'*expression* de leur pensée, si on avait voulu les soumettre aux critères en usage dans la recherche internationale contemporaine (pourtant nécessaires à l'heure de périls que l'humanité ne pourra résoudre qu'ensemble). Les littéraires considèrent souvent Sartre comme un philosophe, et les philosophes comme un littéraire ; c'est que la littérature sartrienne, en particulier son théâtre, et notamment *Le diable et le bon Dieu* (sur l'impossibilité à vouloir non seulement le mal pour le mal, mais aussi le bien pour le bien), ou *Les séquestrés d'Altona* (sur la permutabilité en miroir entre la liberté vécue et la contrainte éprouvée), ne pouvait être écrite que par un philosophe, et que la philosophie sartrienne, en particulier *L'être et le néant* (où les *scènes* mêmes sont arguments de plein droit), ne pouvait l'être que par un écrivain — par un grand écrivain. Et lorsque Derrida, explorant la pharmacie de Platon, retrouve la « substance » médicinale derrière l'*ousia* et l'« essence » odoriférante derrière l'*essentia*, il atteint sans doute, dans la saisie des possibilités anti-métaphysiques d'une langue française pourtant si proche du grec et du latin, à une perspicacité difficilement égalable.



## IV. Sur la mélancolie et le pessimisme

Il y a deux obstacles à l'action : l'optimisme absolu, pour qui rien n'est à transformer puisque rien n'est mal, et le pessimisme absolu, pour qui rien ne peut être transformé. Le premier n'étant de toute manière pas de saison (sauf dans la tête de quelques climatosceptiques à qui nous n'avons rien à dire), c'est le second que nous entendons contribuer à lever, dans la mesure de nos moyens.

Ayant étudié, d'une part, les pessimismes philosophiques, d'autre part les affections mélancoliques, nous sommes parvenu au sentiment qu'il y a, sinon identité, du moins similitude ou analogie (une question que nous ne trancherons pas ici) entre ces deux groupes de phénomènes. En retraçant les principales articulations de la mélancolie, telles qu'elles ressortent de ces études, on peut donc parvenir, pensons-nous, à dessiner, comme par décalque, les grandes nervures du pessimisme, et par là même à mettre en évidence ce qui, chez lui, relève non pas de l'argument philosophique, mais, par exemple, de l'expression ou du symptôme. C'est la tâche à laquelle nous nous attellerons dans ce chapitre.

## Tristesse

La *tristesse* consiste ici dans des *idées* tristes. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans la tristesse mélancolique, ce qui la distingue définitivement de l'*affliction* (où l'abaissement de l'humeur est consécutif à un événement avéré), c'est son caractère essentiellement tournant, planant (*schwebend*), au sens que Freud donnait à ces images. C'est-à-dire que les représentations deviennent des *occasions* ou des *prétextes* de tristesse, bien plus que des antécédents ou des causes. Ces prétextes ou occasions sont ordinairement fournis par le milieu ambiant (les ami.e.s, les normes publicitaires, les prescriptions relatives aux « âges de la vie »), de sorte que le ou la même s'affligera de ses échecs amoureux à vingt ans, et, à quarante, pleurera ses ambitions déçues. Or, comme le savait un grand mélancolique, « On passe souvent de l'amour à l'ambition, mais on ne revient guère de l'ambition à l'amour » (La Rochefoucauld, maxime 490).

Rappelons-nous la disproportion entre certains de nos grands chagrins, et les causes infimes qui leur ont donné naissance. Imitons en cela Maine de Biran, parmi les philosophes l'un des plus experts en ces matières : « Il n'est point au pouvoir de la philosophie, de la raison, ou de la vertu même, toute puissante qu'elle est sur la volonté et les actes de l'homme de bien, de créer par elle-même aucune de ces affections heureuses qui rendent si doux le sentiment immédiat de l'existence, ni de changer ces dispositions funestes qui peuvent le rendre insupportable. [...] Celui qui aurait trouvé un secret aussi précieux, en agissant sur la *source même de la sensibilité intérieure*, devrait être considéré comme le premier bienfaiteur de l'espèce, le dispensateur du souverain bien, de la sagesse et de la vertu même, si l'on pouvait appeler vertueux celui qui serait toujours bon sans effort, puisqu'il serait toujours calme et heureux » (*Mémoire sur les perceptions obscures*, 1807, éd. Tisserand, p. 18-22, nous soulignons). La « source de la sensibilité intérieure » se dérobe, et se dérobera toujours, à nos efforts d'appréhension et de maîtrise ; c'est

pourtant elle qui dirait le secret de notre humeur, tantôt allègre dans l'adversité, tantôt chagrine dans les succès.

Les modernes anti-dépresseurs confirment le jugement de Biran. On a tort d'y craindre des psychotropes *modificatifs* ou *centrifuges*, qui transformeraient le sujet en autre chose — même si le spectre de l'« humain parfait » demeure présent à l'horizon —, car ils sont, au même titre que les anxiolytiques, des psychotropes *restitutifs* ou *centripètes*, qui rendent le sujet à ce qu'il serait s'il n'y avait pas les troubles. À l'observation intérieure (peu fiable en toute autre circonstance, car le moi mélancolique est inhabitable), les explications causales et les interprétations psychogénétiques se révèlent alors pour ce qu'elles sont le plus souvent, à savoir des rationalisations rétrospectives ; derrière leur voile à présent relâché, elles laissent apercevoir les mouvements incontrôlés, irraisonnés et capricieux, de ce que nous appelons notre « moral » — de je ne sais quel petit poisson qui frétilerait au fond de la tête. Il est même des situations particulièrement favorables, réunissant le calme des passions, des idées incidentes et des émotions, où les *piqûres subites* de tristesse et de joie qui déclenchent nos enchaînements affectifs les plus inexorables, sont perçues pour elles-mêmes, dans leur intraitable gratuité.

Qu'il n'y a rien à comprendre, rien à interpréter dans ces intermittences de l'humeur, c'est ce qu'a compris Schopenhauer, tout à la fois contemporain et rival de Biran, lorsqu'il distingua soigneusement, et radicalement, la « Volonté » (qui souffre) de l'« Intellect » (qui interprète). Et s'il a cru trouver, dans la « chose en soi » de Kant, une expression convenable de sa pensée, c'est pour cette seule raison : de la « chose en soi », c'est-à-dire de la souffrance, il n'y a rien à comprendre, ni à expliquer, ni à interpréter.

Schopenhauer décrit, dans un poème de jeunesse totalement méconnu, le *mieux-être* propre au mélancolique. La seule comparaison qui vaille ici est celle d'une éclaircie, celle de nuages sur le point de se lever. Car l'éclaircie n'est pas modification des êtres et des choses — ils demeurent intrinsèquement les mêmes, tantôt

menaçants, tantôt rassérénants —, mais de la *qualité* de la lumière dont ils sont nimbés. « Comment ai-je pu trouver le monde si laid ? », se demande le mélancolique pendant ses brefs répit. « Le monde est bien le même, et c'est donc moi qui ne savais le regarder. » Voici ces vers, recueillis à la toute fin des *Parerga et Paralipomena* (nous traduisons) :

#### Une matinée dans le Harz

*Lourd de brumes, noir de nuages,  
Le Harz avait un aspect morne :  
Et le monde était blême. —  
Alors perça un rayon de soleil,  
Comme un rire,  
Et tout devint joie et amour.*

*Il s'installe sur le versant de la montagne,  
Où il demeure immobile, où il demeure un moment,  
Dans une profonde et bienheureuse volupté.  
Puis il s'en va vers le sommet de la montagne,  
Il embrasse tout le sommet.  
Comme la montagne aime le soleil !*

« Et tout devint joie et amour » : comment put-il en être autrement ? Aurais-je donc rêvé ?, semble s'interroger l'apprenti poète. Si « tout » devint joie et amour, c'est que le monde (cet unique objet des méditations schopenhaueriennes ultérieures) n'a pas changé, qu'il se compose des mêmes êtres et des mêmes choses, que, seul, le regard porté sur lui a changé, et que par conséquent l'erreur trouvait son siège dans ce regard, nulle part ailleurs. Dit plus philosophiquement : le mélancolique, quand il ressent un « mieux », *perd* l'accès aux raisons mêmes pour lesquelles il était triste (« comment donc ai-je pu être triste ? ») : car ces raisons étaient une suite de sa tristesse, et non pas la tristesse de ces raisons. Elles ne

survivent pas à la tristesse, pas plus qu'une pluie ne survit aux nuages qui l'ont portée.

Mais cette tristesse n'est pas une tristesse ordinaire plus constante. Lorsque le mélancolique parvient à *éprouver la tristesse*, il franchit déjà une étape vers le mieux-être. Au point qu'il peut lui arriver d'*aspirer* à la tristesse, au chagrin véritable, et, chose horrible à dire — plus horrible encore à constater —, de fomenter son propre malheur, pourvu que par là se dissipe la grisaille uniforme et indifférente, bannissant le plaisir et l'entrain, en quoi consiste la tristesse proprement mélancolique. Car cette dernière s'apparente davantage à une incapacité, pour l'individu, d'*accéder à ses propres affects* (parmi lesquels se trouve la tristesse), qu'à une affliction consécutive à un événement de la vie. La tristesse est elle aussi, nous rappelle Spinoza, une forme du désir ; il ne saurait y avoir de tristesse, là où le désir est éteint (et cela, lors même que la tristesse est, précisément, le mouvement par lequel le désir s'éteint).

Sur cette *indifférence*, qui est fermeture à ses propres affects, Moravia a des pages évocatrices dans le roman éponyme (quoiqu'elles fussent écrites d'un point de vue un peu distinct) : spolié par l'amant de sa mère, courtisé par la meilleure amie de celle-ci, voyant ledit amant se désintéresser d'une mère qui en conçoit une jalousie intense, élevé avec une sœur qui représente pour lui le type — inaccessible — de la femme désirable, Michele « avait besoin de haïr Leo, d'aimer Lisa, d'éprouver du dégoût et de la compassion pour sa mère, et de l'affection pour Carla : tous sentiments qu'il ignorait. [Il lui fallait se rendre] ailleurs, chercher ses propres fréquentations, ses propres lieux, ce paradis où tout (les gestes, les paroles, les sentiments) aurait une adhérence immédiate à la réalité qui serait à leur origine » (Moravia, *Les indifférents*, nous traduisons, empl. 4484). La perte de l'« adhérence immédiate » entre les affects et leurs antécédents supposés, Moravia l'impute, et il a sans doute parfaitement raison, à une fatigue sociale et politique de la bourgeoisie italienne des années 1920. Mais il dépeint également, avec une admirable précision, un symptôme clair de la

tristesse mélancolique, charge à ses lecteur.e.s, ensuite, d'apprécier la pertinence, et les défauts, de cette analogie politico-psychologique.

La réaction consécutive à un deuil, on le sait depuis Freud, s'accompagne souvent de symptômes analogues, le double objet du thérapeute étant alors de les discerner et de les apaiser. De nombreux patient.e.s confessent qu'à leur grand étonnement, ils ne s'attristent pas du décès de leur père, de leur mère, de tel ou tel de leurs proches, qu'ils ne *parviennent pas* à s'en attrister, et qu'ils préféreraient ressentir une bonne fois, en lieu et place de cette indifférence à leurs yeux monstrueuse, la tristesse que, pensent-ils, on attend d'eux. Il y a là également une manifestation si typique de cette forme de tristesse qui signale la « mélancolie », que Freud n'hésite pas à interpréter celle-ci comme une souffrance induite par l'agression du moi envers l'objet du deuil, introjecté.

### Angoisse

*L'angoisse*, ou anxiété (les deux termes devant être ici considérés comme équivalents, car l'angoisse n'a pas ce pouvoir de révélation que certains métaphysiciens lui ont prêté), commence par engourdir, paralyser, bref immobiliser la pensée. Bien que je me sache avoir éprouvé souvent cet affect, bien que je le reconnaisse à ses symptômes physiques, je suis obnubilé par son contenu toujours singulier, et je délaisse une forme qui, une fois reconnue, me dégagerait pourtant du contenu angoissant. — C'est pourquoi l'angoisse entre très volontiers dans des boucles de rétroaction : il m'arrive d'être moins angoissé par la *chose* angoissante, que par la *possibilité* de réagir par l'angoisse à sa présence. Savoir que je dispose, à portée de main, de la pharmacopée adéquate, *suffit*, n'est-ce pas ?, à m'apaiser.

Les symptômes physiques de l'angoisse ont été maintes fois décrits : les bronches se recroquevillent, un peu comme l'araignée

sous la flamme. Le ventre brûle, il se rigidifie, voilà la « boule au ventre ». C'est le « ventre noué », le « plexus qui se resserre ». Une poigne invisible nous étreint la gorge. Dans certains cas paroxystiques surviennent une aérophagie, des aphtes, une extinction de voix.

L'engourdissement de la pensée consiste quant à lui, principalement, dans une difficulté à se concentrer et à calculer (à effectuer des algorithmes simples), et dans une diminution considérable et subite de l'amplitude mentale.

Ainsi, l'angoisse est une épreuve d'enfermement, à la fois dans le temps et dans l'espace. Phénoménologiquement, c'est-à-dire relativement au *monde* perçu par la conscience, l'horizon semble se refermer brusquement, une idée fixe imbibe le ciel comme un grand nuage d'encre ; c'est d'ailleurs par quoi l'angoisse s'apparente à l'obsession : on ne parvient plus à songer qu'à une seule chose, « *unum necessarium* » (disait un angoissé célèbre).

Le moment antérieur de la journée, celui qui précédait l'accident anxieux, paraît d'emblée très ancien, tant fut soudain le bouleversement dans l'ordre et la nature des préoccupations. Brisure de la continuité, effilochement du temps, de sorte que l'angoissé.e se croit reclus.e dans une toute petite cellule de durée (pourtant toujours diverse), sans plus pouvoir jeter un œil, ni en deçà, ni au-delà, de la cloison.

La métaphore de la gorge serrée, qui a donné son étymologie à l'angoisse, doit donc être affinée de l'image de la nasse, ou de la souricière. La pensée salutaire (jamais suffisante, mais salutaire autant qu'une pensée peut l'être) sera ainsi, face à l'angoisse, le refus d'être réduit à un « ceci » et un « maintenant ». « Tu es cela » est la formule, reprise par Schopenhauer aux *Oupanishads*, de la compassion universelle. « Tu n'es que cela » est la formule de l'angoisse.

Un tel état, lorsqu'il devient permanent — ou, précisément, « chronique » —, prend la figure d'une crainte, ou même d'une haine, de l'imprévu. Pour l'angoissé.e, le monde est une rivière, où

certes rien n'est stable, mais dont les *rives elles-mêmes* sont des rivières. Monde d'Héraclite. Mais on ne *vit* pas dans le monde d'Héraclite.

Cette crainte forme toutefois, avec la haine de la répétition et de la prévisibilité de toutes choses (car qui pourrait souhaiter la prolongation indéfinie d'un tel état ?), une pince qui nous enserre. L'angoissé.e souhaite que rien ne change, mais aussi que tout change.

C'est de la même façon, toute contradictoire, que l'angoissé.e redoute la précipitation (qui l'angoisse), mais abhorre l'enlissement (qui l'impatiente, comme une menace supplémentaire d'enfermement). « Je ne voudrais pas être là, dit l'angoissé.e. — Où donc voudriez-vous être ? — Je ne sais pas. Ailleurs. » Car l'angoissé.e ne peut plus avancer, ne peut plus reculer, mais ne saurait non plus demeurer où il est.

## Ennui

La troisième composante de la mélancolie regroupe elle-même un ensemble de symptômes affectant l'action et la « volonté », que l'on peut compter au nombre de quatre : incapacité à éprouver du plaisir ou « anhédonie », atteinte de la motivation ou « athymhormie », incapacité à initier une action ou « apragmatisme », incapacité à prendre une décision ou « aboulie ».

Ce sont là des caractérisations très actuelles. Mais, à les examiner dans une perspective plus large, on est frappé de leur similitude (surtout pour les deux premières d'entre elles) avec l'« ennui » des siècles passés. Et on saisit, du même coup, pourquoi les écrivains classiques ont donné tant de poids, une telle gravité, à un mal qui, dans le lexique contemporain, pourrait passer pour anodin.

C'est que l'« *ennui* » revêt deux formes. Sous sa forme actuelle, ou plutôt : à l'intérieur des limites tracées par le vocable contemporain d'« ennui », il nomme l'absence, toute factuelle, des

objets qui pourraient donner lieu à du plaisir. Il est symbolisé par le dimanche (et ses parties de cartes), par la province (dans le roman français, de Balzac à Aragon), ou par l'enfance (cet âge de l'hétéronomie). Mais il y a un ennui structurant, « transcendantal », qui affecte les *conditions mêmes* auxquelles il est ordinairement possible d'éprouver du plaisir. Voilà ce que la psycho-pathologie moderne appelle « anhédonie », et, si l'on admet que le désir est, du moins pour partie, désir de plaisir, il en résulte que l'ennui est également « athymhormie » (lorsque le plaisir a déserté ma vie, comment pourrais-je désirer ?). On comprend alors, seulement alors, le sérieux extrême, malgré l'ambiguïté comique délibérée, de personnages comme Lorenzaccio ou Fantasio, et de leurs nombreux doubles dans le roman et le théâtre romantiques français et européens : autant de victimes allégoriques d'un « ennui » qui n'est pas simple satiété, car l'abus des plaisirs (et la cristallisation de dispositions à la fois psychologiques et historiques profondes) a comme annulé en eux la possibilité de les sentir. Et s'ouvre devant nous le tréfonds de la plus célèbre déclaration schopenhauerienne : dans l'alternance de la souffrance et de l'ennui, il ne faut pas reconnaître seulement le cercle du manque et de la réplétion ; selon Schopenhauer, on ne quitte la souffrance que pour la *douloureuse* absence de plaisir, et cette dernière douleur pour la souffrance.

Du fait de son épaisseur littéraire, et de sa familiarité aux oreilles contemporaines, le terme « ennui » suffira à désigner, par métonymie, l'ensemble des quatre symptômes « volitifs » énumérés dans ce qui précède ; même s'il demeure entendu qu'il ne s'applique avec exactitude qu'aux deux premiers, et peut-être même à la seule anhédonie.

Comment ne pas être frappé, en effet, de l'exhaustivité du tableau peint par Shakespeare, quand il fait dire au jeune dauphin de France Louis VIII, après la défaite d'Angers et la capture d'Arthur Plantagenêt par Jean sans terre leur ennemi commun, qu'« Il n'est plus rien dans le monde qui puisse me donner aucune joie. La vie est aussi ennuyeuse (*tedious*) pour moi qu'une histoire deux fois

racontée dont on rebat l'oreille fatiguée d'un homme assoupi. La honte amère (*bitter shame*) a tellement gâté le goût des douceurs de ce monde, qu'il ne me rend plus que honte et qu'amertume » (*Le roi Jean*, III, 4, trad. Guizot). Ennuyeuse (*tedious*) est certes l'indéfinie répétition ; mais l'ennui même est atrophie de la sensibilité à la « joie » et aux « douceurs » (devenues « amertume » et « honte » stagnantes), ainsi, faut-il observer, que déréalisation des événements du monde — puisque c'est sous les dehors d'une « histoire » racontée (intérêt paradoxal, mais puissant, de l'ennui pour un dramaturge) qu'apparaissent à présent les urgences politiques au futur souverain : pourquoi, si vraiment les choses sont comme elles sont, désirer, entreprendre et décider ?

Que l'ennui, et la stupeur qu'il instille, entretiennent des relations secrètes avec la transgression morale, cette suggestion de Shakespeare est développée, jusqu'aux extrêmes conséquences de la pathologie et de l'abjection, par Dostoïevski, lorsqu'il fait *s'ennuyer* l'un des plus démoniaques de ses *Démons*. La « Confession de Stavroguine » (d'abord interdite par la censure) décrit en effet son plus intime tourment dans l'incapacité à éprouver le plaisir, et même le désir, hormis dans des situations d'humiliation (entendre : où c'est lui-même qui est l'humilié). La *soif de sa propre abjection* est la seule excitation qui puisse encore soulever cette âme abattue, et on sait quelle occasion lui en est fournie : le suicide par pendaison, dans un placard à balais, de la petite Matriocha, qu'il venait de violer, suicide auquel, *telle est sa jouissance propre* (sa seule, son unique jouissance possible), il n'a garde de faire obstacle.

Les quatre symptômes volitifs de la mélancolie empiètent largement les uns sur les autres, et c'est pourquoi il est difficile de discerner clairement ce qui appartient à l'un de ce qui appartient à l'autre.

Si le trouble visé n'était pas si grave, on pourrait rebaptiser plaisamment l'anhédonie « syndrome Loch Lomond », du nom de la marque de whisky favorite du capitaine Haddock : on se souvient

en effet que, dans *Tintin et les Picaros* (1976), le professeur Tournesol avait résolu, de façon parfaitement discrétionnaire, de guérir le capitaine de son appétence à la boisson, et avait à cette fin synthétisé une molécule qui, mélangée au whisky, lui conférait un goût infect. Ce qui auparavant donnait du plaisir, n'en procure plus (ou, chez le capitaine Haddock, suscite même de la répulsion). La montagne (pourquoi fournir tant d'efforts pour grimper jusque là-haut ?), le printemps (cette année encore, il ne m'apportera pas les joies qu'il semble me promettre), le travail intellectuel (au fond, tout cela m'intéresse-t-il encore ?), le cinéma (une heure et demie, c'est bien trop long !) : voilà des occasions d'*anhédonie*, et on mesure assez aisément le potentiel désespérant de cet affect qui déroule, devant le sujet, un espace-temps plat et infini, où plus aucun point ne brille.

On ne s'étonnera pas de retrouver, dans certains cas d'*anhédonie*, un surinvestissement libidinal de la nourriture et de la boisson (au grand dam des inventeurs autoritaires et philanthropes) : sans doute s'agit-il par là, pour l'âme apathique, de se procurer à bon compte des plaisirs à la fois vifs et facilement contrôlables.

Il n'est pas interdit non plus de penser que le symptôme anhédonique tienne une part dans le sentiment de surmenage au travail (souvent décrit comme une impression d'être « débordé.e », « surchargé.e »). Interrogez le surmené.e : il se plaint certes d'avoir *trop* à faire ; mais ce qu'il a à faire, nous dira-t-il, il craint aussi de *ne pas arriver* à le faire, même quand c'est relativement peu. C'est que, dans bien des cas, lui manque l'*envie* de le faire. Et voilà pourquoi on peut être surmené, parfaitement éligible à une prise en charge médicale, tout en ayant comparativement moins de tâches à accomplir que d'autres personnes. Voilà également pourquoi le travail jamais n'abolira l'ennui, n'en déplaît à ceux qui, par intérêt, y pointent une médication universelle. On peut s'ennuyer au travail. Les médiévaux appelaient « acédie » cette impatience envers les tâches répétitives ; entendre sonner chaque quart d'heure, attendre la cloche du déjeuner, l'attendre tout en sachant que d'autres cloches

suiront, qui enjoindront à la reprise. La routine engendre la lassitude, voire le plus sombre abattement, comme le saura plus tard l'ouvrier des usines, comme le saura, plus tard encore, le livreur à vélo.

Un pénible paradoxe du temps s'ensuit : je suis débordé, « je n'ai pas le temps » ; mais ce que je fais, n'ayant pas de plaisir à le faire, je « trouve le temps long ». Dans ce temps à la fois trop court et trop long, j'abandonne rapidement, par ennui profond, la tâche tout juste entreprise, mais à peine l'ai-je délaissée que, bientôt, je souffre de l'urgence à m'y remettre. Je ne supporte pas d'être au travail, mais je ne supporte pas de ne pas être au travail.

À l'absence de plaisir s'adjoint souvent l'absence de désir, comme si, dans le domaine des stricts symptômes mélancoliques, le désir était bien désir de plaisir, et non, par exemple, désir du Bien ou désir d'un autre désir. « *Apathie* » est le vocable le plus souvent retenu, au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, pour désigner le symptôme ici en cause ; la psychiatrie contemporaine parle plutôt d'« athymhormie » (*thymos* renvoyant à l'humeur, *hormè* étant une des notions grecques qui se sont vues rassemblées dans le « désir »). On peut également décrire l'absence de désir comme une absence d'*intérêt* pour ce qui intéressait auparavant (« plus rien ne m'intéresse »), le mérite de ce concept étant de refléter, à lui tout seul, l'étroite intrication entre les symptômes anhédoniques et apathiques, entre le plaisir et le désir. Il n'y a guère qu'une distinction formelle, du point de vue de la parole mélancolique, entre le premier cas (je n'ai plus guère envie d'aller voir les dernières sorties cinématographiques) et le second (je n'ai plus guère de plaisir à me trouver dans une salle de cinéma).

La vanité de certaines solutions curatives, inspirées par la bienveillance et le bon sens, a souvent été pointée. Certes, l'apathique se trouverait bien d'aller à la piscine ; mais l'envie lui en manque, parce qu'il devrait alors franchir toute une série d'étapes préliminaires : préparer ses affaires de piscine, prendre le bus, se

changer, se doucher, etc. Une promenade en forêt lui ferait du bien : mais il faut se chauffer convenablement, rejoindre la forêt, nettoyer ses bottes en rentrant. Le sport lui serait excellent : encore faut-il en choisir un, rencontrer les partenaires adéquats, et persévérer jusqu'à l'obtention d'un certain niveau (sans quoi le sentiment d'échec réprime le plaisir à peine né). Non pas qu'il faille incriminer ceux qui, sincèrement préoccupé.e.s, répondent par ces avis à la plainte apathique ; leurs conseils sont très pertinents (car, d'après *leur* expérience, les promenades en forêt dissolvent les contrariétés), et il n'y a pas de raison *a priori* de soupçonner leurs intentions de ne pas être sincères. Mais le praticien a sur eux d'être au fait de la nature véritable de la plainte ici formulée : elle atteste une souffrance, et non une ignorance ; elle demande qu'on l'*écoute*, et non qu'on la *fasse taire* en suggérant une solution improvisée.

Pas plus qu'entre l'anhédonie et l'apathie, n'y a-t-il de frontière nette entre l'apathie et le troisième symptôme volitif de la mélancolie, qui est *l'apragmatisme* (ou incapacité à initier une action). Disons qu'au point de vue des effets, l'apathie atteint la faculté d'accomplir des actions émanant de nos propres goûts, là où l'apragmatisme lèse la capacité de réaliser quotidiennement les actes socialement attendus.

Nombreux sont les témoignages de celles et ceux qui, sujet.te.s à la mélancolie, parviennent difficilement à se brosser les dents, à faire leur toilette, comme si on leur demandait d'entrer dans l'océan glacé. C'est en définitive l'énergie de se tenir debout qui fait parfois défaut, et la psychiatrie nomme « clinophilie » l'incapacité frappant certain.e.s mélancoliques à quitter leur lit (sous peine d'interminables crises de bâillement), incapacité dont la littérature russe a fixé le modèle dans le personnage d'Oblomov.

Certaines expressions sont floues par leur signification intrinsèque, mais extrêmement pertinentes par le découpage qu'elles appliquent dans le réel : l'expression « être motivé » en fait partie (moins ambiguë qu'elle est, par exemple, que celles de « paralysie du

vouloir » ou de « nihilisme »). Par « apragmatisme », il faut entendre exactement ce que certain.e.s entendent par « absence de motivation » ; perte, même, de la disposition à être « motivé » par quoi que ce soit. L'apragmatique est « sans entrain ». À peine commence-t-il à se mouvoir pour mettre en œuvre un projet, qu'il est plaqué à terre par la lassitude.

Un tel abattement se fait ressentir en particulier dans membres inférieurs : à Ida, épuisée par la guerre et les nécessités de la survie dans l'Italie de 1947, « il semblait, écrit Elsa Morante, avoir dans les jambes des cordes relâchées », lors même que son petit Giuseppe lui proposait de visiter la cabane qu'il avait construite sur la rive d'un ruisseau au sud de Rome (*La Storia*, nous traduisons, empl. 8904). La journaliste Juli Zeh, visitant la Bosnie cinq ans après les accords de Dayton, accablée dans la fournaise de l'été, se demande « si la chaleur fait cailler le blanc d'œuf que j'ai dans les muscles » (*Der Stille ist ein Geräusch*, nous traduisons, empl. 1813).

On dit parfois, entre collègues de travail, qu'on a les « pieds de plomb ». Et il est naturel que la problématique psychopathologique d'un symptôme tel que l'apragmatisme se prolonge d'une pénible problématique politique liée au travail. Pour l'apragmatique, il est évidemment très difficile de se mettre à la tâche le matin. — Encore faut-il d'ailleurs que le choix lui en soit laissé. Seul.e.s quelques privilégié.e.s ont le loisir de repousser de quelques heures leur entrée en activité. La plupart se voient infliger, quand ils objectent leur symptôme, la flétrissure morale de la « paresse ». Les législations croient à la « paresse ». — Quant à celui ou celle qui peut effectivement procrastiner, il n'est pas rare qu'il se plaigne par surcroît d'un très réel sentiment de culpabilité envers les autres. Plainte qui, il faut pourtant en convenir, est difficilement audible : la situation qu'il déplore ne demeure-t-elle pas la plus préférable ?

L'apragmatisme rend directement sensible un phénomène qui, en réalité, se rapporte à l'ensemble des symptômes volitifs de la mélancolie, à savoir la *perte de l'avenir comme tel*. C'est bien entendu de l'avenir comme dimension du temps qu'il y va ici, et de la possibilité

pour l'individu de s'y rapporter, et non pas, ou pas principalement, de l'ensemble des faits et événements appelés à remplir cet avenir. La représentation de l'avenir ne suffit pas à rendre le sujet capable d'agir ; c'est au contraire la capacité d'agir, telle qu'il la sent en soi, qui lui ouvre l'avenir. Or si, comme il est avéré, le sentiment d'un avenir clos est éminemment dysphorique ; si, comme il a été mentionné, l'angoisse est resserrement de l'espace et du temps ; si enfin, d'après ce qui précède, l'avenir s'ouvre à celui, et à celui seul, qui se sent attiré vers l'avant par de l'agréable et du désirable (quitterais-je jamais ma couche, si je ne me sentais comme happé par les perspectives de la journée ?), alors il est juste de dire que la perte de l'avenir rassemble en elle, au moins par un de leurs aspects, tous les symptômes mélancoliques rencontrés jusqu'ici. — Que la perte de l'avenir a rang de symptôme transversal, c'est ce que rend adéquatement l'omniprésence, dans les témoignages, de la question « À quoi bon ? » : elle exprime une tristesse, elle proclame la vanité de toutes choses, et elle traduit l'extrême difficulté à se mobiliser. Dans l'ennui mélancolique, l'espace-temps mental n'a plus cette courbure qui dissimule le précipice, et qui fait de lui l'espace-temps du désir — courbure qu'un *autrui* est probablement seul à même d'imprimer, et voilà pourquoi il y a, dans tout amour profond, un oubli de la mort, qu'on a juste eu le tort d'interpréter comme une promesse d'immortalité. Une thérapie bien conduite s'emploie d'abord, non pas tant à fournir au patient des moyens qu'il ne pourra appliquer que plus tard, qu'à lui restituer le sentiment de l'avenir.

De l'apragmatisme, ou incapacité à initier une action, doit être soigneusement distinguée l'*aboulie*, ou incapacité à prendre une décision (même si, une nouvelle fois, les deux troubles mêlent concrètement leurs effets). Car l'*aboulie* n'est pas, comme on le pense souvent, incapacité à « vouloir », à « désirer » (tels seraient plutôt l'apragmatisme ou l'apathie), mais incapacité à choisir, à arbitrer par un examen raisonné, entre deux ou plusieurs partis déjà

formés. Symptôme bien différent des précédents, et dont la présence s'atteste clairement dans les tableaux mélancoliques.

On aurait tort également de se représenter l'aboulie sous la forme de l'inertie, de l'impassibilité. La personne aboulique ne demeure pas indifférente aux possibilités qui s'offrent à elle, elle se montre au contraire active, mobile, sollicitée qu'elle est, tour à tour, par divers partis qui, eux aussi, se modifient au fur et à mesure de la délibération. Les situations propices à déclencher l'hésitation aboulique appartiennent principalement à la vie quotidienne, car elles doivent réunir à la fois la relative équivalence des deux ou trois options ouvertes, et cependant la promptitude de la décision requise. Voilà d'ailleurs pourquoi elles engagent souvent l'*ordre* de succession dans lequel différentes actions doivent être effectuées.

Se laissent remarquer, dans les phénomènes d'hésitation aboulique, d'une part les continus « passages à la puissance seconde » (pour emprunter une expression aux mathématiciens) ou les continues « mises en abyme » qui s'y exécutent et qui les rendent potentiellement interminables. J'hésite entre A et B, puis, me plaçant sur un plan supérieur, je récuse la raison qui me ferait préférer A, puis je conteste l'idée de me décider par des « raisons », puis enfin, « Assez hésité ! », je tente — mais en vain — de clore par arbitraire une délibération indéfinie.

Se laisse remarquer d'autre part le surgissement fréquent, et anxiogène, de représentations surmoïques au cours de tels processus de délibération : les « objections », les « reproches », que le sujet aboulique s'adresse à lui-même au cours de son hésitation — « Assez délibéré, il faut choisir, maintenant ! » — lui apparaissent souvent sous la forme d'injonctions agressives extrinsèques, cristallisant volontiers, comme il est naturel à ce type de représentations, dans des figures connues du sujet (issues de son présent ou, le plus souvent, de son passé) ; figures qui, en remplissant tour à tour, ou simultanément, la fonction de « surmoi », prennent la parole dans la psyché, et font monter ensemble, par leur

rumeur assourdissante, l'effet de « hall de gare » souvent décrit par les sujets.

Par un certain de ses aspects, le phénomène de l'hésitation aboulique mériterait de s'appeler « syndrome de Pénélope », en ce qu'il conduit à revenir sur une décision une fois prise. On trouve toujours une bonne raison pour rectifier la façon dont on a agi ; s'il en est encore temps, on revient sur ses pas, annule ce qui a été fait, et recommence de la façon jugée plus efficace. Mais ce qui distingue la délibération aboulique du processus de *choix* habituel (d'ailleurs assez rare en réalité), c'est que, dans l'aboulie, la bonne raison se fait connaître *après* l'action, et qu'il ne saurait en être autrement : elle est produit, ou image (« effet » au double sens du terme français), d'une certaine pulsion à annuler, ou à détruire, ce qui a été fait, et non « parti » attrayant. Recherchant une issue, le sujet forge parfois des solutions de compromis ; mais, dans la mesure où elles cumulent les deux inconvénients, elles ne le satisfont pas davantage, et l'irritent même, par l'irrésolution qu'elle traduisent : nouveaux « passages à la puissance seconde », si caractéristiques, on l'a dit, des états abouliques.

On pourrait enfin parler, pour décrire les *chaînes d'actions* issues de la délibération aboulique — toutes faites de repentirs et d'oublis —, de « sérendipité psychique ». Le phénomène de la « sérendipité », bien connu en histoire des sciences, consiste à découvrir une chose alors qu'on en cherchait une autre — le mot lui-même, issu de l'ancien nom du Sri Lanka, provenant d'un conte persan diffusé en Europe par Horace Walpole, dans lequel trois princes multipliaient les découvertes par « sagacité accidentelle ». Parti pour ouvrir la fenêtre, le sujet remarque un livre dérangé sur sa bibliothèque ; il le remet à sa place, mais découvre, à cette occasion, que l'étagère sur laquelle il repose s'est légèrement affaissée ; il en cherche la cause, et la trouve dans une vis un peu déformée par le poids qu'elle supporte. Comment alléger ce poids ? — Le processus, virtuellement infini, s'interrompra sans doute sous l'effet de la tristesse occasionnée par la violence des agressions

surmoïques incidentes (« Mauvaise idée que de charger ainsi cette étagère ! »), lesquelles accompagnent ordinairement les délibérations interminables (« Assez tergiversé ! »). — Mais on repère aussi, dans la structure de l'activité aboulique, la forme de l'obsession, si bien connue depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et les récits de ces patients qui vérifient vingt fois qu'ils ont signé une lettre ou fermé une fenêtre (chez Griesinger, Ribot, Janet, etc.), tant est fréquente la comorbidité, si souvent étudiée, entre les obsessions et la mélancolie.

### **Symptômes cognitifs. Que le plus mélancolique n'est pas toujours le plus intelligent**

Dernière grande famille des troubles mélancoliques, les symptômes cognitifs affectent l'intelligence, la perception et la mémoire. On peut en discerner au moins trois.

Certaines *amnésies* d'abord : rétrogrades, effaçant des souvenirs d'enfance, mais surtout antérogrades, entravant la fixation de nouveaux souvenirs, comme si le surgissement de la mélancolie eût pour effet de « durcir » et d'« assécher » la « cire mentale ».

Des troubles de l'*attention* et de la *concentration* ensuite. Ces dernières aptitudes doivent être elles-mêmes envisagées selon deux coordonnées ou paramètres, l'un intensif, l'autre extensif, à savoir, selon l'intensité du rayon de l'esprit, et selon la surface éclairée. À ce dernier paramètre correspond ce qu'on pourrait appeler l'« empan mental », ou, par une comparaison musicale, l'« *ambitus* » de l'esprit, voire sa « tessiture ». Or, si les deux performances varient, ordinairement, en proportion inverse l'une de l'autre (plus on considère d'objets à la fois, moins précisément on considère chacun d'entre eux), il est certain que la mélancolie les amoindrit toutes les deux. D'où il résulte deux phénomènes péniblement éprouvés par les personnes affectées. D'une part l'instabilité de l'attention, une sorte de « *butinage* » psychique dont il devient très difficile de se prémunir (incapacité à se concentrer sur

un livre, un film, très consistante avec le désintérêt anhédonique) ; d'autre part l'*étourderie* (surtout pour celles et ceux qui y ont déjà quelque propension) : quand en effet diminue le nombre d'événements simultanément considérés, alors les implications de chacun d'entre eux (conséquences possibles, occurrences analogues, parades efficaces, etc.) se présentent à l'esprit en moins grand nombre.

La transition est naturelle vers le troisième type principal de symptômes cognitifs de la mélancolie, à savoir l'abaissement du « tonus » intellectuel. La chute d'intérêt anhédonique fait, ici encore, sentir ses lourdes conséquences (comment se montrer pénétrant.e sur un sujet donné, s'il nous laisse indifférent.e ?). Mais il y a plus. Comparons l'esprit à une toile tendue à l'extrême : si une partie en est touchée, c'est l'ensemble qui résonne. Dans la mélancolie, tout se passe comme si la toile se détendait, comme si les ébranlements ne se propageaient plus. Dans ma tête, « tout se découd », s'afflige parfois le mélancolique : il ou elle traduit ainsi le morcellement croissant de son esprit. Et l'absence de communication entre nos idées, par nature, ne peut être détectée qu'après coup (lorsqu'il est trop tard, ce qui n'a rien pour rehausser l'estime de soi). « J'ai oublié d'avertir un.e tel.le de la réunion de ce soir » ; « Lorsque Pierre m'a dit ceci, j'aurais dû lui répondre cela » ; etc. Étourderie à nouveau, « esprit d'escalier », mais parfois lourds séquelles, compromettant gravement l'insertion du sujet dans le monde.

Viennent enfin un certain nombre de symptômes moins aisément regroupables par familles, même si des caractères ou des tendances communs se laissent découvrir à la fois entre eux, et avec ce qui fut décrit précédemment.

On observe dans la mélancolie un *ralentissement* moteur et intellectuel généralisé, dont on s'est parfois demandé, avec pertinence, s'il est une *partie* du tableau mélancolique, un symptôme parmi d'autres, ou s'il ne constitue pas, en vérité, le *tout* de la mélancolie. — Le *repli sur soi* est à son tour très caractéristique des

sujets mélancoliques. Lorsque la possibilité leur en est laissée, ils ou elles préfèrent rester seuls à domicile, plutôt que de rejoindre leurs ami.e.s (dont le nombre diminue fatalement). À leurs yeux, pour paraphraser Spinoza, *omnis sollicitatio est agressio*, toute sollicitation (fût-elle amicale) est agression. Ce qui n'empêchera pas beaucoup de mélancoliques de souffrir très durement de la solitude. — Un fantasme plus ou moins explicite d'*hostilité universelle* redouble parfois cette irritabilité douloureuse aux sollicitations extérieures. La routine est privilégiée dans le travail, au risque bien sûr d'en accroître encore l'ennui. — *Agressivité-irritabilité* (propension à être agacé, « énervé » par certaines personnes en particulier) et *intolérance au bruit* font à leur tour partie des descriptions cliniques de la mélancolie. Quelle saveur l'éloge hautain du silence par Schopenhauer ne prend-il pas dans cette perspective : « Pour moi, je nourris depuis longtemps l'idée que la quantité de bruit qu'un homme peut supporter sans en être incommodé, est en raison inverse de son intelligence, et par conséquent peut en donner la mesure approchée » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément 3, « Sur les sens », p. 703). — La *rumination* mélancolique s'exteriorise par un penchant, parfois difficilement contrôlable, à « dire leur fait », fût-ce très longtemps après les événements, à celles et ceux qui nous ont blessé.e.s, ou à en exiger des excuses (à leur « demander des comptes »). Sur un épiderme mélancolique, les offenses, loin d'aller en cicatrisant, se font au contraire toujours plus douloureuses.

Des *idées de faute*, de *culpabilité*, escortent notoirement les autres symptômes mélancoliques. Mais, de même que le fantasme d'hostilité, celui de culpabilité peut atteindre à une extension vraiment universelle : le sujet raisonne, du moins agit, comme s'il était comptable de tous les maux qui s'abattent sur son entourage, voire sur le monde (affect qui transparait aisément dans ses *rêves*).

La mélancolie abat progressivement l'amour de soi. Parmi tous les affects égocentrés (vanité, orgueil, ambition, présomption, égocentrisme), le premier à tomber est le narcissisme, capacité à s'aimer soi-même (sexuellement selon Freud), et, d'une façon plus

fâcheuse, à s'admirer et à s'instituer en norme pour autrui. En second lieu cède peut-être l'ambition.

Curieux phénomène parfois remarqué, le mélancolique devient inaccessible à la *nostalgie*. Pourquoi ? Serait-ce que la nostalgie, ainsi que le disait Proust de la réminiscence involontaire, est de la même nature que plaisir ? (Petit énigme au passage : pourquoi la nostalgie semble-t-elle ne jamais accompagner la réminiscence volontaire ?) Serait-ce que la nostalgie est essentiellement invitation à réitérer, à *reprendre* au sens de Kierkegaard, une action — à rapprendre le latin, à se remettre à la musique, etc. —, ce qui est bien trop exiger du mélancolique ? Serait-ce encore que la nostalgie, contrairement à son étymologie et aux détournements politiques dont elle fait l'objet, est un affect d'*avenir*, non de passé ? La nostalgie : sentiment printanier qu'on a de nouveau *tout ce temps devant soi*, qu'on a de nouveau *cet* âge où aucun de nos détours, de nos égarements et de nos perditions ne prêtait à conséquence.

Le sujet devient aveugle à la nouveauté, seules les *répétitions* arrêtent son regard. *Eadem sed aliter*, disait Schopenhauer à propos de l'histoire (les mêmes choses, mais sous des dehors différents). Napoléon comme un nouveau César, César comme un nouvel Alexandre, etc. Vision typiquement mélancolique du flux des choses, et peu propice, pour dire le moins, à favoriser l'action.

Dans certains cas paroxystiques, enfin, un sentiment de *désorientation*, à la fois dans le temps et dans l'espace, peut s'emparer du sujet. Le mélancolique se sent « sonné.e », « groggy », ou même, si étonnantes que puissent paraître ces expressions, perdu.e, égaré.e *dans sa propre vie*. Il pense perdre l'équilibre, et adopte, par compensation, toute une série de comportements frénétiques destinés à le lui faire retrouver (ranger, classer, remettre en ordre). Une illustration particulièrement exacte de ce symptôme est donnée par la troisième saison de la série *Fargo*, adaptée du film des frères Cohen (épisode 3:7) : « *It looks like my world, but everything is different* » (on dirait mon monde, mais tout est différent), sanglote Sy Feltz,

l'homme d'affaires un peu véreux (mais somme toute attachant) d'Emmit Stussy, lorsqu'il mesure la profondeur du piège où il a été enfermé par le plus roué (et bien plus malfaisant) V. M. Varga. Ce sont bien les lieux où j'évolue habituellement, ce sont bien les objets dont je tire un parti quotidien, mais je ne les reconnais pas, je ne saurais m'en servir, hier me paraît infiniment lointain, et demain est bouché ; tout ce qui m'entourne paraît déréalisé. — Une telle disposition peut être consécutive, comme dans le cas de Sy Feltz, à un choc, à une détérioration brutale de la situation médicale, judiciaire ou — faut-il ajouter aujourd'hui — numérique du sujet ; mais elle peut également surgir d'elle-même, « un beau matin », préluant ainsi, avec les autres symptômes qui la rejoignent bientôt, à l'installation, ou à la réinstallation, d'une dépression sévère.

De cette analyse de la mélancolie et du pessimisme ne résulte pas — comment suffirait-elle à en fournir ? — de préconisations quant au comportement à adopter face aux périls sociaux, écologiques et démocratiques d'aujourd'hui et de demain. Il y faudrait aussi l'apport des climatologues, des sociologues, des politistes, des géographes, des anthropologues, des historien.e.s, ainsi que des linguistes, des psychiatres, des océanologues, des littéraires, des physicien.ne.s, des artistes et des géologues notamment.

Mais il en découle, tel est du moins l'objectif que nous nous étions fixé, un certain nombre de critères permettant de distinguer, dans les discours de la résignation, du renoncement et du désespoir, ce qui relève de l'argumentation, et ce qui dérive, par une voie que nous ne prétendons d'ailleurs pas à déterminer, de l'affection mélancolique (l'avenir est plat, l'avenir est clos, et « à quoi bon ? »). À cette seule condition devenait-il envisageable de convenir, en pleine connaissance de cause, de l'imminence de catastrophes possibles, probables et même inévitables, et cependant de conserver la résolution nécessaire à l'action, notamment politique.

On se sera circonspect envers tous les discours de la répétition : la crise de 2008 comme répétition de celle de 1929, la montée des démagogies d'extrême droite depuis 2010 comme pur et simple recommencement de l'essor du fascisme durant les années 1930, etc. Du reste, de quoi le dérèglement climatique serait-il la réitération ? Des grandes peurs millénaristes ? Mais *il y a* dérèglement climatique, et il ne se réduit pas à une « crainte » du dérèglement climatique ! Des réchauffements qui faisaient suite aux grandes glaciations du pléistocène ? Mais le dérèglement climatique actuel est d'origine *humaine* !

Mais on se méfiera, symétriquement, de ceux qui se contentent d'une croyance simplement formelle à l'imprévisibilité de l'avenir, et qui, rappelant comment l'humanité a su, jusqu'à présent, trouver des issues aux situations les plus désespérées (les grandes pestes du Moyen âge par exemple), en infèrent que, la science, la technique et la « géo-ingénierie » aidant, il en ira toujours de même (Steven Pinker).

On prêtera peu l'oreille, enfin, aux discours anxiogènes, culpabilisateurs et tétanisants, de ceux pour qui notre urgence est si pressante, qu'elle exclut toute riposte démocratique et collective ; mais on ne sera pas moins inconciliant envers ceux — parfois les mêmes — qui, pensant que la fin est proche mais se gardant de le déclarer, la précipitent avec cynisme, en se hâtant de jouir des derniers restes.



## V. Sur la politique

### Y a-t-il (encore) une différence, en France, entre la gauche et la droite ?

À cette question, un homme ou une femme de gauche, pourvu qu'on taise la présidence exercée par François Hollande de 2012 à 2017, répondra par l'affirmative, en raison des antagonismes irréductibles qui traversent la plupart des sociétés contemporaines, et, ce qui revient au même, de l'avantage de fait qu'il ou elle concède à la droite en déniait un tel clivage. Il y a donc une différence, etc. CQFD.

La perversion du clivage entre la droite et la gauche réside certes dans un certain type de comportements sectaires (encore faudrait-il s'entendre sur le sens du mot « sectarisme »). Je vote pour les bleus, parce que j'ai toujours voté pour les bleus, tel.le vote pour les rouges, parce qu'il ou elle a toujours voté pour les rouges. Chacun.e choisit ses jetons, et que le meilleur gagne.

L'alternance est une très belle chose en démocratie, elle est même, partout où elle a lieu, l'un des critères principaux de la démocratie. Mais elle lasse fréquemment, désespère parfois, et, en temps de crise, laisse un espace aux mensonges de l'extrême droite — qui a toujours prétendu incarner, des « non-conformistes » des années 1930 aux groupuscules *skin-heads* des années 1990, une « troisième voie ».

Après tout, demandent certain.e.s avec quelque apparence de fondement, pourquoi ne pas investir un gouvernement œcuménique, composé de personnalités venant de la gauche et de la droite (voire, problème différent mais corrélé, venant de la « société civile »), lesquelles, dans un esprit d' « union sacrée », feraient face

aux problèmes, chacune selon ses compétences propres — comme si l'« union sacrée » de 1914 n'avait pas été le tombeau du pacifisme, et de l'internationalisme socialiste. Relisez *Les Thibault*, lisez *Les cloches de Bâle*. Ces revendications de bon sens, outre qu'elles oublient un peu vite qu'une politique gouvernementale forme un tout (naïveté à vouloir mener de front une politique économique « de droite » et une politique sociale « de gauche »), participent elles aussi du mirage d'une « troisième voie » située cette fois au centre, et, par leur inattention aux clivages profonds déchirant nos sociétés, laissent accaparer les postes de décision par des techniciens, c'est-à-dire par des personnes pouvant certes se prévaloir de leur compétence, mais considérant tous les problèmes comme résolubles moyennant un savoir approprié.

Attitude qui, d'abord, ne revient rien de moins qu'à escamoter *le* politique en tant que tel, puisqu'elle prive de toute latitude le choix collectif, la décision commune (dût-elle être erronée). Attitude qui, ensuite, invite à différer les choix fondamentaux (de peur d'exaspérer les tensions inhérentes à toute majorité composite : ainsi, il a suffi à l'opposition gaulliste de relancer la bataille de l'enseignement confessionnel en 1951, pour faire voler en éclats la coalition au pouvoir). Attitude qui, enfin, laisse la parole aux partisans d'une « troisième voie », laquelle, le chemin centriste et technique étant désormais obturé (et la preuve d'une « collusion » entre opposants étant réputée administrée), ne peut plus être, croit-on alors, que la proposition démagogique de l'extrême droite.

Une première différence entre la gauche et la droite, différence pour ainsi dire performative, réside ainsi dans la réponse même à la question de savoir ce qu'est la gauche et ce qu'est la droite.

On peut ensuite pointer, plus classiquement, des différences quant aux *valeurs* prisées de part et d'autre. Certes, les valeurs évoluent ; mais, loin d'impliquer une disparition progressive de leurs différences réciproques, ce fait encourage une prise en compte d'autant plus rigoureuse, qu'elle sera historique. La droite prise ainsi

« la liberté », entendant par là la liberté d'entreprise, tandis que la gauche promeut — différence sémantique considérable — « les libertés » (liberté d'expression, liberté de se syndiquer, liberté de disposer de son propre corps, liberté de se marier entre personnes de même sexe, liberté de recourir à la fécondation *in vitro* pour les personnes lesbiennes, etc.). Et plus radicalement, l'incompréhension ne demeure-t-elle pas immense entre ceux qui entonnent du Higelin ou du Joan Baez à la guitare sur les reliefs d'un dîner commun, et ceux qui se piquent d'« être des gens de qualité » ? Comme observait un des personnages de *L'espoir* au sujet de l'Espagne de 1936 (empl. 3523), « Le besoin de la fraternité contre la passion de la hiérarchie, c'est une opposition très sérieuse, dans ce pays... et peut-être dans quelques autres... »

Dans les *valeurs* que nous défendons, s'expriment souvent les *affects* qui nous animent. On vilipende souvent, en partie à bon droit, celles et ceux qui suivent sans discernement la « mode » : leur attitude est faite de conformisme, de frivolité, et d'un aveuglement envers la manipulation productiviste et consumériste dont ils font l'objet. Mais qu'on s'avise, inversement, de pénétrer les affects de celles et ceux qui condamnent systématiquement « les modes » (celles et ceux qui, parmi les intellectuels, se veulent « intempestifs ») : n'y trouve-t-on pas de la frilosité, du conservatisme, de l'individualisme, et une bonne part d'agressivité, masqués sous les dehors de l'ironie et du mépris ? « C'est maintenant à la mode » : formule cinglante, stigmatisante, censée discréditer sans appel, et qui, à l'instar de la critique du « politiquement correct », vaut en réalité clin d'œil, signe de ralliement, pour toutes celles et ceux qui abhorrent l'écriture inclusive, l'égalité entre femmes et hommes, ou la promotion de la diversité culturelle.

Il arrive qu'on vote à gauche, et qu'on vive à droite. Ce qui ne prouve rien d'autre, si ce n'est qu'« être de gauche » n'est pas seulement choisir, pour les glisser dans l'urne, des bulletins portant une certaine couleur.

Peut-il y avoir, à droite, des « philosophes engagé.e.s » ? Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner, Michel Onfray, s'ils méritent, à l'instar de Barrès et Maurras, d'un Jacques Laurent ou d'Alain de Benoist, le titre d'« intellectuels de droite » (quoique le substantif « intellectuel », dans la mesure du moins on le rapporte à l'adjectif « intelligent », puisse être contesté à certains d'entre eux), sont-ils, à proprement parler, des penseurs « engagés » ? La réponse est résolument négative, pour des raisons qui tiennent à la nature même des concepts, à la *teneur de concept* des concepts, mobilisés de part et d'autre. On touche ici au cœur du problème, et une fois ce point examiné, on comprendra, croyons-nous, pourquoi « droite » et « gauche » demeurent, en France et dans d'autres sociétés occidentales, des catégories politologiques pertinentes.

Certains concepts politiques, certains mots d'ordre, n'acceptent en effet d'être prononcés qu'à être mis en œuvre. On pourrait les appeler « concepts praxiques ». Ces concepts composent l'outillage conceptuel *propre* à la gauche (et à l'écologie), et il ne saurait en être autrement. « Solidarité », par exemple, n'est pas un mot qu'une personne, sous peine de discrédit, puisse prononcer, si sa conduite quotidienne ne se conforme pas aux exigences qu'il porte. La même observation vaut de « justice ». Voire, de « révolution » : la révolution, on ne peut pas en parler sans la faire ; ou alors, ce dont on parle, ce n'est pas la révolution. Il en irait de même, encore, de « violence », si la violence n'était pas aussi, et même surtout, l'apanage de certaines fractions de la droite. Toujours est-il que le discours de légitimation de la violence, qu'ont tenu parfois plusieurs parties de la gauche, est impossible (c'est-à-dire, ici : privé de sens, presque contradictoire), s'il n'est pas tenu par des personnes qui, elles-mêmes, sont prêtes à la violence. Et voilà pourquoi de la violence, il ne faut même *parler* qu'avec une infinie circonspection.

Il en va très différemment à droite. « Avant de redistribuer la richesse, il faut la produire » : on peut entièrement adopter cette vue, sans se faire soi-même entrepreneur ; on la présente alors comme

une « remarque de bon sens ». Ou encore, celui ou celle pour qui « la sécurité est la première des libertés », n'appartient pas nécessairement à la police, encore moins à une milice d'auto-défense. Il exprime une vision abstraite, vaguement hobbesienne, de la société, fondée sur la crainte de la mort violente.

La distinction entre concepts « pratiques » et « non pratiques » est patente dans la différence d'*attitude* entre les intellectuel.le.s représentant les courants communiste, libertaire ou socialiste (lesquel.le.s se rendent dans des manifestations, signent des pétitions, adhèrent à des partis, des syndicats ou des associations, mettent parfois leur propre position sociale dans la balance), et les intellectuel.le.s se réclamant des traditions de pensée de la droite (lesquel.le.s, en revanche, privilégient, pour faire connaître leurs idées, le canal des livres, des articles, des conférences et des interviews, ce qui, à l'ordinaire, ne compromet guère plus qu'un bulletin de vote). Cette diversité de postures est très apparente, mais elle n'en est pas pour autant superficielle : elles ont leurs racines en profondeur, et elles survivent aux reconfigurations partisans.

### Sur le « sectarisme »

En politique comme en philosophie, l'issue de bien des débats est prédéterminée par le choix des termes dans lesquels on les formule. Personne ne s'aviserait de défendre le « sectarisme » en politique, parce que le *mot* lui-même enveloppe un jugement dépréciatif. Mais le « sectarisme » que les femmes et hommes de droite imputent à la gauche, ce peut être en réalité ce *sens du collectif* que cultivent en effet les femmes et hommes de gauche, dans un contraste si flagrant avec le culte, à droite, de la décision individuelle (appelée alors « indépendance d'esprit »).

« Je préfère mon pays à mon parti », dit-on parfois en français (car l'assonance serait plus difficile en espagnol, en italien

ou en allemand) : souvent une noble manière de préparer les esprits à sa défection prochaine.

Dans les époques tourmentées, celles où se fait sentir une aspiration au « renouvellement des élites politiques », les gouvernements recourent volontiers à des technicien.ne.s ou à des « membres de la société civile » : on vante leur « connaissance des dossiers », et on flétrit ces « hommes et femmes d'appareil » qui ne devraient leurs places qu'à leurs clientèles propres. Derrière la qualification malveillante d' « homme » ou de « femme d'appareil » se retrouve certes, parfois, l'intrigant.e incompétent.e ; mais aussi, souvent, le militant ou la militante, engagé.e de longue date, empreint.e de convictions à mettre en œuvre, et d'une réelle intégrité à refuser les transactions que ne manquent pas de préconiser les successeur.e.s éventuels, ou les prédécesseur.e.s.

### **Les intellectuels en politique**

Puissent les politiques, mais aussi leurs électeur.e.s, apprendre à se méfier de « ce disciple-roi qui est pour les philosophes l'ultime chimère », comme en avertissait Marguerite Yourcenar (*L'œuvre au noir*, empl. 2351). Sans doute visait-elle des exemples historiques, comme celui de Denys II de Syracuse, le tyran féroce que Platon avait espéré dompter. Et de fait, il était conforme à la conception platonicienne des rapports entre les « intellectuels » et la politique, que de souhaiter, soit que les philosophes deviennent rois, soit que les rois deviennent philosophes. La première option étant bientôt apparue impraticable au philosophe d'Athènes, il semble s'être rabattu sur la seconde ; mais l'objectif demeurait identique, à savoir, installer l'intellectuel aux postes de commande. Satisfaire, par là, son aspiration à commander. C'est bien pourquoi le disciple-roi est une « ultime » chimère : le philosophe, s'il n'en tenait qu'à lui, exercerait *lui-même* le pouvoir.

Qui domine un « disciple-roi » passe un compromis bien commode : il prend sa part de la décision politique et de ses griseries, mais ne s'en rend pas comtable. — Indigne partage des tâches : aux très diplômé.e.s les décisions dès le premier jour, aux bénévoles les besognes à jamais. On suppose par là même, d'une façon très désobligeante pour les politiques eux-mêmes, qu'ils ont besoin, faute de lumières, d'un instituteur, et ne sont qualifié.e.s que pour le seul « terrain ». Le plus souvent pourtant, les politiques mesurent très bien — pour le meilleur et pour le pire ! — les tenants et les aboutissants de ce qu'ils comptent faire, et si un.e intellectuel.le envisage de « se lancer » en politique, alors il satisfera beaucoup mieux aux exigences de la probité et de l'efficacité en se faisant lui-même acteur.e à part entière, qu'en prétendant rester un « conseiller du prince ».

Ce jugement demande à être tempéré. Où puis-je être le plus utile ? Où chacun.e peut-il être, face à l'urgence politique (comme la montée actuelle des extrêmes droites démagogiques), le plus utile ? C'est une question que tout.e intellectuel.le peut à bon droit se poser. Et la réponse paraît couler de source : chacun.e est le plus utile à faire ce qu'il fait le mieux, le professeur à professer, l'écrivain à écrire, le militant à militer. Ajoutons-y la fréquente désillusion de l'intellectuel.le qui a sincèrement embrassé une cause, qui a fait le louable choix du militantisme de terrain, mais que, sans d'ailleurs penser à mal, on emploie en définitive à coller des affiches ou à distribuer des tracts pour l'ambitieux.se local.e. La tentation est forte de se reporter sur l'engagement syndical, associatif, mutualiste, où les appâts de la notoriété font tourner beaucoup moins de têtes (à combien de rangs serai-je assis du leader ? Viendra-t-il me serrer la main ?). Ou de s'en retourner écrire des livres, des articles et des éditoriaux, ce dont tout le monde n'est certes pas capable, et qui, parfois, peut même infléchir le cours des choses. — Mais c'est le principe qui est à revoir.

Si chacun.e s'était borné.e à ce qu'il fait (ou croit faire) le mieux, Cavallès serait resté mathématicien, Politzer philosophe, Germaine Tillion ethnologue. Solution relativement confortable, qui aurait peut-être évité aux deux premiers d'être fusillés par les Allemands, et à la troisième de passer dix-huit mois au camp de Ravensbrück. Mais qui aurait profondément dégradé les conditions d'existence de toutes les autres européen.e.s, et humain.e.s, pour toutes les décennies à venir. Ils n'ont pas fait ce qu'ils faisaient le mieux. Il leur fallut apprendre. Furent-ils d'abord maladroits dans le maniement des armes et indociles à la terrible discipline ? Probablement. Ont-ils connu le péril ? Certes, et au plus haut point. Mais dans ces circonstances exceptionnelles — et sans doute une bonne partie de la question « Où puis-je être le plus utile ? » tient-elle au juste discernement des conjonctures ou des situations — ils ont effectivement été *utiles*.

### **Droite et extrême droite**

Au sujet d'Ion Antonescu, le dictateur ultra-réactionnaire qui a gouverné la Roumanie pendant la Seconde guerre mondiale, et qui s'est allié avec l'Allemagne nazie de 1941 à sa propre destitution en 1944, Claudio Magris, dans *Danubio* (1986), écrit : « Pendant ces années-là, le fascisme, jusqu'à un certain point, est une force que les autres pensaient pouvoir utiliser » (nous traduisons, empl. 5771). Mais ils s'aperçurent, dresseurs malavisés, que le fascisme refuse d'être tenu en bride, qu'il est dans sa nature de subjuguier les autres, et de les emporter avec soi dans son tourbillon auto-destructeur : « son destin devient alors une aventure extrême de délire, d'infamie et de désespoir ».

Exemple à méditer. Car l'erreur d'Antonescu (dont les impardonnables fautes historiques sont loin de s'arrêter là) a été souvent commise avant lui, et sera souvent reproduite après lui. « C'est un crétin que l'on mènera », claironnait Adolphe Thiers à

propos de Louis-Napoléon Bonaparte, qui, comme disait Marx, « l'étranglera », après que les amis de Thiers eurent étranglé la révolution bourgeoise de juin 1848, qui avait elle-même étranglé la révolution ouvrière de février. Hitler mettra de l'eau dans son vin, pronostiquait, le 1<sup>er</sup> février 1933 (soit deux jours après sa nomination comme chancelier de l'Allemagne), *Le petit journal* français : « Avant toute chose, le souci de Hitler paraît être d'apaiser, à l'intérieur et à l'extérieur, les craintes que son accession au pouvoir pouvaient susciter. [...] La Bourse de Berlin a, aujourd'hui, été ferme, parce qu'elle a confiance dans Hitler assagi. »

Hélas, conservateurs et réactionnaires ! Laissez là votre crédulité coupable ! Lorsque Nicolas Sarkozy, en 2007, assèche, par son discours sécuritaire, les réservoirs électoraux du Front national, il rend possible, en 2017, l'installation durable de ce parti en deuxième, voire en première position de toutes les échéances. Lorsque, dans un contexte assez différent, Silvio Berlusconi, en 1996, s'assure, pour le prochain scrutin législatif (et finalement jusqu'en 2009), l'appoint de l'Alliance nationale (rejeton conservateur des mussoliniens du MSI), il prépare, pour 2018, l'entrée au gouvernement d'un parti ouvertement fasciste (la Ligue du Nord), après des élections où le même Berlusconi n'eut d'autre option que de se mettre à la remorque de ses nouveaux maîtres, en compagnie des *Fratelli d'Italia* (plus tard partisans explicites d'un sabordage du navire humanitaire Sea Watch et aujourd'hui premier parti d'Italie dans de nombreux sondages) et de la milice *Casa Pound* (du nom du chanteur radiophonique de l'antisémitisme italien pendant la Seconde guerre mondiale).

La représentation courante, et par là même agissante, des forces politiques sous forme d'arc de cercle, admettant de simples différences de degré, s'avère, décidément, aussi simpliste que pernicieuse (sans doute faudra-t-il revoir, dans nos démocraties, la *topologie* des assemblées). Élire un Orbán ou un Donald Trump, ce n'est pas élire des candidats « moins à droite » que le Jobbik ou, *mutatis mutandis*, que le « Tea Party » de l'époque Bush junior ou que

l'« *Alt-right* » actuelle (Donald Trump, du reste, n'avait jamais fait mystère, contrairement peut-être à Orbán, de ses accointances) ; c'est élire des individus qui, après avoir respectabilisé — voire répandu — les thèmes du Jobbik ou de l'*Alt-right*, introduisent leurs instigateurs au cœur du pouvoir, avant de se voir, une fois la préservation de celui-ci assurée, dûment congédiés.

### **L'attrait de l'occulte en politique**

Une des leçons du célèbre roman d'Umberto Eco *Le pendule de Foucault* est que l'ésotérisme est toujours un éclectisme. Ce qui signifie : dès lors qu'on entreprend de découvrir un secret et qu'on se fascine pour lui, on est porté à croire, ainsi les « diaboliques » dans ce récit, que le *même* secret livrerait la clé de toutes les énigmes, le chiffre de tous les codes, le sens de tous les mystères qu'a rencontrés l'humanité ou qu'elle s'est créés. Le sens des proportions de la Grande pyramide ou du Temple de Salomon, le lieu où est caché le Graal, le contenu du serment des Templiers, des Rose-Croix, de la Jarretière et de la Toison d'or, la nature du trésor de Rennes-le-Château, la composition du philtre d'immortalité du comte de Saint-Germain, le nom de l'ordonnateur unique des grands massacres de l'Histoire, tout cela répondrait à la *même* question, résoudrait le *même* problème, car tout est *signe* de tout. Vertige du même, de l'unification ultime, de l'unité cachée, que le philosophe-romancier nous invite à considérer tout à la fois avec un humour ennemi de la confusion, et avec une méfiance de sceptique intransigeant.

Lovecraft, le romancier américain dont les opinions xénophobes sont attestées, ne faisait preuve ni de la même méfiance, ni du même humour, lorsqu'il se livrait, dans la construction du personnage de Chtulu et de son monde imaginaire, au panachage à peu près sans reste de tout ce qui est propre à inquiéter l'âme humaine : religion, ésotérisme, folie, rêve, souvenirs immémoriaux, géométries non euclidiennes. Les deux branches de la tenaille se

resserrent à nouveau : d'une part il y a *du* secret, d'autre part *tous* les secrets communiquent.

Humour et méfiance, donc. C'est-à-dire, distance et recul, esprit de clarté, de distinction et d'examen, mais aussi préjugé très défavorable, par conscience du péril, envers les causes tout entendues et les assimilations prématurées. Face aux dénonciateurs de complots, aux découvreurs de machinations, aux dévoileurs de conspirations, tout cela, aujourd'hui encore, est requis. Que l'on observe en effet comment ils s'y prennent : à l'œuvre derrière un événement, il y a une décision secrète, mais cette décision secrète s'ensuit elle-même d'une autre décision secrète à l'œuvre derrière un événement d'une plus grande ampleur, qui elle-même s'ensuit d'autres décisions plus importantes encore, jusqu'à ce qu'une organisation cohérente, mais cachée, du monde, édifiée en vue de la poursuite de certains intérêts exclusifs des autres, finisse par apparaître — ou plutôt : par se laisser soupçonner.

Et s'il est extraordinairement difficile de dissiper les prestiges de ce type d'inférences sur l'esprit humain, c'est qu'il se laisse ici dévoyer par ce qu'il a de meilleur, à savoir le désir de comprendre, de démasquer, et d'être cohérent avec soi-même — à quoi se joignent il est vrai, chez certain.e.s, la vanité d'avoir compris le premier, et l'étroitesse de la mémoire : car le simple est plus facile à retenir que le complexe.

### **La causalité en économie**

L'économie se signale, parmi les disciplines intellectuelles, par une étrange tension constitutive : d'une part en effet, en tant qu'elle vise à prévenir la réitération de phénomènes néfastes pour les individus et les organisations (« savoir pour prévoir, prévoir pour agir »), elle est astreinte à une approche causale des phénomènes qu'elle étudie (« si A n'avait pas eu lieu, B n'aurait pas eu lieu non plus »). Mais d'autre part, l'économie se voit privée à jamais de la

seule méthode qui conduise à une certitude en matière de causalité (méthode qui, en réalité, fait corps avec la notion même de cause), celle exposée par John Stuart Mill dans son *Système de logique*, à savoir, l'*isolement des causes* par la *suppression successive* de telle ou telle d'entre elles. « *Sublata causa, tollitur effectus* » : supprimez la cause, vous supprimerez l'effet.

Quelles sont ainsi les causes de la crise de 2008, causes qu'il est important de connaître pour espérer empêcher la répétition des mêmes événements funestes dans les années à venir ? Il est évidemment impossible de recréer intégralement en laboratoire (ou même par modélisation informatique) la situation économique (c'est-à-dire aussi : politique, démographique, écologique, etc.) du monde à la fin de 2007, et de supprimer les uns après les autres, ou par groupes, les facteurs de la crise : économie mondialisée, dérégulée et hautement financiarisée (présentant un fort décalage entre les marchés d'actions et l'économie réelle), ruée des investisseurs vers les « actifs à risque », éclatement de la bulle immobilière dans plusieurs pays occidentaux, insolvabilité de nombreux ménages aux États-Unis (provoquée par ces emprunts hypothécaires insidieux désormais célèbres sous le nom de « *subprimes* »), séparation insuffisante entre les banques d'affaire et les banques de dépôt, tout cela sur fond d'une hausse rapide des prix du pétrole et d'un déséquilibre chronique de la balance commerciale entre la Chine et les États-Unis — cette liste n'a aucune prétention à l'exhaustivité. L'économie a affaire, autrement dit, à des « causes » qui s'exercent une fois, *par paquets*, et qui produisent des événements globaux incapables, de leur nature, d'avoir lieu à nouveau, en tout cas sous la forme précise qu'elles ont revêtu la première fois, avec les conséquences précises qui s'ensuivirent — même si certains facteurs perdurent voire s'aggravent, comme, dans l'exemple choisi, la financiarisation de l'économie et sa dérégulation : car s'y adjoignent aujourd'hui, entre autres, les risques sanitaires que font peser, sur l'activité, la fonte du pergélisol et la déforestation. On pourrait appeler « complexité » le caractère *indémêlable en droit* des

séries causales conduisant à un événement économique tel que la « crise de 2008 », et « semelfactivité », par emprunt à la grammaire, l'unicité absolue, l'*irrépétabilité de principe*, de ce type d'événements.

Cette contrainte double induite par la « complexité » et la « semelfactivité » des phénomènes qu'elle étudie, l'économie la partage avec la médecine légale : peut-on, en effet, déterminer, avec une certitude complète, les *causes de la mort* d'un individu ? Il est certes des cas, artificiellement ménagés par les séries policières pour des raisons de cohérence dramatique, où le doute n'a guère de place. Mais pour connaître, en annulant la marge d'erreur, les causes (ou le faisceau de causes) qui ont entraîné la mort de tel ou tel individu, il faudrait, comme voulait Stuart Mill, pouvoir débobiner, en laboratoire ou par modélisation informatique, l'existence entière de cet individu, incluant chaque acte accompli, chaque décision prise, chaque habitude contractée, sans oublier de prendre en compte l'état initial de ses organes, de ses tissus, de son système immunitaire, puis tous leurs états subséquents, à chaque instant de leur usage, jusqu'à l'instant de la mort. Tâche constitutivement interminable, qui a décidé les épidémiologistes à congédier le concept de « cause », pour y préférer celui, probabilitaire mais rigoureux, de « facteur de risque » : étant donnée une population de sujets présentant, toutes choses égales par ailleurs, une même particularité remarquable (physiologique ou comportementale), quel est, pour chaque tranche d'âge, pour chaque catégorie socio-professionnelle, pour chaque lieu de résidence, etc., le taux de décès observé jusqu'à présent ? — Mais de là à considérer l'économie comme une science recelant, sous la forme de préconisations relatives au travail, à la production ou à la consommation, une garantie définitive contre ces phénomènes catastrophiques que sont les « crises économiques », il y a un pas infranchissable, comme serait celui nous conduisant à voir, dans la médecine légale, une assurance contre la mort.

## Ne devenez pas durs !

À la veille de la Première guerre mondiale, Heinrich, celui des deux frères Mann qui était pacifiste, disait, par la bouche de son personnage Buck, vieux et vénérable républicain de 1848 : « il se pourrait qu'à travers le pays un nouveau type d'individus soit en train de se répandre, pour qui la dureté et la répression ne constituent pas le chemin pénible vers des états plus humains, mais le sens même de la vie » (*Le sujet de l'empereur*, écrit en 1914 mais publié en 1918, nous traduisons, empl. 3075). Et ils sont venus. Ils sont même venus une seconde fois, plus nombreux encore que la première, et parlant toujours de « *Macht* », de puissance.

Il est peut-être loisible, philosophiquement, de secondariser la valeur de la pitié et de la compassion, qui s'avèrent tantôt excessives et hors de propos, tantôt défaillantes quand elles seraient requises. La pitié étant un affect passif, étant, de surcroît, un affect triste, elle ne peut jamais être bonne par elle-même : préférons-lui une commisération raisonnée, aux termes de laquelle nous ne faisons rien que nous ne « sachions avec certitude être bon » (Spinoza, *Éthique*, trad. Moreau, IV, 50).

Le romancier peut suivre ici le philosophe. Stefan Zweig évoquait, en 1939, les mêmes années de l'avant-Première guerre mondiale, et distinguait entre deux pitiés-compassions, la première, « toute de faiblesse et de sentimentalité », qui n'est qu'« impatience du cœur », aspiration égoïste, en son fond instinctive, à « faire disparaître au plus vite, du propre environnement, les marques de l'infortune d'autrui », la seconde, « non pas sentimentale mais créatrice », qui « s'apprête résolument, avec patience et compatience, jusqu'aux dernières forces et même au-delà des dernières forces, à faire face » (*Ungeduld des Herzens [L'impatience du cœur]*, épigraphe, nous traduisons).

Mais voir en la compassion l'adversaire même à vaincre en soi, le vice à extirper, le séquelle à déraciner, la tentation à écarter, la pente fatale à remonter toujours — la source de toute « faiblesse »

de l' « ancienne humanité » —, et le faire par système, en engageant les autres à se gouverner sur des principes semblables, voilà ce qui est philosophiquement, et même historiquement, inexcusable. C'est le « *Werdet hart!* », « Devenez durs », de Zarathoustra (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « D'anciennes et de nouvelles tables », § 29). C'est l' « Il faut savoir ce que l'on se doit à soi-même » de l'apprenti aristocrate chez Heinrich Mann (empl. 4035), qui parviendrait à nous faire douter de la doctrine kantienne des devoirs envers soi-même (car enfin, pour qui se prend-on ?!). Si en effet, terminait Spinoza, la pitié est un affect triste, si, de plus, « l'homme qui vit sous la conduite de la raison s'efforce autant qu'il peut de ne pas être touché par la pitié », toutefois « celui que n'est poussé ni par la raison ni par la pitié à venir en aide à autrui, celui-là est à juste titre appelé [disait le philosophe dans son vocabulaire] inhumain » (Spinoza, *ibid.*, corollaire et scolie, trad. mod.).



# Table des matières

## **I. Sur la psychologie et les « moralistes »**

Sur la « psychologie des profondeurs »  
Le cynisme à rebours  
Les « intentions d'autrui »  
Théorie de l'ambivalence  
Théorie de l'ambivalence (suite)  
Il n'y a pas d'affects, il n'y a que des situations  
De quoi parle-t-on, quand on parle d' « affects » ?  
Les deux ambitieux  
Sur la nostalgie  
Le « charme rétrospectif de l'enfance »  
Vivre au brouillon

## **II. Sur la littérature et les arts**

Qu'est-ce que décrire ? Le réel et le fictif  
Balzac et Venise  
Freud romancier  
Tolstoï et l'histoire  
L' « ABC » des affects musicaux  
*« One chants / chance out between two worlds »*  
Le temps des mondes possibles  
Sur la pulsion à photographier. Et sur les musées de peinture  
Sur (et contre) le « génie »

## **III. Sur les philosophes et la philosophie**

Les pulsions à philosopher  
Sur la définition de la philosophie, tout de même  
Apprendre le monde

Sur la séduction des philosophes  
Les philosophes et leurs thèses. Philosophie et croyance  
Les philosophes et les définitions  
Ombilics  
Comprendre, interpréter, déchiffrer  
Critique et pensée  
Les relations de force dans la discussion philosophique  
La philosophie et son histoire. Jouez-vous des « reprises »,  
ou des « compos » ?  
Vie et doctrine des philosophes  
Les points d'incompatibilité en philosophie  
« Monisme » et « dualisme »  
Avoir une « bonne idée »  
Sur la question « Qu'est-ce que l'intelligence ? »  
Théorie de l'interlocuteur imaginaire  
Écrire de la philosophie

#### **IV. Sur la mélancolie et le pessimisme**

Tristesse  
Angoisse  
Ennui  
Symptômes cognitifs. Que le plus mélancolique n'est pas  
toujours le plus intelligent  
Résultats. Politique et mélancolie

#### **V. Sur la politique**

Y a-t-il (encore) une différence, en France, entre la gauche  
et la droite ?  
Sur le « sectarisme »  
Les intellectuels en politique  
Droite et extrême droite  
L'attrait de l'occulte en politique  
La causalité en économie  
Ne devenez pas durs !