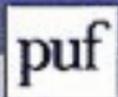




FRÉDÉRIC  
SCHIFFTER

Sur le blabla  
et le chichi  
des philosophes

Perspectives  
critiques



Frédéric Schiffter

**Sur le blabla  
et  
le chichi des  
philosophes**

2002

# Préface

Ce petit livre est le fruit de réflexions d'un professeur sur la vie en général, sur la philosophie qu'il enseigne en particulier et peut-être surtout sur celle qu'il n'enseigne pas et refuse d'enseigner : soit, pour le dire en bref, la philosophie sous toutes ses formes académiques, même lorsque celles-ci concernent, à ses jeux, des philosophes illustres (tel Platon, fondateur, précisément, de l'Académie). Il pourrait s'intituler *Contre les philosophes* ou *Contre la philosophie* s'il ne proposait pas une autre philosophie que Frédéric Schiffter<sup>(1)</sup> pratique pour son compte, philosophie qu'on pourrait aujourd'hui qualifier d'« alternative » et qui a en effet constitué historiquement une sorte de pensée parallèle par rapport à la philosophie officiellement reconnue pour telle. *Contre Platon, les Sophistes ; contre métaphysiciens et ontologues, Machiavel et Baltasar Gracián ; contre la réalité irréelle, fondée sur l'idée ou l'Être, la réalité réelle qui est celle des phénomènes et des apparences.*

Les réflexions de Frédéric Schiffter, qu'on les tienne pour philosophiques ou antiphilosophiques, sont évidemment inséparables d'une humeur portée sur le scepticisme et le pessimisme, un peu à la manière de Cioran. Frédéric Schiffter fait de l'ennui une composante fondamentale de la vie humaine (tel Schopenhauer) ; mais en même temps il défend sans cesse la réalité contre les utopies qui en interdisent une vision lucide et qu'il range dans deux catégories philosophiques qui lui sont personnelles : l'ordre du blabla et l'ordre du chichi. Le premier concerne le domaine des discours destinés à endormir la méfiance et l'esprit critique. Le second, le domaine des discours ayant pour vocation de dévaloriser l'existence réelle au profit de l'essence. L'homme du blabla vante l'irréel : c'est un charlatan. L'homme du chichi décrie le réel : c'est un précieux dégoûté.

Mélangeant comme Montaigne anecdotes et considérations philosophiques, écrit dans une langue simple et élégante, ce livre se lit d'une traite et très agréablement. Il procure à son lecteur la dose de plaisir nécessaire à toute entreprise philosophique – et d'ailleurs à toute entreprise. Comme le dit l'auteur lui-

même au début de son livre : « Lire de la philosophie ne vaudrait pas pour moi une heure de peine si cela ne devait me procurer un peu de plaisir. De même quand j'essaie d'en écrire. Comme dit Montaigne, je m'adonne alors à un "honnête amusement". "Amusement", car écrire reste un bon moyen pour me désennuyer ; "honnête", car écrire me permet de voir clair en mes pensées. »

À la fois clair et amusant, le livre de Frédéric Schiffter tient parfaitement ses promesses.

Clément ROSSET.

# Sur le blabla et le chichi des philosophes

## AVANT-PROPOS

Lire de la philosophie ne vaudrait pas pour moi une heure de peine si cela ne me procurait un peu de plaisir. De même quand j'essaie d'en écrire. Je m'adonne alors, comme dit Montaigne, à un « honnête amusement ». « Amusement », car écrire reste un bon moyen pour me désennuyer ; « honnête », car écrire me permet de voir clair en mes pensées.

J'ai souvent le sentiment que ce que je produis n'est que la parodie d'un ouvrage parfait écrit jadis par moi en un temps immémorial. Néanmoins je m'obstine. « J'écris donc je pense », tel est mon cogito de philosophe amateur. Comme tout le monde je peux à bon droit me prévaloir d'une « vie intérieure » faite de sentiments, d'intuitions et

d'impressions qu'on appelle pensée, mais faute d'extraire cette pensée de son magma psychique pour la remonter bien lisiblement à la surface d'une feuille de papier, je me condamnerais à n'avoir qu'une pensée profonde.

Or seule une pensée superficielle mérite l'attention, à commencer chez le penseur lui-même. « La forme, aurait dit Victor Hugo, c'est le fond qui remonte à la surface. » En exposant dans la clarté verbale ce que je crois penser, en l'écrivant et en le lisant, cela me permet de vérifier si je pense bien quelque chose, ou, ce qui revient au même, si ce que je pense est « bien pensé ». Ce qui ne signifie pas que je sois par là même le premier lecteur de ma pensée, tant il est vrai qu'on ne lit d'abord en soi que celle de ses aînés et, évidemment, celle de ses maîtres. Pas de pensée propre qui ne soit une appropriation, voire une expropriation ; pas de pensée nouvelle qui ne soit une reprise. C'est le style ou le ton qui fera, peut-être, l'originalité de ce que l'on écrit et qui, comme cela est souhaitable, fera l'agrément du lecteur.

L'idéal, selon moi, est d'écrire sous une forme rapide et lapidaire, à la manière des

moralistes qui, selon Joubert, sont tourmentés par « la maudite ambition de mettre tout un livre dans une page, toute une page dans une phrase et cette phrase dans un mot ». Le plaisir de lire des aphorismes ne tient pas alors qu'à une question de style, mais également à une question de confort intellectuel. Qu'on ne compte pas sur moi pour dénigrer la formule du « prêt-à-penser ». Un ouvrage d'Aristote, de Kant ou de Hegel me rebute non en raison de sa dimension « systématique », mais exactement pour la raison contraire. Censé offrir une vision globale et cohérente de la réalité, un système devrait être d'un accès facile. Or, il se passe tout le contraire. Personne, même le spécialiste le plus averti, ne peut prétendre en toute sincérité connaître la vision du monde de ces philosophes longs, répétitifs et souvent filandreux. Combien de fois ai-je été obligé de m'arrêter et de revenir en arrière en lisant leurs pages sans pour autant parvenir à une totale compréhension de leur propos. On ne malmène pas impunément ma paresse ; c'est sans effort et, encore une fois, sans délai, que j'ai besoin de saisir une pensée. Voilà pourquoi l'aphorisme, qui ne démontre pas mais schématise, me comble. Composé

avec concision et adressé à l'esprit de finesse que son auteur attend de moi, il s'annonce comme un véritable système miniature, univoque et, pourquoi pas, imparable. Bien vu, bien dit ? Alors, sitôt lu, sitôt saisi, et ma mémoire le retiendra. Malheureusement, en allant souvent chercher l'essentiel dans la digression, je n'atteins pas à cette précision, et il me serait difficile de fournir une table des matières ou même un index des notions que je traite. Mais il n'empêche que, séduit par ce genre d'écriture, je m'évertue moi aussi à écrire court et clair, car, comme dirait encore Montaigne, rien n'est plus « malhonnête » pour un auteur que d'être long par obscurité et prolixité. Vivre c'est faire bref, et un essai, sur ce point, doit imiter la vie.

« Mercure : – Je vends la vie parfaite, la vie sainte et vénérable. Qui achète ? Qui veut être au-dessus de l'homme ? »

Lucien de Samosate.

« Ne sois pas trop juste, et ne pratique pas trop la sagesse : pourquoi te rendre ridicule ? »

L'Ecclésiaste.

L'ennui est ma passion. Il arrive qu'il se dissipe quelque temps, mais il revient toujours, et c'est pourquoi la vie me paraît aussi trépidante que ses dimanches. Comme me le fit un jour remarquer cet ami qui a le sens de la formule : « Tu sembles traverser les jours dans le sens de la langueur. » Et il est vrai que je me promène en ce monde en traînant la fatigue d'un décalage horaire. Cet état chronique serait tolérable s'il ne me rendait pas inapte aux amusements comme aux activités sérieuses. Quand bien même je n'en laisse rien voir, j'ai du mal à m'entendre dire que je ne suis pas doué pour « la fête » – tellement c'est juste –, et le dilettantisme qu'on m'impute à crime dans ma profession, et dont je me flattais jadis, ne me réjouit plus. Qu'on me traite de triste sire ou de farceur, c'est comme si on me rappelait à chaque fois une détestable infirmité. Le temps circule mal dans mes veines. Cela me donne, paraît-il, un teint sombre qui détonne avec la motivation que l'on se doit d'arborer aujourd'hui sur sa face. Mais s'il est encore possible à des handicapés dans mon genre d'échapper au devoir de s'amuser, la chose s'avère plus délicate s'agissant du devoir d'être consciencieux, notamment dans leur métier.

Le mien, que j'exerce depuis vingt ans, consiste à apprendre la philosophie à des lycéens. Au début, comme cela était nouveau, je me suis volontiers pris au jeu. D'une part il m'importait de transmettre le savoir que j'avais acquis et, d'autre part, il me plaisait de trouver et d'utiliser les ficelles propres à capter l'attention d'un public dérouté par cette discipline, la moins scolaire d'entre toutes. Autant les débats pédagogiques me faisaient bâiller, autant exposer à de jeunes esprits la conception de l'amour chez Platon ou la notion du stade esthétique chez Kierkegaard me semblait, eu égard à l'enseignement d'autres matières réputées plus sérieuses et plus utiles, un sport assez élégant. Dans l'emploi du temps encombré de mes élèves je concevais mon cours comme un moment de frivolité studieuse et comme un exercice de provocation. J'étais le professeur qui chahutait ses classes. Ma méthode était de m'opposer et de séduire, avec l'idée, en bon disciple de Socrate, de faire naître en quelques âmes le sens critique et le goût du paradoxe. Habitué à affronter tout type d'auditoire, même le plus médiocrement disposé, j'ai obtenu, comme on dit, des satisfactions narcissiques. Comme je ne fais

jamais rien sans plaisir, j'en éprouvais lorsque je parvenais à susciter le désir de la réflexion et celui de la lecture. Lire, réfléchir, disserter supposent solitude et silence, et j'avais l'impression d'inspirer un art de vivre à rebours. Mais à présent tout cela m'épuise. Je me fais l'effet d'un acteur spécialisé dans un seul registre et enfermé dans le même rôle. Ce personnage de Monsieur l'intéressant, j'ai fini par le prendre en grippe ; quant à son texte si bien rodé, il me sort par les oreilles. Je ne me renie pas, je constate simplement que ce personnage ne ressemble plus beaucoup au type que je suis aujourd'hui. Avec le retour en force de mon ennui, je ne me sens plus concerné, ni par la discipline que je professe, ni par mes élèves. Si bien que désormais, on peut dire que les professeurs de philosophie – en France du moins – se divisent en deux catégories bien distinctes : ceux qui croient à leur mission et à la valeur de ce qu'ils enseignent – c'est-à-dire la totalité de mes collègues – et ceux qui, totalement démotivés, n'y croient plus, à savoir : moi.

Je ne sais quel écrivain comparait l'ennui

à un cancer de l'âme. À chacun son ennui. Le mien ressemble davantage à un ulcère de l'humeur avec des accès d'acidité qui attaque l'étoffe dont sont tissées en particulier les grandes idées – et qui les laisse en lambeaux. Pyrrhon inventa un doute systématique, Descartes un doute méthodique ; je pratique quant à moi – et malgré moi – un doute pathologique. Or, parvenu à ce stade inquiétant de scepticisme, je ne trouve plus en moi la force de faire vivre – comme disent les pédagogues – les auteurs et leurs doctrines. Me voilà réduit à émietter dans un pense-bête quelques sophismes pour moi-même symptomatiques de l'allergie que m'inspirent leur métaphysique et leur morale auxquelles ne me semblent plus convenir que les termes de blabla et de chichi.

Le Petit Robert définit le blabla comme une suite de « propos verbeux destinés à endormir la méfiance » ; autant dire, si j'écarte l'adjectif « verbeux » – que je remplacerais quant à moi par « moraux » –, un genre de discours doublement abusif, consistant à abuser des mots pour abuser

tout court. Ainsi le démagogue, le séducteur et le camelot font-ils figure, sous l'appellation commune de charlatans, de spécialistes du blabla, mais surtout le Sophiste qui, selon une tradition philosophique inaugurée par Platon, incarnerait ce charlatan cumulant à lui seul les vices des trois précédents. Ce mercanti de la sophia flagornerait tantôt les grands tantôt la racaille, égarerait les jeunes esprits en les attirant à lui et enfin ne laisserait pas de vanter ses qualités de pédagogue pour les vendre au plus offrant, opinion flatteuse qu'Aristote – et, aujourd'hui encore, bon nombre de mes collègues – reprend à son compte et résume par cette formule : « Le Sophiste est un homme qui tire un profit pécuniaire d'une sagesse apparente et non réelle. »

Devant une telle accusation, impossible d'éviter la question de savoir ce qu'est un charlatan. Le charlatan n'est crédible que s'il sait entretenir chez les gens la croyance spontanée et chagrine que ce qu'ils voient est une réalité soumise à malversations ou manipulations faisant écran à une autre réalité qui, elle, est authentique. « On nous

cache tout, on ne nous dit rien ! », s'indigne d'abord le charlatan en chœur avec la foule, puis de se singulariser en s'exclamant : « En vérité, je vous le dis... », et de dénoncer trafics et truquages, fraudes et frelatages, manigances et maquillages orchestrés secrètement contre la réalité authentique qu'il nomme aussi, pour en imposer davantage, l'essentiel. En l'écoutant la foule croit comprendre qu'elle est mise à l'écart de l'essentiel ou, plus révoltant encore, qu'elle en est dépossédée. Naturellement, hors de question pour le charlatan de préciser la nature de l'essentiel ; l'important est d'attiser le sentiment populaire qu'il y a de l'essentiel et qu'il manque. « Il est indubitable qu'il y a de l'essentiel, déclare-t-il aux gens, puisque vous pâissez de son manque. Qu'importe sa teneur. Dites-vous seulement que, s'il manque, c'est parce qu'on vous en a dépossédés et qu'on a laissé en son lieu et place un décor, sa doublure en trompe-l'œil, un spectacle dont vous êtes devenus vous-mêmes les spectateurs abusés. » Allant plus loin dans ce registre il dira aux plus infortunés d'entre eux : « Vous n'avez ni brio, ni éloquence, ni élégance, ni culture, et tout cela vous indigne ? Vous avez raison ! Si

vous en êtes là, c'est parce que vous manquez de ces qualités essentielles accaparées par les voleurs d'être qui vous fourguent en échange de l'avoir et vous leurrent avec le paraître. Comme dit la chanson, vous êtes "une foule sentimentale". Aussi faites-moi confiance pour démasquer les malfaiteurs qui, dans l'ombre, aliènent votre humanité et pour confondre les charlatans qui, par leurs beaux discours, veulent vous faire croire que rien ne vous manque et que seule la médiocrité vous appartient. Il n'y a que moi pour comprendre votre besoin de retrouver l'essentiel, et qui, sachant où il a été caché, c'est-à-dire très exactement ailleurs, vous enseignerai la manière de vous le réapproprier. » Ainsi le charlatan défend-il à la fois une ontologie essentialiste et une morale de l'authenticité. Mais on notera que si l'ontologie est première en son discours, c'est d'abord pour légitimer le seul argument qui le rend crédible, à savoir l'argument moral, lequel ne puise sa force que dans l'indignation. Objet de fantasme des plus confus, l'« essentiel » n'est concevable que si l'on s'indigne d'abord de son manque ou, ce qui revient au même, si l'on s'indigne de l'inauthenticité de tout. Et bien sûr, plus

l'ontologie sera floue plus la morale sera virulente.

S'agissant de la vie des hommes, du simple fait que chacun doit toujours vivre dans telle ou telle circonstance, et cela, bien sûr, avant qu'un autre fait, la mort, n'y mette un terme ; s'agissant donc de la vie, le charlatan, grâce à sa magie verbale, en dénie toute la facticité en en faisant de l'être falsifié. Dans sa bouche, factum signifie alors falsum, et, partant, vivre signifie être dans le faux, dans l'« oubli de l'être », pour ne désirer que l'« avoir » et le « paraître ». « Le fait n'est pas que tu es un homme vivant ici et ainsi et qui, tôt ou tard, ne vivra plus, annonce-t-il au quidam qui l'écoute ; non, le fait est que tu es un être et que cet être tu dois en prendre le plus grand soin. Ton être ne se réduit pas à ce que tu as, moins encore à ce que tu parais. Même si ce que tu as te fait vivre, même si ta vie te fait paraître tel que tu la vis, eh bien cela, vivre, n'est pas être. Ni l'avoir ni le paraître ne sont le bien ; le seul bien est ton être. Connais-toi toi-même et deviens qui tu es. »

À l'opposé d'un tel blabla qui ne manque jamais d'impressionner et de plaire, la sophistique s'affirme, pour reprendre une formule de Clément Rosset, comme une « logique du pire » qui, loin de dénoncer des tricheries de toutes sortes, s'évertue à montrer – quitte à être impopulaire et peu crédible – l'impossibilité de tricher avec l'essentiel ou l'être. « Personne ne vous a volé l'essentiel, affirme le Sophiste, regardez autour de vous, il apparaît partout. L'essentiel n'est autre que la totalité, jamais épuisée par le regard, de ce qui apparaît. Dès lors, non seulement on ne vous cache rien, non seulement on ne vous dépossède de rien, mais à supposer qu'on cherchât à le faire, ce ne serait qu'en modifiant les apparences elles-mêmes, sans jamais porter atteinte, donc, à l'essentiel de leur nature qui est, précisément, changement et transfiguration. » Ainsi, dira-t-il aux infortunés ou aux médiocres : « Vous qui vous plaignez qu'il y ait des hommes brillants, éloquents, élégants, cultivés, à qui rien ne semble manquer, dites-vous qu'à vous rien ne manque non plus puisqu'il vous a été donné de paraître tels que vous êtes. Quant à l'«avoir», quant aux biens prétendument superflus que vous

désirez et que l'on condamne, parce qu'ils ne seraient pas le bien – parce qu'ils vous détourneraient de l'“être” –, acceptez qu'ils soient pour cela même nécessaires à votre bien-être. L'homme est le seul animal qui ne peut se passer du luxe. »

Dans *L'homme universel*, Baltasar Gracián raconte le procès que la gent volatile, des corneilles aux chouettes, en passant par les pies et les autruches, intente au paon, irritée que son plumage, une fois déployé, éclipse tous les autres. Après avoir écouté les plaignants qui forment « le parti de l'Envie » –, les aigles ont bien sûr refusé de se mêler à cette plèbe criarde – le renard, chargé par le lion d'arbitrer le conflit, leur déclare que désirer voir le paon « resserrer son plumage » revient à nier son être même de paon : « Il est aussi peu possible au paon de ne paraître point que de n'être pas paon », dit-il notamment au corbeau, le plus vindicatif de tous les oiseaux. Ce que Gracián montre d'abord ici, c'est la différence de nature entre la haine et le ressentiment. On éprouve de la haine envers un autre pour avoir subi de sa part une souffrance réelle – déportation,

spoliation, torture, viol, etc. ; et, en règle générale, sitôt qu'on s'est vengé par la force ou tout autre moyen, la haine s'atténue, voire s'éteint. Comme dirait Spinoza, cette pensée triste disparaît en même temps que sa cause dont on avait l'idée obsédante. Mais le ressentimenteux, lui, contrairement à celui qui hait, est une éternelle victime imaginaire en quête de bourreau. Vivant mal le fait d'être celui qu'il est – disgracié ou disgracieux –, il imagine qu'il subit un grave préjudice de la part de n'importe qui ou de n'importe quoi d'autre qu'il n'aura de cesse de poursuivre pour lui faire un mauvais procès ou un mauvais parti. « Rends-moi la belle apparence que je n'ai jamais eue et que par ta faute je ne puis avoir ! », crie le corbeau au paon, réclamant réparation d'un outrage et d'un dommage inexistant et qui ne pourra qu'engendrer une persécution interminable – ce en quoi le ressentiment est une passion bien plus redoutable que la haine pour ne jamais faiblir et se porter sur tout objet. Mais l'apologue de Gracián dit plus, à savoir que jamais la quantité, en dépit qu'elle en ait, n'aura raison de la qualité et que jamais celle-ci ne pourra éviter d'endurer la rancune de celle-là. En attendant, bien qu'elles soient en

état de concurrence ou de conflit permanent, toutes les apparences sont authentiques, la belle prestance du paon comme les allures plus ordinaires des autres oiseaux. Le paon n'a pas volé sa beauté ; il n'a lésé personne. Il est innocent. Que le corbeau ne lui demande donc pas de cesser « de se singulariser » – il n'existe aucun ciel où vole l'idée de l'oiseau –, qu'il s'abstienne de l'accuser et de lui faire la morale. L'apologue est clair également sur cet autre point : que certaines apparences fassent de l'ombre à d'autres ne signifie pas qu'il y ait de leur part conspiration ; cela tient d'une part aux circonstances propices dont elles bénéficient pour être remarquées et, d'autre part, à l'acuité des regards auxquels elles s'offrent. Aussi, recommande Gracián à la suite des Sophistes, soyons sceptiques, non suspicieux. Sachons observer finement les apparences et nous constaterons qu'on ne peut que s'y fier. Sans doute se trompe-t-on souvent à leur sujet, mais, elles, ne trompent pas. Infinies facettes d'une infinie réalité soumise au temps, au hasard et à la relativité des points de vue, elles ne peuvent escamoter ni ôter la présence d'une autre réalité appelée l'essentiel, ou l'être. Là où

règnent l'aléatoire et l'éphémère, nul « être » ne reste le même ; là où perdure le changement, nul « être » ne s'altère ; là où tout apparaît et disparaît, l'« être » n'est pas. Non qu'il n'y ait rien, mais ce qui « est » n'est presque rien, inessentiel.

« On n'aime [...] jamais personne mais seulement des qualités », dit Pascal dans ce passage des Pensées où il s'attaque à la chimère, haïssable selon lui, du moi. Peu s'en faut qu'il écrive dans l'esprit de Gracián : « On n'aime jamais personne mais seulement des apparences » soulignant là que les qualités d'un individu n'appartiennent à aucune « âme substantielle » mais font sa « personne » même. Voilà pourquoi, corrigerait Gracián, on n'aime jamais personne mais seulement un style, le style grâce auquel un individu, s'il en a le goût ou le talent, façonne ses qualités – ses apparences. Sachant les accepter et saisir la moindre occasion pour faire parade des plus saillantes comme des plus singulières – et tout en prenant garde de masquer les autres –, il sera alors en effet quelqu'un : une personnalité ou encore, comme on dit, un

« phénomène ». Le moi n'est donc pas haïssable, ni même adorable ; il est tout simplement introuvable – « Où donc est ce moi ? », demande d'ailleurs Pascal ; introuvable comme l'enseigne l'expérience de l'ennui ; introuvable pour n'être pas ailleurs que dans les apparences qu'un individu sait mettre en scène, si tel est son « divertissement », avec toute la discrétion requise – mélange de finesse et d'à-propos – qui en produit soit l'effet réel soit l'illusion. Mais c'est bien sûr là une attitude qui, comme le montre l'apologue du paon, ne va pas sans comporter quelques risques. Car si personne ne conteste à ce dernier le droit de faire montre d'une qualité particulière, en revanche, parce qu'il en exhibe plusieurs, on lui trouve tous les défauts. Si le paon hérissé la volaille, ce n'est pas parce qu'il a un moi haïssable, mais parce qu'il est apparemment ce qu'il est essentiellement et parce qu'il n'en ressent nulle culpabilité. On ne déteste jamais personne, mais seulement un style.

En période caniculaire le pays de l'Aragon me rappelle la Provence que décrit Giono : « des paysages de fin du monde chauffés à

blanc sous un ciel de craie ». C'est dans ce désert que Gracián a vécu ses premiers et derniers jours. Un été où je traversais cette région au volant de ma vieille auto prête à rendre l'âme, je me suis arrêté au monastère de Tarazona, là même où le jésuite, théoricien de « la montre », fut mis à l'ombre par sa hiérarchie. Je ne connais qu'un portrait de lui ; on peut le voir exposé dans une chapelle romane du coin oubliée de tous. Gracián, coiffé d'une sorte de petite mitre, porte le costume de la Compagnie de Jésus. Le visage légèrement penché, les yeux grands ouverts, tristes et ironiques, il semble méditer à la fois sur notre humaine condition et sur sa propre défaite. Devant ce tableau aux teintes sombres, je songe à la lucidité de cet homme, à ses formules pillées sans scrupules par La Rochefoucauld, son contemporain, et aussi à l'admiration dans laquelle le tenaient Schopenhauer et Nietzsche. À côté de son portrait sont accrochées deux toiles de facture baroque. Il me revient en mémoire que grâce à ses intrigues Gracián avait obtenu la charge de prédicateur à la cour de Philippe IV, au moment même où Velázquez parvenait à se faire nommer peintre personnel du roi. Les

deux courtisans se sont-ils connus, appréciés ou ignorés ? Il me plaît d'imaginer que, peut-être, l'artiste ait dû sa réussite aux préceptes stratégiques que l'ecclésiastique lui aurait prodigués en secret – tous consignés, plus tard, dans L'art de la prudence – tandis que, quant à lui, ils l'auraient conduit en cellule. Malade, affaibli, humilié, Gracián n'a pas eu la force d'écrire ses mémoires. L'eût-il fait, lui qui mourut un an après Descartes, il les aurait certainement intitulés Discours de la débâcle.

J'en étais là de mes songeries quand le bedeau me tapota sur l'épaule.

« Le gustan las viejas cosas, verdad ?, me dit-il. – Vous aimez les vieilles choses, n'est-ce pas ?

— Si, claro, como lo sabe ? – En effet, comment le savez-vous ?

— He visto su coche, fuera. – J'ai vu votre voiture dehors. »

« Pas plus les choses sont qu'elles ne sont pas », dit Gorgias. Gracián aurait pu dire : pas plus les hommes sont qu'ils ne sont pas. Ils naissent, ils meurent ; entre-temps ils se rencontrent, s'estiment, s'aiment, se

trahissent ; voilà leur « être » et tout ce qu'ils en savent. Rien n'étant moins aisé que d'innocenter les apparences d'escroquerie ontologique, la virtuosité verbale du Sophiste est tout sauf du blabla. Simplement, sa logique du pire exige la meilleure des rhétoriques. En revanche le discours retors qui tend à nous faire croire qu'il nous manque l'essentiel et que nous avons le devoir de nous en soucier, est ce blabla qu'on nomme, depuis que Platon l'a inventé, tantôt métaphysique tantôt morale et qui trouve toujours, peu ou prou, un écho chez l'homme du ressentiment.

Aux lecteurs attentifs de Platon il n'échappe pas que son œuvre s'affirme non comme une réfutation intellectuelle de la pensée sophistique mais comme sa censure morale. Preuve en est le ton satirique – la satire étant le genre littéraire par excellence d u censor, celui qui blâme – employé en n'importe quel de ses textes où il s'agit de défaire la renommée des Sophistes sans jamais affronter leur pensée. Pas un dialogue où Platon, par le truchement de Socrate, son champion, ne fustige un sophiste de pacotille

auquel il prête le nom d'un des Sophistes historiques tels que Gorgias, Protagoras, Hippias, Thrasymaque, etc. Qu'importe le contenu réel et singulier de la pensée de tel ou tel de ces hommes, qu'importe la différence de leur enseignement respectif ; qu'importe, surtout, leur apport à la civilisation grecque ; ce qui ne doit faire aucun doute pour personne, c'est que leur influence fut mauvaise, et leur réputation de savants usurpée. Que leur métier fut d'enseigner à de jeunes politiciens l'art de briller, qu'ils firent d'Athènes en ce ~ V<sup>e</sup> siècle la capitale de l'Antiquité ne doit rien changer à cette légende. Les faits présentent-ils l'inconvénient d'être les faits, en ce cas, comme l'écrit plaisamment E. Chambry, préfacier de Platon, il convient de « sacrifier la vérité historique à la vérité idéale » – formule que je souligne tant elle définit exactement l'honnêteté intellectuelle du métaphysicien comme celle de nombreux professeurs de philosophie.

Je ne cherche pas à retourner contre Platon l'accusation de charlatanisme – charlatanisme dans le sens où l'entend son

Socrate quand il dénonce la prétendue duplicité des Sophistes. Quitte à forcer la définition du Petit Robert, je dirais du blabla platonicien qu'il est une suite de propos par lesquels Platon s'abuse d'abord lui-même pour mieux abuser les autres ensuite. Nul n'ignore que la force de persuasion du charlatan est cette naïveté qui en fait la première dupe de son blabla et qui se caractérise comme un refus d'entendre parler de la réalité telle que tout le monde la voit ou plutôt la vit – y compris lui-même – pour lui substituer une « version doublée » imaginaire ou illusoire. Platon ne ment pas délibérément à propos des Sophistes ; s'il en dénature les discours, c'est pour ne pas y entendre la traduction de sa propre expérience de la vie, pour ne pas succomber à la « tentation nihiliste ». Toujours à ses lecteurs attentifs il n'aura pas échappé combien sa peinture de la réalité sensible s'inspire de celle de ses adversaires – pour ne pas dire qu'elle la copie – et combien sa rhétorique surenchérit sur leur logique du pire. Que signifie l'allégorie de la caverne sinon que la vie est un enfer agencé comme un théâtre carcéral où la pantomime des apparences exerce sur les mortels tous les sortilèges de la vie

rêvée ? Plongés dans la pénombre de leur conscience, les prisonniers assistent hypnotisés et paralysés à la représentation sans relâche du hasard et du devenir où l'imprévu se mêle au routinier et l'inconnu au familier. Tout ce qu'ils perçoivent s'efface ; tout ce qui s'efface revient, plus ou moins reconnaissable, sous les oripeaux du nouveau. La versatilité de leurs sensations traduit la volatilité du sensible, et leur individualité même se perd dans la confusion des reflets. Nul Sophiste ne désavouerait cette vision de l'existence – moins, encore, des auteurs tragiques comme Shakespeare et Calderón qui, influencés par cette dramaturgie baroque avant l'heure, feront dire, l'un à Macbeth, que la vie « n'est qu'une ombre qui passe, un pauvre histrion qui se pavane et s'échauffe une heure sur la scène et qu'on n'entend plus...», et l'autre, à Sigismond, qu'elle est « une illusion, une ombre, une fiction [...], un songe » ; mais, bien sûr, nul Sophiste n'en approuverait l'intention. Alors que pour Platon aussi pâles, confuses et trompeuses soient les apparences, elles demeurent apparences d'un être qu'il faut sauver, pour le Sophiste les apparences n'étant rien d'autre que les

figures libres qu'improvise le néant, c'est avec elles qu'il nous faut jouer la partie et la perdre.

Comme le laisse à penser un autre passage de La République – qui justifie la censure et le bannissement des artistes de la cité idéale –, la querelle que Platon cherche inlassablement aux Sophistes n'est pas tant ontologique qu'esthétique. Sa défiance viscérale des apparences me semble corrélative d'une haine de l'image. Selon lui, le monde sensible est le hasard à un tel degré de confusion qu'il devient image, ou pire, image d'images : un infini reflet. L'apparaître double l'être, au sens où on dit qu'un individu en « double » un autre, c'est-à-dire usurpe son rang, son mérite ou son rôle. Le monde sensible usurpe le règne de l'intelligible en en imposant l'image ou le reflet, le double trompeur, au regard crédule des hommes. Ce qui suppose chez Platon l'idée que toute image de l'intelligible en falsifie à la fois l'essence et la notion qu'on en peut avoir. À moins que, par extraordinaire, les sens suscitent dans l'âme la réminiscence d'une Idée – auquel cas la médiation du

philosophe s'impose pour en recueillir toute la substance – la moindre perception sensible est non seulement faussée, mais aussi faussaire pour accréditer une copie en lieu et place de l'original. Tout sauf des iconoclastes, les Sophistes, quant à eux, sont des esthètes du reflet dans l'exacte mesure où le monde sensible, unique et divers ne « double » en rien un improbable Intelligible, mais se « redouble » toujours lui-même sans jamais porter tort à la perception qu'on a de son unicité et de sa diversité. Dans Une nuit à Casablanca le réceptionniste de l'hôtel demande à Groucho Marx si, malgré la traversée du désert, il a fait bon voyage ; et Groucho de lui répondre : « Je suis un peu déçu ; on nous a montré des mirages, mais c'était des faux. » Pour les Sophistes, le cosmos est un vrai mirage. Ce qui fait croire aux hommes qu'il y a un monde, c'est qu'ils voient l'accidentelle régularité avec laquelle se reproduisent les phénomènes – habitude de perception d'où procède l'illusion d'une nécessité ou d'une harmonie. À l'échelle humaine, on peut s'imaginer avec certitude que le chaos est routinier. Mais il n'existe aucun monde ; il n'y a rien d'autre que du sensible offrant d'innombrables facettes et,

donc, d'innombrables points de vue. L'art, relevant du sensible lui-même, permet de mieux percevoir telle ou telle de ces facettes ; il est, avec la rhétorique, une technique de la perspective ou encore une sorte de prothèse sensorielle facilitant une meilleure perception des phénomènes. Et parce que l'image dévoile toute chose en la répétant et en la « grossissant » elle ne la fausse ni ne la falsifie en rien. Comme a su si bien l'illustrer Oscar Wilde dans *Le portrait de Dorian Gray*, l'image ni le reflet ne trahissent l'inessentiel. Quand, par exemple, je me regarde dans un miroir, aucun doute : je reconnais bien le mortel que je suis et crois connaître. Si je doutais de la vérité de mon reflet, je serais comme le singe qui cherche à savoir quel est cet anthropoïde qui, derrière la vitre où apparaît son méconnaissable double, lui fait des grimaces.

Que l'allégorie de Platon ait fini par prendre la dimension d'un mythe en révèle bien la visée morale. Tout mythe a vocation à relater, mais pour le déplorer, comment une réalité originelle vouée à une éternelle et parfaite unité finit par s'abîmer et se

pulvériser dans le temps ; partant, un mythe fonde l'illusion normative que l'essentiel précède l'existence. Au commencement était l'essentiel, nous dit Platon, mais, au contact de la matière et du devenir – du hasard –, en passant à l'existence, l'essentiel n'est plus que l'ombre de lui-même. Identique pensée mythique concernant la morale. Au commencement une Humanité juste, belle et authentique pour séjourner dans l'intimité du Bien, du Beau, du Vrai ; mais à présent des âmes lestées chacune d'un corps corruptible, soumises à des appétits contraires, divorcées de l'être, séduites par l'avoir et le paraître. Dès lors, ce monde qui ne devait pas exister ne doit plus exister ainsi ; de même, ce n'est plus ainsi que les hommes doivent vivre. Il y a urgence à révolutionner ce chaos et, d'abord, à subvertir le regard mystifié que les mortels portent sur leur propre humanité dont ils ne sont plus que les figurants. « Accepterez-vous longtemps un monde qui n'est qu'une parodie de monde, où votre vie même n'est qu'un mauvais drame ? », n'aura de cesse de demander à ses semblables le Socrate de Platon, montrant par là avec évidence que lorsque la métaphysique en appelle à une refondation morale du monde, la morale en

appelle à une refondation métaphysique de l'homme ; que l'une et l'autre sont une seule et même manière d'appréhender l'existence comme un mode d'être dégradé et dégradant – manière qu'une fois de plus le langage populaire qualifie fort bien lorsqu'il parle de chichi.

« Le chichi, précise C. Rosset, est en relation avec une angoisse très profonde, qu'on peut décrire sommairement comme l'inquiétude à l'idée qu'en acceptant d'être cela qu'on est, on accorde du même coup qu'on n'est que cela. » Un mortel fait montre de chichi quand, insatisfait de l'apparence que le hasard et le temps ont taillé sur mesure à sa carcasse, il en refuse l'unicité – la singularité, la simplicité, ce que les Grecs appellent idiots, l'« idiotie » – et cela, indique C. Rosset, parce que « l'unicité implique à la fois un triomphe et une humiliation : triomphe à être le seul au monde, humiliation à n'être que ce seul même, c'est-à-dire presque rien, et bientôt plus rien du tout ». Voulant bien sûr « du triomphe sans humiliation », le chichiteux fait alors le dégoûté, comme on dit, face à sa condition de simple mortel – face à son idiotie

– et finit par étendre ce dégoût au reste de ses semblables. Portrait où l'on reconnaît certes l'homme du ressentiment, mais aussi, sans être très physionomiste, l'homme du blabla, le philosophe donneur de leçons rabâchant à chacun le devoir de restaurer en soi-même une prétendue perfection ontologique perdue.

En parlant du philosophe chichiteux je ne pense pas tant à Platon qu'à Diogène le Cynique – remis à la mode depuis peu par les tenants d'une philosophie libertaire confite en dévotion pour tout ce qui est « authentique ». Comme Platon, Diogène considère que ce monde n'est pas peuplé par des hommes, mais, dit-il, par des « déchets », stricto sensu par des êtres déchus de leur humanité, avides de luxe, de plaisirs, de pouvoir et de gloire ; et, pour lui comme pour Platon, il faut leur faire honte en les renvoyant à une norme idéale au regard de quoi leurs lois civiles, leurs us et coutumes en vigueur seront disqualifiés. Seulement, aux yeux de Diogène, Platon est un mou. Les discours qu'il prodigue confortablement installé dans son Académie ne s'adressent qu'aux habitants

des beaux quartiers en quête d'un supplément d'âme. « À quoi bon un philosophe expérimenté qui n'a encore dérangé personne ? », s'indigne Diogène le banlieusard. « À quoi rime une morale qui discourt sur le Bien s'il n'est qu'une Idée éthérée et, donc, une valeur si peu culpabilisatrice ? Le Bien n'est pas à contempler en quelque ciel intelligible, il est la Nature. Et ne me demandez pas de définir ce qu'est la Nature, de préciser où elle se trouve. Si la Nature est introuvable et reste inaperçue des hommes, c'est pour avoir été refoulée à la périphérie des mirages de la civilisation. Néanmoins, en tant que citoyen rescapé de cet arrière monde parfait, moi, Diogène, je m'assigne la mission d'incriminer tous les soins que vous portez au paraître, tous les artifices grâce auxquels vous variez les vils plaisirs de l'existence. Aussi n'attendez pas de moi que je me présente à vous sous les dehors par trop civilisés du Sage, mais du Chien. » Dans le *Philosophes à vendre* de Lucien de Samosate on entend Diogène aboyer : « J'ai entrepris de nettoyer la vie humaine ! » ; devise bien choisie qui révèle le caractère doublement chichiteux du cynisme en ce qu'il exprime un désir de ne pas se

souiller au contact des hommes et de ce monde en perdition – n’oublions pas que les premiers prédicateurs chrétiens imiteront la « tenue » de Diogène, afficheront à plaisir une crasse physique afin de souligner chez les autres les taches de l’âme – et en ce qu’il étale un penchant par trop artificiel pour le naturel, l’authentique, le pur – qui restent en souffrance de définition.

Le lien de cause à effet existant entre une complexion psychologique agressive et la pensée utopique, ou idéaliste, n’apparaît jamais si bien qu’à travers le chichi cynique. Car une utopie n’est pas un inoffensif outre-monde auquel rêve une âme paresseuse et débonnaire et qu’elle tient dans un irrémédiable ailleurs ; une utopie est un contre-monde que l’utopiste – rancunier à l’égard du monde réel – prétend faire advenir ici coûte que coûte – même s’il mesure l’impossibilité de cet avènement, son caractère, précisément, utopique – et, en attendant, dont il tient à faire la tapageuse propagande. Impuissant à pouvoir faire exister réellement le contre-monde de la Nature, le cynique se fait fort de le faire

exister dans les consciences comme remords – au besoin, comme ne s'en privait pas Diogène, à force d'insultes et de bastonnades. Victime du puritanisme violent de Diogène, Platon aurait qualifié ce dernier de « Socrate enragé ». Je dirais quant à moi : le chien policier du naturellement correct.

On m'objectera que l'ironie dont use Diogène pour brocarder les abstractions métaphysiques de Platon va dans le sens d'une critique du blabla tel que je l'entends. Diogène, paraît-il, reprocherait à Platon de divaguer quand il parle des choses et des êtres, de se laisser transporter par le pouvoir démiurgique et hallucinatoire de ses propres mots, de transfigurer l'idiotie de la réalité en idéal et de n'avoir aucune considération, par exemple, pour les hommes réels, mais pour la seule définition théorique de l'homme – et c'est pourquoi Diogène, lâchant au milieu d'un cours de l'académicien un poulet déplumé, se serait écrié : « Tel est l'homme selon Platon ! » Certains ont vu dans cet humour potache l'expression d'un nominalisme radical, passant un peu vite sur l'autre anecdote célèbre racontant que le

même Diogène cherche en plein jour, une lanterne à la main et sur une agora noire de monde, un homme. Or il est clair que Diogène ne cherche pas un homme, un de ces déchets que sa lanterne morale dénonce de son éclairage, mais bien un homme, un homme conforme à la Nature, un homme tout droit sorti de son utopie métaphysique taillée elle aussi dans la matière du langage. S'il y a un nominalisme cynique, ce n'est pas un nominalisme qui se contente de constater sereinement que le logos n'est constitué que des mots et la réalité que des choses, mais qui exprime plutôt le malheur et l'amertume que la réalité ne soit qu'un pâle reflet du logos. Si, pour Diogène, il y a bien un mot qui a un sens, c'est le mot homme ; or les hommes n'ont de cesse de dénaturer ce sens. Aussi quand on s'adresse à eux, ne méritent-ils que les gros mots injurieux. Le nominalisme cynique n'est donc qu'un universalisme – ou un platonisme – déçu. Même si, bien sûr, comme les autres professeurs de philosophie, je ne trouve rien d'intelligible à l'intelligible de Platon – ce qui ne nous empêche pas, tous, d'en exposer les subtilités –, ce dernier parvient néanmoins à me le rendre imaginable au moyen de

quelques astuces rhétoriques. Rien de tel en revanche avec la notion cynique de Nature qui semble se réduire quant à elle au simple mot qui l'énonce et que Diogène n'illustre de nulle métaphore. En conséquence, si le mot de « Nature » ne renvoie à aucune réalité, j'en conclus qu'il n'est qu'un blabla à lui tout seul – et que l'« homme » que recherche Diogène sur l'agora n'est – hors lui-même bien entendu – personne.

Je me mets à la place du citoyen athénien curieux de cette sophia qu'on célèbre ici et là dans sa cité avec parfois plus de conviction que n'importe quel vieux culte. Est-il aisé pour lui de saisir les antinomies entre la morale de l'Académie, du Cynosarge, du Lycée, du Portique, du Jardin ? Comment fait-il son marché, dirait Lucien ? Car enfin, par-delà leurs divergences théoriques et leurs querelles, ces sectes ne prêchent-elles pas des doctrines visant à conduire les hommes au même but d'une vie régie par le Bien ? Ne façonnent-elles pas l'idole d'un Sage à l'image d'un dieu, souscrivant toutes au même mythe de la divinité perdue de l'homme ? « Le Sage vit comme un immortel

parmi les mortels », assure Épicure lui-même. Toujours dans son *Philosophes à vendre*, Lucien montre bien que, loin d'être opposés, ces divers blablas se disputent en réalité la concurrence : tous procèdent du même chichi, d'une même réaction ulcérée devant le chaos insignifiant dont les mortels participent, chaos qui fait silence sur lui-même, tournant en dérision et réduisant à l'impuissance toute tentative de discours à son propos. Or à part chez les Sophistes, à part chez Gorgias dans son *Traité du non-être* – auteur qui ne figure pas, c'est à noter, dans le pamphlet de Lucien –, l'illusion des philosophes est de vouloir faire parler le chaos, lui faire dire de quel être il procède mais qu'il occulte et réprime. Contrairement à la célèbre formule de Leibniz, les philosophes ne commencent pas par s'étonner qu'« il y a quelque chose plutôt que rien » ; ce qu'ils constatent d'abord avec frayeur – certains en éprouvent la nausée – et qu'ils s'empressent de nier, c'est qu'il n'y a rien plutôt que quelque chose. Pourquoi sinon en appellent-ils au dévoilement et à l'avènement de l'être, y compris dans l'homme, chaos idiot et minuscule ? « L'être doit être », répète la philosophie de siècle en siècle, mais il doit

être aussi en chaque homme, soit sous la forme d'une perfection, soit sous la forme d'une harmonie nommée bonheur.

Je ne saurais dire pourquoi l'idéal d'une vie heureuse me paraît aussi crédible et aussi rassurant que le slogan d'une « guerre propre ». Comme beaucoup j'ai le sentiment que ce monde n'est pas fait pour moi ou que je ne suis pas fait pour ce monde. Je me tourne et me retourne dans l'existence tel un insomniaque dans son lit, en proie à l'énervement et à l'hébétude. Après des moments très brefs d'euphorie que m'apportent un flirt, une étreinte, une conversation entre amis, une page de lecture ou d'écriture, que sais-je encore, je passe par de longues périodes d'abattement, encombré d'un moi bouffi et inexistant. Quand je ne regrette pas mes rendez-vous manqués avec les occasions de la vie, j'anticipe le deuil qu'il me faudra faire de mes plaisirs. De même que la fièvre altère l'arôme d'un bon vin, ma mélancolie donne un avant-goût de pourriture à ce qu'il m'est donné de savourer, et c'est bien moins l'étonnement devant ce qui arrive qui me pousse à « philosopher », que le

blasement – une sorte de lancinant chagrin d'amour sans objet. Ce qui ne veut pas dire que je sois « malheureux ». Je m'accommode de mes brouillards par la force des choses, comme les personnages de la Montagne magique s'accoutument à la tuberculose.

N'aimant pas me laisser payer de mots, j'ouvre encore mon dictionnaire où je lis que l'heur désigne la chance, une faveur du hasard – définition qui correspond à mon expérience, non du bonheur, mais de l'heureux. Quitte à paraître simpliste, je dirais que, pour moi, est heureux, et m'euphorise, ce qui, dans ma vie, « tombe bien », en plein temps mort ou à un moment pénible, et que, toujours pour moi, est malheureux, et m'angoisse, ce qui en toute circonstance, « tombe mal », faisant du moment où « ça tombe » un mauvais moment. De là, deux remarques. La première : puisque l'euphorie et l'angoisse que j'éprouve font de moi la seule mesure de l'heureux et du malheureux, je ne me sens pas autorisé à donner la moindre définition universelle – pour les autres – du bonheur ou du malheur ; la seconde : puisque l'épreuve de l'heureux ou

du malheureux me tombe dessus, je ne puis dire : « Je méritais cela » ou « Je ne méritais pas cela ». Ce qui dans ma vie arrive d'heureux ou de malheureux, je ne fais jamais rien pour le mériter, à commencer par le fait même de vivre – dont je ne laisse d'interroger le caractère heureux ou non. Mériter suppose qu'à la suite d'une action volontaire, motivée par un choix, ce qui m'arrive me serait dû. Ainsi en serais-je « digne » ou « indigne ». Or comme tout homme je ne suis ni digne ou indigne de l'heureux comme du malheureux, lesquels ne relèvent d'aucun choix, d'aucune volonté, d'aucun droit, ne sont ni une récompense ni un châtement, mais adviennent dans ma vie par le plus innocent et aveugle hasard. Je ne connais personne pouvant affirmer qu'il est heureux – je laisse de côté le malheureux – parce qu'il l'aurait désiré et tout fait pour l'être, c'est-à-dire, encore une fois, pour le mériter. Chacun sait qu'il ne suffit pas de désirer fortement l'heureux et de s'employer à en être l'artisan – ou l'artiste comme disent les *senoritos satisfechos* – pour l'obtenir ; car en admettant que ce désir soit comblé, cela ne signifie rien de plus que le hasard, seul, a bien fait les choses, autrement dit qu'on a eu de la chance.

Partant, ce que chacun sait mais dénie, c'est que l'heureux est une épreuve tragique au même titre que le malheureux. Être riche et en bonne santé vaut mieux sans doute que d'être pauvre et malade, ce n'en est pas moins un coup du sort. Un temps pour l'heureux, un temps pour le malheureux. Le hasard est un enfant qui joue à la roulette russe avec notre vie.

« It's that and that's that », telle est la formule consacrée que prononcent les jazzmen lorsqu'ils enregistrent après plusieurs essais la bonne interprétation d'un morceau, sans que, d'ailleurs, nul d'entre eux ne sache expliquer la raison de cette réussite. Tous partagent l'impression qu'ayant chacun joué comme il fallait jouer, au moment même où il le fallait, le morceau a été interprété dans un parfait ensemble. Explication des plus courtes pour rendre compte de la qualité musicale d'une interprétation, et, cependant, nulle explication plus explicite. Bien sûr, sans de bons musiciens animés par la volonté de bien jouer, pas de bonne musique et pas davantage de bon enregistrement. Néanmoins ni la technique ni la bonne volonté

ne sont suffisantes pour susciter à l'unanimité chez les musiciens le sentiment que ce qu'ils viennent de jouer « c'est ça et bien ça ». Pour que cette interprétation-là s'impose avec évidence à eux comme étant la meilleure possible, il faut qu'il y ait eu au moment même où elle s'effectuait une coïncidence. L'univers, selon Lucrèce, ne s'est formé spontanément qu'« après bien des combinaisons erratiques, stériles et sans effets » des éléments qui le constituent ; à l'image de la constitution de l'univers, l'interprétation qui vient d'être jouée si harmonieusement après de multiples « prises », tous les musiciens l'ont sans doute désirée, mais ils ne l'ont pas « voulue » telle : elle n'a eu lieu qu'à la faveur d'une heureuse rencontre entre leur savoir-faire et leur discernement – et c'est pourquoi ils en sont les premiers surpris. Ayant parié sur cette « combinaison gagnante », la réussite leur a certes été donnée mais par surcroît. En mettant, comme on dit, toutes les chances de leur côté – leur talent et leur travail – rien ne leur assurait ce bonheur d'interprétation ; rien, sauf la grâce, à la fois la plus efficiente et la plus incertaine des garanties – rare, aveugle et primesautière providence qui

préside à toute forme de bonheur.

« La chance arrive à ceux qui la méritent », dit un des personnages de Marcel Aymé dans *La jument verte* ; « Non, lui rétorque aussitôt un autre, la chance arrive à ceux qui l'ont, la chance. » J'accorde qu'il est navrant de réduire la définition du bonheur à cette lapalissade : être heureux, c'est être chanceux. Mais comment nier que la logique de M. de La Palice reste préférable à la philosophie de M. Homais ? On se souvient qu'en inventant ce personnage de pharmacien et de boutiquier Flaubert décrit un rejeton de Voltaire convaincu d'être supérieur à son temps, ne tolérant pas les lenteurs de l'histoire et qui, au nom du Progrès, fût-ce à l'échelle de Yonville, veut liquider l'idiotie du présent actuel : le présent ne sera authentiquement le présent que s'il devient moderne, cela ne dépend que d'une politique volontariste. Puisque l'humanité aspire à une vie heureuse et que les moyens sont là, il ne reste plus qu'à vouloir les mettre en œuvre – morale d'apothicaire qui s'exprime dans le fameux « Y a qu'à, faut qu'on » – assez proche, au fond, du « Tu

peux donc tu veux » de Kant. Fort de cette raison pratique, et aussi pour prouver à Bournisien, curé de Yonville, que seule la science fait des miracles, Homais persuade alors l'officier de médecine Charles Bovary d'opérer le jeune Hippolyte, garçon d'écurie à l'auberge du Lion d'or, affligé d'un pied-bot dont il refuse, lui, Homais, à la place de l'intéressé – trop ignare pour entrevoir le bonheur qui l'attend –, la malheureuse fatalité. On se rappelle le résultat de l'opération : la jambe est redressée, mais il faut au plus tôt l'amputer en raison de la gangrène qui la dévore – ce qui épargnera à Hippolyte une effroyable agonie, au grand désappointement, d'ailleurs, de Bournisien qui se voyait bientôt rétabli dans ses prérogatives de gardien de la Foi. Pareille péripétie conforte bien sûr l'idée généralement admise – mais vite oubliée – qu'il faut se méfier des belles âmes désireuses de faire le salut des gens malgré eux – car Hippolyte, il faut le rappeler, ne souffrait pas de son pied-bot : « Il semblait plus vigoureux de cette jambe-là que de l'autre, écrit Flaubert. À force d'avoir servi, elle avait contracté comme des qualités morales de patience et d'énergie ; et quand

on lui donnait quelque gros ouvrage, il s'écorait dessus, préférablement. » C'est ensuite une belle leçon qui enseigne combien il est périlleux de se laisser persuader que, du fait même d'être un humain, on n'aurait pas le droit d'être malheureux. Enfin on a là une précieuse analyse psychologique signalant un genre de bovarysme répandu, mais dont on ne parle guère – celui de Charles – qui consiste à se laisser entraîner hors de sa spécialité sans en avoir les compétences ou le talent.

Dans le pharmacien de Yonville, Flaubert a certes portraituré un bourgeois, soit « un homme qui pense bassement », mais plus particulièrement un homme qui pense bêtement. Au lieu de se mêler de ce qui le regarde – sa pharmacie –, Homais fourre son nez dans les affaires des autres et, en conséquence, provoque près de lui une catastrophe – avec l'aide, bien entendu, d'un esprit influençable et servile en la personne de Charles Bovary. Même schéma chez n'importe quel philosophe qui, au lieu de s'engager exclusivement dans son œuvre ou son métier, se mêle de mobiliser des gens à

tout propos dans le but de sauver d'autres gens. Cette manie de se croire indispensable, de négliger son idiotie propre pour ne porter d'intérêt qu'à celle d'« Autrui » et se lancer à son secours, représente pour Flaubert la forme la plus nocive de la bêtise – bêtise qu'on pourrait appeler aussi bien, sans en dénaturer le sens flaubertien, idéologie. Quand un M. de La Palice dit que « les gens sont comme ils sont » et qu'« on ne les changera pas », c'est assurément consternant d'un point de vue philosophique, mais nul danger n'est à craindre de son manque total de sens éthique. En revanche, de la part d'un M. Homais, esprit avisé et animé de nobles intentions, une catastrophe viendra à coup sûr, sauf intervention heureuse du hasard – c'est ainsi que le jour de l'opération, le jeune infirme eût mieux fait de se casser la jambe, ce qui lui eût évité de subir le « dommage collatéral », comme on dit à l'OTAN, de l'amputation. Or dans tout philosophe soucieux d'éthique s'agite un idéologue, un Homais affairé à prouver que si les hommes sont comme ils sont, ce n'est pas une raison pour qu'ils ne veuillent pas changer, car s'ils le voulaient, ils deviendraient des hommes plus humains et

seraient donc, enfin, heureux. Comme quoi la bêtise ne se définit pas comme une étroitesse de vue, mais au contraire comme une hypertrophie de l'intellect, de l'imagination et même de la compassion recouvrant la condition humaine d'un écran d'idées si générales et de sentiments si généreux, qu'elle cherche à en éliminer tout le tragique perçu et jugé comme inacceptable.

Le progressiste est un optimiste. Certain que demain sera meilleur (optimus) qu'aujourd'hui – car tel est le sens qu'il a ordonné à l'histoire –, il tient pour lui que la réalité à venir a plus de légitimité à exister. En l'attente d'un temps qui n'est pas encore, en l'attente, donc, de rien, le progressiste ne cesse de dévaloriser le passé et, surtout, le présent. Ce monde n'étant pas comme il devrait être, c'est-à-dire meilleur, il manque de réalité. Son imperfection le frappe d'un déficit en être, ou, plus précisément, c'est à son imperfection que l'on voit son déficit en être. Et c'est au nom de ce futur arrière monde meilleur, plus riche en être, que le progressiste décrète que ce monde-ci – pire (pessimus) que ce monde-là – ne mérite pas

d'exister plus longtemps sans une réforme ou une révolution – un progrès. Ainsi, y a-t-il chez lui un fonds de pessimisme qui lui fournit de bonnes raisons de vouloir que les choses empirent pour les améliorer. Car on le voit avec Homais – mais aussi bien avec toute forme de pensée qui aspire à changer la vie jugée actuellement mal faite, injuste, inauthentique, etc. – c'est pour mettre fin au pire que l'optimiste est prêt à aggraver les malheurs actuels qu'il dénonce. Et peu lui importent, en effet, les dégâts que provoquent ses engagements philanthropiques, puisque, de toute façon, aujourd'hui sera toujours pire que demain ou bien puisque demain ne peut pas être pire qu'aujourd'hui. Au fond, le progressiste est un pessimiste malheureux, c'est-à-dire impuissant à assumer son pessimisme – et c'est en cela qu'il est dangereux –, différent d'un Leibniz dont l'optimisme, si immoral pour le progressiste Voltaire, est précisément d'accepter l'« inacceptable » et à l'opposé de l'optimiste tragique que je suis, non que je me réjouisse des douleurs du monde, mais parce que n'étant jamais déçu par le pire, j'en retire et cultive un gai savoir – qui ne retranche rien à ma mélancolie.

En 1945, tandis qu'Éluard, Aragon et d'autres veulent enrôler la poésie au service d'une idéologie – à une époque où Sartre ne parle pas encore de littérature engagée –, Benjamin Péret rappelle dans *Le déshonneur des poètes* que la poésie, parole singulière, hors de tout blabla, « n'a pas à intervenir [...] » dans les conflits humains « autrement que par son action propre [...] » quitte aux poètes à s'engager en tant qu'individus dans une action politique. Je n'ignore pas combien quantité de pages furent noircies à propos du « déshonneur » du philosophe, de sa propension à n'être pas seulement l'homme d'une œuvre mais aussi d'une cause, de sa propension, donc, à devenir un intellectuel. On répète que depuis l'« effondrement des idéologies » la figure de l'intellectuel, je veux dire du philosophe qui, selon Sartre, « se mêle de tout et surtout de ce qui ne le regarde pas », a fait faillite, ou encore que l'histoire, plus impitoyable que toute critique, a eu sa peau. Déconcertante cécité. Nul n'a la peau plus dure que l'intellectuel, et cela parce que nul mieux que lui n'est capable de faire peau neuve. La reformulation de son message passe à chaque fois pour une réforme morale de son engagement, d'où,

précisément, l'intérêt de se définir, à la manière d'un Homais, comme un progressiste – lequel Homais, d'ailleurs, au regard des périlleuses avancées des sciences et des techniques actuelles, déclarerait que le progrès techno-scientifique n'est pas forcément un progrès pour l'homme, et, donc, que c'est un progrès pour la philosophie que de penser contre le Progrès. Hier, l'intellectuel luttait pour l'avènement de l'homme nouveau, mais c'était une erreur ; aujourd'hui, il défend les droits de l'homme tout court, et, cette fois, c'est juste. Après examen de conscience et examen comptable des charniers, le philosophe a fait progresser la politique vers l'éthique, l'idéal de l'homme vers l'idée de l'homme. Cioran disait que sans l'aide des synonymes on ne se renouvellerait pas aisément en matière d'idéologie ; j'ajouterais : à condition de dissimuler le truc ; non seulement faire comme s'il n'y avait nulle équivalence de sens entre deux termes – ainsi ne faudrait-il pas confondre « Homme » et « Homme », « morale » et « éthique » –, mais mieux, faire comme s'il y avait entre eux une totale antinomie. Derechef, affaire de blabla.

Heidegger fit pendant longtemps les délices de nombreux universitaires et intellectuels français qui en pillèrent tant et plus le jargon et la pensée ; jusqu'au jour où, prenant soudainement conscience (dix ans après sa disparition) qu'il fut un intellectuel nazi, ces derniers se mirent à en lyncher la figure avec la même déraison qu'ils mirent à l'encenser. Selon ses anciens sectateurs devenus ses accusateurs, le tort de Heidegger fut de s'être borné, en guise d'acte de contrition, à qualifier son nazisme de « grosse bêtise », ce qui, finalement, n'était que la simple vérité et, surtout, la plus intraitable critique qu'il se pouvait adresser. Par ce propos Heidegger montra que la plus grande ineptie dont avait pu se rendre coupable un philosophe comme lui fut de souscrire à la chimère hégélienne d'un sens de l'Histoire et d'œuvrer à son avènement. Partant, les intellectuels engagés dans un autre sens de l'Histoire ne pouvaient lui pardonner ce mot de « bêtise » qui les visait eux aussi et faisait mouche. Voilà pourquoi ils furent plus indulgents à l'égard d'un Sartre qui, interrogé par Michel Contât à propos de son stalinisme pro-soviétique puis prochinois, déclara qu'il n'avait, au fond, rien fait d'autre

que se tromper – même si l'actualité du communisme dont il était le témoin, à chaque procès truqué, à chaque massacre de masse, à chaque purge, à chaque déportation, lui aurait permis de se ressaisir. Son idéal étant moralement juste, seuls les faits, têtus, idiots, s'obstinaient à avoir tort ; par conséquent, il avait eu raison de se tromper.

En vertu de cette justice d'intellectuels qui condamne les faits et gestes d'un auteur pour en ternir l'œuvre, il s'en est fallu de peu qu'il y eût une « affaire Cioran » comme il y eut une « affaire Heidegger ». En passant de l'exaltation lyrique au scepticisme lapidaire, Cioran s'était acharné sa vie durant à exterminer les idéaux humanistes et considérait chacun de ses livres comme un suicide différé. Avant tout, son style humiliait. Aussi fut-ce un soulagement pour ceux qui exécraient l'admiration qu'ils lui portaient de découvrir que l'écrivain avait été hitlérien. L'impeccable négateur avait donc une tache morale à sa boutonnière ! « Your'e under arrest, because your'e the best », fredonnait Gainsbourg...

Une idéologie est une éthique à l'usage des masses – qui en sont, quoi qu'on en dise, toujours friandes. C'est sans doute pourquoi, plus consternant qu'un M. de La Palice, Ludwig Wittgenstein dit un jour à son ami le philosophe humaniste Bertrand Russell : « La tyrannie ne provoque en moi aucune indignation. » Et peut-être connaît-on l'anecdote rapportée par Roland Jaccard dans L'enquête de Wittgenstein : « Quand, en 1922, Bertrand Russell annonce à Ludwig Wittgenstein qu'il va créer une organisation pour la Paix et la Liberté, celui-ci ricane. “Je suppose, dit alors Russell, que pour votre part vous préféreriez fonder une organisation mondiale en faveur de la Guerre et de l'Esclavage ?” Et Wittgenstein d'acquiescer fougueusement : “Oui, sans la moindre hésitation !” »

Devenue l'épouse de Charles Bovary, condamnée à se consumer dans la moiteur douillette de son ménage, Emma vomit l'immédiat et vénère en secret n'importe quel lointain. Aussi, en attendant, prend-elle des amants qui, à défaut d'être des princes charmants, contentent au moins son besoin

de plaire – besoin normal chez une femme jeune, séduisante, en vue. Il était imaginable qu'avec de la patience et l'âge venant, elle aurait fini par aimer son mari, le seul homme à l'accepter telle qu'elle est et à lui donner ce qu'elle est réellement en droit de désirer. Si l'on en croit Lucrèce, apologiste méconnu de la vie conjugale, « l'habitude est mère de l'amour », car « il n'est rien qui, à force de subir une action répétée [...] ne s'avoue vaincu à la longue et ne finisse par céder ». Si Flaubert voit en Emma un cas de bêtise incurable, ce n'est pas seulement parce que, insatisfaite de l'existence qui lui échoit, elle se berce d'illusions romanesques, mais surtout parce qu'elle se persuade qu'elle mérite un bonheur autrement plus heureux, comme si elle avait été faite à l'origine pour une vie aristocratique dont elle aurait déchu en raison d'une mystérieuse malédiction. Sa bêtise est de croire qu'elle ne mérite pas son sort, de faire des chichis face à ce qu'il lui arrive et de se tenir à elle-même le blabla d'une vie autre. Mais si la bêtise consiste à refuser son idiotie, en cela Emma n'est pas différente d'un particulier qui espère trouver dans la philosophie le moyen de changer son « être » ou de vivre mieux ; elle n'est pas plus bête

qu'un philosophe qui se croit digne d'un standing ontologique au-dessus du commun – qu'il le nomme sagesse ou bonheur. D'un bovarysme, l'autre. Yonville est la caverne où Emma se languit après une vie élégante ; la caverne de Platon est un trou de province où le philosophe s'impatiente d'accéder un jour à l'idéal.

« Soyons persuadés, écrivait Flaubert à Louise Colet, que le bonheur est un mythe inventé par le Diable pour nous désespérer. » Je suis davantage persuadé – et les romans de Michel Houellebecq, auteur aussi lucide que l'était Flaubert, renforcent mon sentiment – que la plus maligne invention du Diable reste le plaisir pour en avoir fait le programme essentiel de notre dérégulation. J'y ai sacrifié du temps, j'ai essayé d'y mettre un tantinet de talent – et même d'atteindre d'honorables performances : « Ah ! votre os matinal ! », me complimentait jadis une amie – et, finalement, j'ai toujours oscillé de l'obsession à l'écoeurement. Comme l'époque occupée à miner le vieil idéal ascétique m'y autorisait et, même, m'y incitait, j'ai expérimenté certaines formes de jouissance et je me suis rendu à

l'évidence : rechercher le plaisir est un travail comme un autre qui oblige à des fréquentations sociales peu ragoûtantes – combien de fois quand tel ou tel type, telle ou telle bonne femme, rencontrés un soir de débauche me saluent quelque temps plus tard, ai-je l'impression d'avoir affaire à des « collègues ». « Quand je viens ici, me confiait cette habituée d'un club libertin, c'est pour jouir sous les caresses d'hommes et de femmes dont l'existence m'indiffère. » Quant à moi, n'était le petit coma qui vient après l'amour, cet état qu'Épicure entend peut-être par ataraxie et qui « consiste pour le corps à ne pas souffrir et pour l'âme à être sans trouble », n'était, donc, cette douce parenthèse dans le vide, et sans être le moins du monde bégueule, j'ai fini par me résoudre à l'idée que le plaisir pris dans les choses du sexe, aussi réel soit-il, est encore une de ces impasses qui me ramènent à l'ennui. Voilà pourquoi je ne laisse pas de sourire quand je lis sous la plume d'un graphomane actuel – encore un collègue, d'ailleurs – de très candides et surtout de très théoriques exhortations à je ne sais quelles pratiques « raffinée » et « volcanique » des sens ou autre « libertinage solaire ». Faut-il

tout ignorer du plaisir pour ainsi le magnifier...

Boire, manger, forniquer, autant de fonctions corporelles qui procurent assurément de grands plaisirs, dit Épicure à Ménécée, mais qui, dans l'excès, provoquent aussi, hélas, des pathologies. La chair ni la chère ne sont tristes, elles sont ruineuses ; aussi est-ce l'intérêt du « sage » d'observer une scrupuleuse comptabilité de ses coups de fourchettes et de ses coups de reins. Voilà pourquoi vois-je en Épicure non un ascète mais un voluptueux fatigué qui n'envisage plus le plaisir que sous l'angle d'une assez bonne santé physique et morale – ce qu'il appelle de manière un rien pompeuse, il est vrai, le « souverain bien ». Épicure ne dévalorise pas le plaisir, il le démystifie. L'idéal, au fond, c'est d'être en forme. Pas de puritanisme, donc, chez ce philosophe, pas même de l'austérité, mais plutôt un encouragement à une platitude sensuelle que je ne saurais réprover tellement la peur de l'embonpoint, de la cirrhose et des maladies vénériennes m'interdit d'ériger l'hédonisme en idéologie.

Aujourd'hui, à l'ère du règne sans partage de l'homo festivus, comme le nomme si bien Philippe Muray, un professeur de philosophie prêchant l'hédonisme et l'esthétisme me fait l'effet d'un petit sage qui affecte de n'être surtout pas sage, d'un pion qui se prend pour Brummell. D'une certaine façon je connais cela. Pendant longtemps j'ai éprouvé une réelle exécration pour ma condition de petit-bourgeois, exécration qui tenait au fait d'appartenir à une classe sociale que l'histoire n'auréole que de médiocrité – car il n'y a que dans cette classe où tout est petit : les petits-bourgeois ne sont pas d'humbles bourgeois ; la notion de « petits » ouvriers ne correspond à rien ; quant à la « petite » noblesse elle était malgré tout de la noblesse. Je sentais cette médiocrité, dans le sens où je la respirais, où je la reniflais. Je craignais qu'on me repérât plus à l'odeur qu'aux apparences. Madame Bovary, c'était moi, et, comme elle, faute de n'être pas remarqué – encore moins recherché – pour des qualités que de toute façon je n'avais pas, je me mis à me regarder moi-même comme je désirais qu'on me regardât, dans l'espoir de passer pour celui que j'aspirais à être. C'est ainsi qu'à la faveur de cette phase banale

d'autocristallisation, j'ai tenté de me construire une tour d'ivoire livresque et artistique qui ne jouterait pas les maisons de la culture pour tous. Je rédigeai même ad usum mei une Lettre sur l'élégance où je fixai dans un style précieux quelques préceptes d'une vie choisie – oisive et cultivée – et, au passage, quelques vacheries sur le débraillé de l'époque. « Il y a toujours des chevaliers errants dans le monde, avais-je lu chez Barbey d'Aurevilly. Ils ne redressent plus les torts avec la lance mais les ridicules avec la raillerie. » L'archétype auquel je tendais n'était pas la figure de quelque surhomme dionysiaque, mais celle de l'hidalgo ; non, bien sûr, qu'elle fût métaphysiquement à ma portée, mais physiquement plus crédible en raison de ma physionomie de type latin. L'ennui est que plus le petit-bourgeois est honteux de son reflet, plus il le rejette et le maquille, plus il se lie à lui comme à son ombre qui, cruellement, ne manque pas de lui rappeler l'original. La caque, comme on dit, sent toujours le hareng. Or, que le blabla de cette Lettre que je brandissais comme un manifeste de chouannerie – m'efforçant de l'illustrer par des airs insolents et en apportant quelque soin à ma garde-robe – ait

pu en épater certains et en ébouriffer d'autres me laisse encore songeur. Au fond, tel Don Quichotte, ne m'étais-je pas si bien bluffé moi-même que je pouvais m'assurer un certain crédit auprès des esprits les plus impressionnables ? Le snobisme, maladie infantile de l'égotisme... Mais je ne regrette rien de cette période ; le snob finit parfois par apprécier ce qu'il croit de bon goût d'admirer. Je n'ai pas lu tous les livres, mais quelques-uns ont clarifié le charabia de mon âme ; je ne suis pas mélomane, mais la musique m'a fait entendre autrement le vacarme du monde ; je ne sais pas tout de la peinture, mais je garde en mémoire tous ces autoportraits d'artistes qui m'ont dévisagé. Donner un semblant de tenue intellectuelle à ses complexes, peut-être est-ce cela se cultiver. Non seulement, donc, je ne regrette rien, mais, en ma qualité d'hidalgo rangé des voitures, je continue de surprendre et d'agacer les mêmes personnes que jadis en exhibant cette fois un mode de vie des plus conformistes – assez fidèle, je m'en rends compte, à cette maxime conçue par Descartes qui est d'« obéir aux lois et aux coutumes de mon pays [...] » et de me « gouverner en toute autre chose suivant les

opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui [sont] communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'[ai] à vivre ».

J'ai toujours trouvé curieux qu'on ne prêtât pas plus d'attention à la morale de Descartes, non parce que celle-ci constituerait une partie de sa doctrine si substantielle qu'elle mériterait de savantes ergoteries, mais, au contraire, parce qu'elle ne semble pas retenir outre mesure l'intérêt de Descartes lui-même. Condenser comme il le fait dans le Discours de la méthode une morale en trois points, la développer en une demi-douzaine de pages et préciser qu'on ne la destine qu'à son usage personnel strict est une attitude trop rare chez un métaphysicien pour qu'on la néglige. Descartes ne va pas jusqu'à se défier de la notion de vertu ; son doute ne porte que sur la possibilité d'élaborer des préceptes moraux aussi clairement et distinctement que des notions mathématiques. Parce que les mœurs varient selon les nations, toute valeur morale universelle est sujette à caution, bien plus, finalement, que toute autre valeur établie par

le simple usage ou la tradition ; et aussi, parce que « les actions de la vie ne souffrent souvent aucun délai », autant agir pour le mieux, un mieux que n'exalte aucun idéal de la raison, un mieux simplement conforme à ce dont on est individuellement et socialement en droit de prétendre : ne pas transiger sur son désir, certes, à condition toutefois qu'il obéisse à l'ordre du monde. En qualifiant sa morale de « morale par provision », tout se passe comme si Descartes avouait n'avoir rien à dire sur le Bien et choisissait en conséquence d'éviter toute la démagogie philosophique de la justice ; d'où, à mes yeux, la ressemblance troublante de son scepticisme moral, méthodique, avec celui, non moins méthodique mais plus radical, de Ludwig Wittgenstein résumé dans la fameuse sentence finale du *Tractatus logico-philosophicus* : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. »

Si une idéologie est une éthique à l'usage des masses, une éthique est une idéologie à l'usage de l'individu. C'est ainsi que, déprimés de se percevoir comme les figurants atomisés d'un « système matérialiste sans âme », bien

des gens, d'ordinaire lecteurs occasionnels, se jettent sur n'importe quel ouvrage qui les encourage à trouver en eux l'« énergie » nécessaire pour combler leurs carences spirituelles et, ainsi, devenir les « auteurs » ou les « acteurs » de leur destinée. S'agit-il de l'influence de ces sagesses soldées sous le label New âge ou sous l'appellation universitaire contrôlée d'« éthiques », il est fréquent que j'entende autour de moi d'aucuns déclarer avec gravité « faire un travail » sur eux-mêmes, voulant signifier par là, si je les comprends bien, qu'ils entreprennent de transformer le plomb de leurs frustrations en or de la liberté et de la légèreté – surprenante quête alchimiste pour laquelle, dans un emploi du temps déjà bien chargé, le même « système » dont ils se plaignent semble malgré tout leur ménager un espace horaire. Moi que le métier de vivre épuise, je ne sais pourquoi l'espoir et la vitalité de ces candidats à une existence affranchie de la douleur et de l'ennui ne me disent rien qui vaille. Peut-être parce que personne ne m'ennuie autant qu'un homme ou une femme dynamique qui ne s'ennuie jamais ou qui refuse de se laisser aller à la volupté d'être triste.

Descartes se proposait de « bien juger pour bien faire » ; Wittgenstein, quant à lui, de « bien faire et ne rien dire ». Je me demande si, à ce stade de ma vie et un peu plus réconcilié avec ma médiocrité, la sagesse ne serait pas plutôt pour moi d'observer la maxime inverse – tout aussi inapplicable – : bien dire et ne rien faire.

Soucieux, je suppose, de me remotiver, ce collègue m'écrit : « On ne parle plus guère des vertus. Cela signifie-t-il que les gens n'en aient plus besoin ou qu'ils doivent y renoncer ? Sans donner des leçons de morale, pourquoi ne feriez-vous pas comme moi, pourquoi n'aideriez-vous pas chacun de vos élèves et chacun de vos proches à devenir son propre maître et son unique juge pour qu'il soit plus humain, plus heureux, et vous, par cet enseignement, de même ? » Sa lettre est restée sans réponse. Qu'aurais-je pu répondre, sinon que, pour ma part, chaque fois que je feuillette un livre d'éthique – ancien ou actuel –, je me demande ce que j'ai bien pu faire de répréhensible à son auteur pour qu'il me souhaite, comme le dit mon correspondant, plus vertueux ou plus humain.

Pourquoi, au fait, aurions-nous « besoin » des vertus ? Peut-on même les enseigner ? Par le terme de vertu les penseurs de la Renaissance et du Grand Siècle désignaient tout à la fois l'énergie et l'habileté que chaque ego déploie spontanément pour affirmer et imposer son idiotie. « La vertu, écrit Paul Hazard à propos du Prince de Machiavel – mais cela s'applique aussi au Héros de Gracián –, est le déploiement de l'individualité dans toute sa force et malgré tous les obstacles : c'est l'aptitude à l'action [...]. Un grand bruit d'infamie et de scandale, loin de la gêner, la pare... la vertu est l'élan vital de l'être. » Une lecture bovaryenne conduirait à s'imaginer que les figures du prince ou du héros sont des archétypes auxquels il suffirait de se conformer peu ou prou pour ennoblir sa personnalité. En réalité, Machiavel ou Gracián auraient rédigé, comme Cioran en avait eu le projet, un Traité du pauvre type, cela ne changerait rien au propos. Le « prince » ou le « héros » ne sont que les « verres grossissants », selon une expression de Nietzsche, au moyen de quoi on observe la manière dont nous nous débattons tous dès que nous sommes poussés dans l'arène des passions. J'ai toujours eu quant à moi le

pressentiment que, du fait même de respirer, je gêrais mes voisins. Déjà dans la cour de l'école, mon démon intime m'avertissait : « Les apparences sont contre toi ? Sauve-les ! » Au moment même de naître, un être humain sait d'instinct que vivre est un réflexe de légitime défense.

Accusé de noirceur pour avoir décrit l'homme comme une poupée disloquée que s'arrachent Éros et Thanatos, Freud, on le sait, dut rappeler les deux premières humiliations que des savants, avant lui, infligèrent à la vanité humaine : Copernic et Galilée avaient réduit la Terre en poussière d'étoiles, et Darwin ravalé les hommes au rang de primates. Or, une autre offense narcissique que subirent les hommes et que Freud oublia de mentionner fut l'offense théologique des Solitaires de Port-Royal, acharnés à dévaster toute philosophie qui ne tourne pas l'Homme en dérision et qui nous invite à changer de peau alors qu'il nous est impossible de la sauver. Quel humain peut être vertueux ?, demandent ces théologiens du pire. La pensée n'a aucun pouvoir sur la vie ou alors cela suppose qu'on ait une

volonté qui obéisse à la raison ; or quand bien même la volonté commande l'action, elle n'est, avec la raison, que la servante du désir d'exister – désir à entendre dans le sens de libido dominandi ou appétit de dominer, mais aussi, car c'est la même chose, dans le sens de libido videndi ou appétit d'apparaître. Dieu s'étant définitivement désintéressé de sa création, le monde n'est plus un cosmos mais un chaos sans nécessité ni finalité, un bateau ivre livré aux aléas de la matière et aux secousses du temps, et, parmi les mortels dont la vie n'est garantie par aucune providence ni aucune nature – aucune grâce –, nul d'entre eux n'est exempt de l'amour-propre, du désir de subjuguier les autres – dans les deux sens du terme –, et cela par la force, le calcul, le charme, le style, et par le vertueux enseignement des vertus – car c'est aussi en rabâchant le devoir d'être plus humain qu'on cherche à tenir en laisse le désir des autres. « Si l'homme, note Jacques Esprit – ami de La Rochefoucauld, auteur trop méconnu de La fausseté des vertus humaines –, paraissait tel qu'il est, idolâtre de lui-même, sans souci et sans affection pour tous les autres hommes et voulant sans cesse s'élever au-dessus d'eux, il les

révolterait contre lui et mettrait obstacle au dessein qu'il a de gagner leur estime pour les faire tous servir à ses intérêts. Ainsi, il ne se montre jamais à eux que masqué et fait toutes sortes de personnages qui tendent à leur persuader qu'il a un vrai désir de leur plaire et de leur être utile. » C'est pourquoi sous un dehors désintéressé, indulgent et doux, un philosophe participe au premier chef – sciemment ou non, qu'importe – de cette duperie ordinaire : car le désintéressement, dit Esprit, est « la voie la plus honnête pour aller à nos intérêts » ; l'indulgence « une poltronnerie habile » pour excuser les injures que nous subissons et pour nous éviter d'en tirer raison ; la douceur – alternée avec la violence –, « le pouvoir d'appivoiser » nos semblables.

À l'époque, les libertins niaient peut-être Dieu mais gardaient espoir en l'homme. Pour Esprit, janséniste au regard froid, foin de blabla : la vertu est une ruse de notre instinct de mort.

Port-Royal avait entrepris de disséquer sans anesthésie les entrailles de l'âme

humaine, la psychanalyse a terminé le travail. Je me rappelle la vive brûlure que j'éprouvai le jour où je lus *Malaise dans la civilisation*. À l'époque j'étudiais à l'Université toutes sortes d'auteurs dits « canoniques » et, par fidélité au credo métaphysique de mes professeurs, je tenais Freud dans un certain dédain. Avec mes condisciples il me paraissait vulgaire de délaisser le transcendantal pour le libidinal, ou, comme disaient les plus cuistres d'entre nous, l'ontologie pour une « anthropologie empirique ». Pourtant, le titre de cet ouvrage m'intriguait. Je venais de terminer le roman d'Arthur Schnitzler, *Vienne au crépuscule*, qui m'avait impressionné, et j'imaginai une correspondance, voire une parenté, entre ces deux livres. Quand j'appris que Freud considérait Schnitzler comme son jumeau spirituel, je décidai de lire *Malaise dans la civilisation*. Les philosophes ennemis de Freud l'ont jugé positiviste ou scientiste, tandis que ses défenseurs ont vu en lui un savant éclairé et ami de l'homme ; dans les deux cas, on a fait de lui un progressiste. Freud n'est rien de cela. Il suffit de méditer ses propos sur notre aptitude au bonheur et notre perfectibilité morale. « La souffrance nous menace de trois côtés : dans notre

corps [...] destiné à la déchéance et à la dissolution [...] ; du côté du monde extérieur qui recèle des forces invincibles et inexorables pour s'acharner contre nous et nous anéantir ; [...] du côté, enfin, de nos rapports avec les autres êtres humains. » Pour Freud, cette dernière source de souffrance est, sans nul doute, la plus menaçante. Nos semblables sont nos « prochains » ? C'est dans cette proximité même que, soudain, surgit leur inquiétante étrangeté et explose toute l'horreur dont ils sont capables. Ce passant dans la rue, mon voisin de palier, mon frère, mais aussi bien moi-même, nous sommes tous tentés de satisfaire notre « besoin d'agression au dépens d'un autre humain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de nous approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer ». Or nous ne résistons jamais longtemps à la tentation du carnage. Aucun enfer dont les religions nous menacent n'a autant d'attrait que celui que nous nous réservons ici-bas. « Homo homini lupus : qui aurait l'audace, en face de toutes les leçons de la vie et de l'histoire, de nier la vérité de

cet adage ? », demande Freud. Ce « bourgeois » viennois n'était pas un esprit des Lumières mais un penseur des ténèbres.

Réalistes et pragmatiques, les Sophistes n'envisagent pas d'autre scène pour la vie humaine que la cité et ne conçoivent d'autre morale que le droit. Les lois seules – ou à défaut la coutume – aussi changeantes et inévitables soient-elles, nous disent ce qu'il est permis ou non de faire. Un homme juste, abstraction faite de ses qualités morales autoproclamées ou avérées par d'autres, est avant tout un homme qui observe la légalité. Confiants en l'âme humaine, les philosophes, eux, en appellent aux vertus comme à des normes au-dessus des normes et, par là, prétendent enseigner à leur clientèle les voies d'une plus haute dignité. Mais ni les Sophistes ni les philosophes de ce temps n'ont garde d'une pensée altruiste. La sagesse pour un Grec n'est qu'une lubie d'honnête homme à la mode. Du patricien au parvenu en passant par l'artiste, on parade avec son « manuel de savoir-vivre comme ceci » ou son « précis de savoir mourir comme cela », mais personne ne trompe

personne. C'est tout naturellement que l'éthique prend place dans la comédie sociale des ambitions et, si l'on fait grand cas de la philia, de l'amitié, comme modèle de vertu civique, c'est pour distinguer les mœurs grecques des mœurs barbares. En attendant, n'importe quel citoyen, même le plus frotté de philosophie, sachant combien pareille vertu n'est pas le fort de tous, s'en remet pour sa tranquillité à l'autorité de l'État. Avoir des amis pour concitoyens est certainement une belle chose, mais la prudence conseille de ne pas trop s'éloigner d'un poste de police.

Il faut attendre que la notion évangélique de prochain s'impose aux philosophes pour que l'éthique devienne altruiste. L'avènement de la « personne humaine » vouée à partager sa présence au monde avec ses « semblables » sonne le glas du souci de soi qui préoccupe l'homme de la cité antique. L'individu qui jusque-là, dans sa circonstance sociale et historique, avait à concilier ses désirs avec ceux des autres, doit désormais, selon la philosophie, prendre soin et de soi et d'autrui. Mais autrui, nous avertit le philosophe, ne désigne pas qu'un prochain

ni, davantage, tous les prochains dans leur infinie disparité : autrui constitue une dimension de la vie humaine. Être, pour l'homme, c'est être-avec, être-ensemble, être-pour-autrui. Et, pour tout homme qui sait écouter sa conscience, autrui laisse entrevoir le monde éminemment éthique de l'intersubjectivité.

Quand, avec une opiniâtreté qui me surprend encore, j'étudiais Kant, sa perspective d'un « règne des fins » ne laissait pas de me jeter dans la perplexité. Avec l'« intersubjectivité » des phénoménologues j'eus l'impression d'aborder un monde où, à la faveur d'un sortilège, mes contemporains se métamorphosaient en apparitions nommées consciences pures. En fait de sortilège, il s'agit d'un tour de magie que le phénoménologue se joue à lui-même et qui consiste à percevoir toute chose autrement que d'une façon « naturelle et naïve » afin d'en saisir l'essence même. Le phénomène réel n'est pas celui qui lui apparaît « revêtu » de son idiotie mais celui que son ego fait apparaître en sa « conscience transcendantale » après l'avoir dépouillé de

son idiotie. Tant que l'idiotie d'un phénomène n'a pas été mise « entre parenthèses » – moment crucial du tour de passe-passe appelé épochè –, impossible de la saisir comme un authentique « vécu de conscience ». En d'autres termes, tant que nous nous obstinons à percevoir les choses et les individus d'une manière sensible mais aussi d'une manière « sensée » – selon les significations dont ils sont déjà dotés par un contexte social et culturel –, nous ne les voyons pas en leur « essence phénoménale » et restons prisonniers d'une cavernieuse vision du monde. (C'est ainsi, par exemple, que nous serions bien naïfs de penser qu'un type qui a toutes les apparences d'un garçon de café pour en revêtir la tenue et en remplir parfaitement l'office, est réellement, en soi et pour soi, un garçon de café ; et quand bien même il nous le soutiendrait, il serait de mauvaise foi.) Platon attendait de l'âme qu'elle détournât son regard des apparences pour le diriger vers une réalité idéale ; le phénoménologue, poussant plus loin le chichi platonicien, exige de la conscience qu'elle spectralise les phénomènes pour « viser » une réalité idéale, qu'elle illuminera de son pouvoir

« donateur de sens ».

Exeunt les choses, donc, mais exeunt aussi les mortels, comme semblait le souhaiter ce phénoménologue qui, un jour, me soutint que quand il nous arrivait de « rencontrer autrui », le mieux, pour nous engager d'emblée avec lui dans une relation éthique, était de ne pas prendre garde aux traits de son visage.

— « Lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton et que vous pouvez les décrire, me dit-il, vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. Voilà pourquoi la meilleure manière de rencontrer autrui est de ne même pas remarquer la couleur de ses yeux ! » Et d'ajouter que si je remarquais ce détail, cela signifierait que le Mal m'aveugle, m'empêchant de lire le Tu ne tueras point ! que Dieu inscrit sur tout visage.

En entendant pareils propos, je repensai à ce matin où F. m'aborda à la sortie d'un cours. Elle désire des précisions. Nous nous asseyons à la terrasse du Royalty. Il fait beau, même un peu chaud, et nous commandons un thé glacé. Nous bavardons du cours, puis très vite nous changeons de

sujet. Les journées rallongent. Nous passerons bientôt à l'heure d'été. La saison de la plage et du surf approche. Nous nous découvrons des connaissances communes. Elle se moque gentiment de certaines d'entre elles. Je ris. Elle aussi. Le printemps semble nous donner de l'esprit. Je lui dis qu'elle fume beaucoup. « Je fume parce que la vie me flanque le trac », répond-elle. Pendant que nous papotons je regarde – discrètement – les passantes. Certaines sortent du Biarritz Bonheur leurs emplettes à la main. Je les trouve moins séduisantes que mon interlocutrice. L'idée m'effleure de le lui dire. Je m'en abstiens. Peur de la galanterie facile. Je préfère la laisser parler. Sa voix est souriante, son sourire doux. Peu à peu le soleil atteint notre table. Encore une minute et, devant moi, tout proche, m'apparaît ce même beau visage de femme, mais plus beau encore, mieux éclairé, d'une blondeur intimidante. Je ne vois aucun Tu ne tueras point ! se dessiner sur ses traits. En cet instant je remarque simplement que la mélancolie a les yeux bleu clair.

Comme s'il avait deviné mes pensées, le philosophe poursuivit :

« La relation avec le visage peut certes

être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas.

— Si je comprends bien, dis-je en m'efforçant d'utiliser son langage, quand j'ai plaisir à contempler un beau visage de femme, je ne vois pas sur ce visage-là l'essence du visage de l'autre ni le féminin qui le – constitue en tant que tel ?

— Exactement ; si par malheur ce visage vous plaît, le pire risque de se produire : vous pouvez désirer contempler la personne tout entière et, pourquoi pas, désirer la caresser. Or non seulement la totalité n'est pas l'infini, mais, pas plus que l'essence du regard amoureux est de contempler un visage ou un corps, pas plus l'essence de la caresse est de se faire caressante. Ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que recherche la caresse. C'est cette recherche de la caresse qui en constitue l'essence, par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche.

— Si je vous suis bien, répondis-je encore en me grattant la tête, vous demandez qu'on ne confonde pas l'intention de la caresse et son “intentionnalité”. L'intention,

concupiscente, veut atteindre un corps ; l'intentionnalité, désintéressée, le maintient dans une altérité inaccessible et sacrée, bref, le relègue dans l'intouchable. En amour vous préconisez donc une rencontre sans rapprochement, une inattention aux traits de l'autre et des caresses dans le vide ?

— C'est là un érotisme qui peut paraître étrange à l'homme du commun, mais non aux yeux de l'homme pour qui la question première est celle de la purification éthique. »

Étrange sagesse de l'amour, en effet. Comme F. m'attendait à la piscine de l'Hôtel du Palais, je plantai là mon blablateur. En repensant à cet entretien, je me demande s'il est arrivé à ce juste de flirter ; en tout cas une chose est sûre : il n'avait rien d'un penseur de charme.

Autrui... Gamin, j'avais un ami, un irremplaçable compagnon de jeu avec qui je passais tellement de temps qu'il me semblait installé pour toujours dans ma vie. Jusqu'au jour où, alors que je l'attendais comme prévu un après-midi, il ne vint pas. Il m'apprit le lendemain, sans qu'il en parût gêné, qu'il était simplement allé rejoindre... les autres pour

jouer avec eux. Banale expérience, sans doute, mais assez douloureuse pour être à jamais marquante. C'est souvent quand « autrui » vous trahit et que vous avez le sentiment de n'avoir jamais été aussi seul et de trop qu'il se révèle comme un autre. De ce jour datent ma défiance à l'égard des bandes où mon « je » – aussi inconsistant soit-il – aurait à se dissoudre dans la confusion – aussi structurée soit-elle – d'un « nous » et, plus profondément, mon malaise à exister avec ce qu'on appelle les gens. Une église, un parti, un syndicat, mais aussi ce genre de bandes où on revendique et cultive une identité ethnique, culturelle, sexuelle, que sais-je, sont des moi collectifs identifiables que je prends plaisir, s'ils me sollicitent, à éconduire ou à traiter comme des fâcheux. Ivresse bon marché de la distance et petit luxe du refus : rien de plus facile de m'affirmer sachant que personne ne m'oblige à adhérer ni même à sympathiser. Peine ou plutôt joie perdue avec l'incommensurable Léviathan que sont les gens et qui m'étreint comme chacune de ses victimes dans les tentacules de l'anonymat et de l'impersonnalité. Ce moi-là, rien ne l'entame et nul ne lui échappe. Les individus s'y fondent et s'y confondent ; il les

absorbe dans son idiotie – et c'est pourquoi il y a des jours où j'éprouve une très forte envie de « sécher » la vie comme un lycéen parle de « sécher les cours », envie de rester chez moi, seul, absolument seul, sans rien donner de moi aux autres et sans rien recevoir d'eux. Mais malgré que j'en aie, je sens bien que mon « Je » est les gens, que je ne peux prétendre qu'à une singularité quelconque et que ma solitude n'est qu'un lieu commun.

Je n'ai besoin des autres que parce qu'ils me sont utiles et si ma vie sociale se limitait à des relations utilitaires, tout irait, au fond, assez bien – étant moi-même bien élevé, poli et serviable. Mais mon drame est de n'avoir surtout besoin que de quelques autres et de très peu. Ma difficulté d'être avec « autrui » n'est rien comparée à mon impossibilité d'être sans « lui » et, pire, sans « elle », je veux dire sans ami et sans amante. Même si la prudence conseille de ne pas rendre un trop grand service à un ami afin qu'il ne vous fasse pas payer au prix fort la dette qu'il vous doit, il reste que l'amitié allège la vie, la débarrasse de certains problèmes, bref, la simplifie. Il est curieux que j'attende la même

chose de l'amour, conscient qu'il complique tout. Guetter un signe de la femme que j'aime m'est une agonie ; je vis dans la terreur qu'elle me quitte, qu'elle me jette dans la gueule du vide, qu'elle me rende à moi-même. Mais rien, là encore, d'original. Tout le monde sait que la société n'est qu'un vaste orphelinat où les pensionnaires cherchent en pure perte à s'adopter entre eux.

Je reviens aux philosophes et à leurs préoccupations éthiques. Dans la pièce de Molière, Dom Juan déclare aux frères d'Elvire qui le poursuivent mais ignorent son identité : « Dom Juan est un peu de mes amis, et ce serait pour moi une sorte de lâcheté que d'en ouïr dire des calomnies. » Je ferai miennes ces paroles pour défendre à nouveau M. de La Palice, estimable à mes yeux pour utiliser un langage qui colle de près à l'idiotie du monde et des hommes. Une formule du genre : « un chat est un chat », et qu'on appelle ordinairement une lapalissade – en termes savants une « tautologie » – se définit comme le contraire d'un blabla du fait même d'être un discours dénué de chichi ; non seulement M. de La Palice met un point

d'honneur à désigner un chat par le mot adéquat, mais on peut lui faire confiance pour appeler toujours un chat : « un chat ». D'une exactitude terminologique jamais prise en défaut, il jugerait absurde d'affirmer qu'un chat puisse ou doive être autre chose qu'un chat – car « un chat ne fait pas des chiens » –, plus absurde encore qu'un professeur de philosophie puisse ou doive être un Sage ou un Surhomme.

« Dans le monde toutes choses sont comme elles sont et se produisent comme elles se produisent », écrit Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*. Appréciait-il lui aussi la logique de M. de La Palice ? Dans sa Conférence sur l'éthique, le penseur viennois ne demande pas mieux que de prendre la définition de l'éthique dans son acception courante : ou bien comme « l'investigation de ce qui est bien », ou bien comme « l'investigation de la façon correcte de vivre ». Mais après s'y être lui-même consacré, voici sa conclusion : nulle valeur éthique, dit-il, ne trouve de corrélation dans le monde des faits. La raison en est simple : l'absolu auquel renvoie la valeur éthique par

excellence – le Bien – n'a nulle part sa place dans le lieu même où on la cherche et où on voudrait l'établir, à savoir la vie. Puisqu'elle est elle-même un fait, la vie n'autorise sur elle, à la rigueur, qu'un discours descriptif, non pas normatif – et encore pour la décrire faut-il prendre soin de nos mots qui, « tels que nous les employons en science », devront transmettre « des sens naturels », réels et précis, bref, appropriés. Or, dit encore Wittgenstein, il est impropre de parler de « la vie » pour désigner ce qu'est la vie pour les gens. La vie, pour X., est sa vie. Elle n'est pas la vie de Y. X. est X. ; Y. est Y. « La vie » n'est jamais la vie, mais une vie, toujours un cas unique et singulier : une idiotie. Partant, il n'y a pas d'éthique possible comme savoir ou ensemble de préceptes ; si bien qu'un philosophe qui tenterait d'élaborer une axiologie de la vie correcte ne ferait qu'étaler son vain « désir d'aller au-delà du monde..., c'est-à-dire au-delà du langage qui a un sens » – définition wittgensteinienne du chichi et du blabla.

Wittgenstein suggère-t-il alors que tant que la philosophie ne parle pas de ma vie,

elle reste un discours sans objet et qui ne s'adresse à personne ? Suggère-t-il aussi que si un philosophe s'aventure dans l'indicible de l'éthique, il n'exprimera quelque chose de sensé qu'à la condition de ne pas taire sa vie ? « La vida es la de cada cual », dit, lui aussi, José Ortega y Gasset : « La vie est celle de chacun » ; si bien, ajoute-t-il, « que si l'on veut parler sérieusement de la vie humaine, c'est à condition de le faire de l'intérieur, depuis un au-dedans singulier, à condition de parler de soi-même ». Tel philosophe nous vante les bienfaits des « grandes vertus » ? Qu'il nous dise plutôt comment il triomphe, lui, de son angoisse de vieillir ou de mourir, comment il passe outre la trahison d'un ami ou comment il se relève d'un chagrin d'amour. Cet autre nous invite au libertinage ? Qu'il nous conte la manière dont il séduit les jeunes filles ou les jeunes gens, les lieux où il les entraîne, le moment où il parvient à ses fins. Tel autre encore disserte sur l'absurde, la dérégulation et le suicide ? Qu'il nous décrive son expérience du vide, du froid et de la nuit. Que tous témoignent d'eux-mêmes et nous aurions enfin sous les yeux des cas philosophiques. Sans doute un philosophe met-il quelques

idées dans son œuvre, mais sa philosophie est dans sa vie. Non qu'il y applique des maximes méditées au préalable, en robe de chambre, dans son cabinet ; simplement il n'échappe pas au destin de son idiotie. Comme n'importe qui un philosophe est ce qu'il vit et il vit toujours, bon gré mal gré, ce qu'il a à vivre.

Quand on dit que la vie est un drame on ne croit pas si bien dire. Le drame désigne l'action qui se déroule sur une scène, dont on devine les conséquences fatales, mais qui, jusqu'au dernier moment, demeurent inconnues. La certitude que le pire aura lieu in fine n'est pas la prescience de la façon exacte dont il se produira. Bien que prévisible et inéluctable le pire est toujours surprenant. C'est en ce sens-là que ma vie est dramatique. Au cœur de circonstances que personne ne peut affronter à ma place, qui requièrent ma force et mon discernement, je ne sais jamais où j'en suis. Je me sens perdu : à la fois désorienté et en perdition. J'ai beau trouver et me fixer des repères, je les efface à mesure que je me débats. Vaine gesticulation qui se donne des airs d'action,

d'autant plus pathétique que j'en prends conscience et ne peux rien y faire. Si vivre c'est se sentir perdu, la lucidité, c'est se savoir perdu.

Grâce ou malédiction, la lucidité, c'est comme si Dieu nous prêtait son regard pour contempler notre vie. Chez moi la lucidité n'est pas apparue soudainement mais à la suite de longues séances de torpeur où, me regardant vivre, j'ai vu mon existence croupir peu à peu comme une eau stagnante, remuée de temps à autre par la chute d'un désastre que la petite vase de l'habitude finissait par recouvrir. Depuis l'enfance j'ai la sensation que le temps et le hasard m'ont réservé tout à la fois une âme inquiète et un sort ordinaire. Encore une lapalissade mais si je mets bout à bout ou relie ensemble ma vie sociale, ma vie professionnelle, ma vie familiale, ma vie amoureuse, etc., toutes ces vies n'en font jamais qu'une et ne changent rien à sa petitesse. Je ne me retourne pas vers un passé heureux, je ne guette pas davantage un avenir meilleur ; j'éprouve ce que Fernando Pessoa appelle le *desassossego*, une nostalgie désespérée du

présent qui m'amène à penser que de n'avoir pas le sens du Sens ne dédramatise rien.

Comme en témoignent les confessions, les mémoires, les journaux intimes, les correspondances, la vie est un genre littéraire qui permet le délayage et où l'insignifiance se laisse conjuguer à la première personne du singulier. Mais la mort, elle, demeure absolument ce dont on ne peut parler. Elle est ce qui arrive en propre à quelqu'un, mais dont nul ne fait l'expérience. On peut être le témoin d'une agonie – la sienne propre, pourquoi pas ? –, en observer l'évolution, la décrire avec précision, on ne dira pourtant rien du fait qui finit par se produire et qu'on appelle la mort. Ce qui, n'en déplaise aux sectateurs de Spinoza, ne doit pas empêcher qu'on médite sur elle et, expressément, sur la manière dont elle s'impose parfois à un mortel comme désir d'en finir. Car telle est, à mon sens, la réalité : le suicide n'est pas la mort volontaire, mais la mort désirée. Le désir de se tuer – ce conatus qui pousse un homme à ne plus – persévérer dans sa vie – peut sans doute donner lieu à un discours ou à une mise en scène, à des gestes qui supposent

une indéniable volonté – je pense ici à Drieu, Mishima ou Gary. Il n'en demeure pas moins que cette volonté répond chez le suicidaire à un appel intime de la mort. On se supprime par vocation – ce en quoi le suicide est le seul acte éthique dénué de chichi.

Rudolph, Hans et Kurt, trois des frères de Ludwig Wittgenstein se sont suicidés. Trois feux follets évanouis dans le crépuscule de Vienne. Jacques Rigaut, qui ne voulait pas être mêlé à ses propres histoires, avait décidé de prendre congé à l'âge de trente ans. Le jour dit, ce Narcisse impuissant à s'aimer se brisa le cœur d'une balle d'automatique. Quand j'appris par la radio que Guy Debord avait porté la main sur lui, je notai dans mon exemplaire de Panégyrique : « Dès lors qu'on désire la mort, on n'est jamais si bien servi que par soi-même. »

D'autres que moi ont dû y réfléchir – les psychanalystes, sans doute –, mais je note que notre naissance est aussi peu dicible que notre mort. La différence est qu'après on nous la raconte avec plus ou moins de détails dans le but d'en faire un moment marquant

de notre vie – lequel, cependant, comble de la dérision, demeurera à jamais absent de notre mémoire et, même, de tous les événements de notre vie, nous sera le plus indifférent. Que s'est-il passé ? Quelque chose a-t-il seulement eu lieu ? En guise de souvenir nous n'avons que témoignages et récits, des mots auxquels nous sommes forcés de croire si bien que, quand bien même les préposés de l'état civil en certifient la date, le lieu et l'heure, notre naissance s'avère rien de plus qu'un mythe – voilà pourquoi le jour où je me déciderai d'écrire ma biographie, je la ferai débiter ainsi : « Au commencement était le verbiage. »

Si je n'ai pas eu jusqu'à maintenant le désir de me suicider, c'est peut-être parce que, comme tous ceux à qui le temps paraît long, j'ai le vif sentiment de la brièveté de la vie, et aussi parce que je passe souvent par des moments où je sens que la mort peut m'emporter sans souffrance. Cette impression dénuée de frayeur d'une mort imminente me vient quand, flottant en état de vacuité, il me semble que je pourrais recueillir sur le bout de mon index la poussière des instants et des

atomes. Ce n'est pas que je me sente alors prêt à mourir mais bien disposé, un peu comme lorsque, fatigué du monde et de moi-même, étendu sur mon lit, je me laisse doucement engloutir par le sommeil, indifférent à l'éventualité qu'il ne me recrache pas dans la vie au bout de quelques heures. J'apprécie d'autant plus ces moments que, d'ordinaire, quand elle se rappelle à moi, la mort ne me ménage pas ; elle aime à chatouiller par surprise mon squelette qui s'effondre alors à terre, secoué par un rire violent, convulsif et muet.

Pas un jour ne passe sans que le cafard qui rampe sous mon crâne ne me grignote quelques bouts de cervelle, à tel point que je me demande si ce n'est pas cette bestiole qui, à force, a fait de moi un épileptique. « Sous l'irrésistible pression du mal, écrit Lucrèce, un homme, comme frappé par la foudre, s'écroule sous nos yeux ; il écume, il gémit, il tremble de tous ses membres, il délire ; les nerfs tendus à craquer, il se roule à terre, il halète, le souffle court ; à force de convulsions, son corps est à bout de forces [...]. Puis, peu à peu, la cause du mal quitte la

place ; l'âcre humeur qui corrompait le corps regagne les profondeurs de ses retraites ; alors, tout titubant, l'homme commence à se redresser, récupère toutes ses facultés et reprend possession de son âme...» Au réveil de chaque crise je reste longtemps dans une sorte de douce léthargie durant laquelle je perçois la présence du monde alentour à travers un flou amnésique. Ce n'est que plus tard, à mesure que les autres me parlent et me rappellent à la vie, que tout ce qui me concerne, les objets et les êtres, recouvre ses formes familières et ses significations. Cependant, je ne suis pas certain de reprendre complètement possession de « mon âme », comme le dit Lucrèce ; je crois au contraire qu'une partie d'elle-même est restée là-bas, anywhere out of the world, charmée par ce brusque dépaysement. Epilepsie, en grec, signifie attaque. Il m'aura fallu endurer plusieurs K.-O. assez sévères pour comprendre que ma conscience ne constitue pas un substrat métaphysique qui fait de moi un sujet, mais bien une fonction cérébrale qui, lorsqu'elle ne flanche pas, me connecte au monde et m'adapte tant bien que mal à sa capricieuse causalité.

Le haut mal a fait de moi un intermittent du néant. Grâce à lui, j'aurai aplati sans effort mes ambitions comme mes aspirations au sublime et je serai parvenu à m'auto-désenchanter. Si toutefois il m'était permis une dernière coquetterie, je souhaiterais que sur ma tombe fût inscrite l'épithète suivante : « Il est arrivé trop tard à tout, mais sans se presser. »

Karl Wittgenstein, le père de Ludwig, désirait que son fils devînt ingénieur, qu'il embrassât une profession qui servirait aux intérêts familiaux : le magnat de la sidérurgie autrichienne ne concevait pas d'autre éthique pour Ludwig ; une carrière était la seule « vie correcte » qu'il lui assignait. Mais encore fallait-il que Ludwig délaissât la lecture de Schopenhauer en qui Karl Wittgenstein voyait le lointain descendant de l'Ecclésiaste. L'oncle Arthur, neveu de l'Ecclésiaste ; le rapprochement était pertinent, mais qui sait si Ludwig ne s'était pas déjà injecté dans l'âme le nihilisme de ce Juif hérétique qui écrivait il y a deux mille ans : « Par le moyen de la sagesse, je me suis livré à l'examen de tout ce qui se passe sous le ciel » – déjà la manie

de l'enquête – « une occupation détestable à quoi Dieu laisse les hommes se vouer ». On en connaît le résultat : tout est vanité. Rien ne nous appartient, parce que le temps, cette éternité au rabais, détruit ce que nous créons avec son concours. La mort nous attend comme elle attend les bêtes, et rien ne dit que notre âme, si nous en avons une, ira au ciel. Changer le monde ? Nul ne redressera ce que le Créateur a fait courbe. Chercher le sens de la vie ? Autant poursuivre le vent. « Quand même le sage prétendrait savoir, il ne peut pas comprendre. » Je m'étonne que cette phrase ne figure pas en exergue au Tractatus... Toutefois Wittgenstein, le fils, a-t-il vraiment trahi les espoirs que Wittgenstein, le père, avait fondés sur lui ? Si rien n'est plus banal qu'un ingénieur capable de concevoir et de réaliser une technologie utile aux hommes, rare en revanche un génie qui met au point un système destiné à neutraliser croyances et illusions dont ces mêmes hommes s'embarrassent. Le Tractatus est le seul ouvrage de philosophie qui ne cherche ni à édifier ni à consoler : un chef-d'œuvre d'« idiotie » logique, ne contenant aucun blabla et qui renvoie sans chichi le lecteur à l'énigmatique fait de vivre sans raison.

Après un long temps de disgrâce, on a fini par laisser entrer Schopenhauer dans les manuels scolaires de philosophie. L'auteur de l'Éclésiaste, quant à lui, reste à l'index. La raison de pareille censure de la part des compilateurs ne fait pas mystère ; non qu'ils voient dans ce texte trop de contradictions qui nuiraient à son intelligibilité – depuis la traduction épurée qu'en a donné Jean Bottéro dans Naissance de Dieu l'argument ne tient pas – ; non qu'ils le considèrent comme une œuvre spécifiquement religieuse qui n'aurait pas sa place dans un recueil philosophique – il n'a pas plus sa place dans l'Ancien Testament –, mais, je crois, parce qu'ils en mesurent toute la teneur anti-métaphysique et anti-morale. Voilà un faux littéraire écrit par un anonyme qui, à chaque ligne, évoque crûment la misère de l'homme sans Dieu – la séparation, la rivalité, l'oppression, la perte, le manque, l'ennui, la souffrance, l'injustice, la mort – et démasque ainsi l'unique motivation psychologique d'où procèdent philosophies et religions : le besoin des mortels d'être consolés. La cruauté du livre de l'Éclésiaste ne consiste pas principalement à ressasser l'idée que ce besoin de consolation est impossible à

rassasier, mais à asséner l'évidence tragique selon laquelle « plus on a de sagesse, plus on a de chagrin » et « qui augmente son savoir, ajoute à sa souffrance ». Quel professeur de philosophie oserait recommander à des esprits juvéniles qui se destinent à réussir la lecture de cette apologie de l'impasse ?

En conclusion – et tant pis si, selon Flaubert, « la bêtise consiste à conclure » – je dirais que seule la mélancolie, la « maladie du temps », incline un mortel à méditer sur sa vie et qu'il en existe deux formes. L'une lui laisse entrevoir un ailleurs à travers les trouées de la nostalgie et de l'espoir ; l'autre ne lui fait voir rien de neuf sous les nuages. Je suis passé de la première à la seconde comme on passe d'un jour gris à la nuit, quand les yeux sont peu à peu contraints à davantage de clairvoyance. J'ignore ce que le lecteur retiendra de ces pages écrites par un ego triste dont la vie spirituelle oscille de l'aboulie aux convulsions. Peut-être quelques formules qu'il saura placer dans un dîner en ville, à un moment où la conversation s'éteint – combler un vide par du vent, beau destin,

en somme, pour les mots d'un auteur. Mais toute forfanterie mise à part, j'espère qu'il verra que je suis finalement cohérent. L'ennui m'ayant autrefois poussé vers la philosophie, c'est toujours par ennui qu'aujourd'hui je la repousse et adresse aux philosophes cette fin de non-recevoir : La vie, Messieurs, est une tueuse en série qui n'épargne personne et je n'ai pas plus que vous le temps d'apprendre à vivre et à mourir.

---

1 Également connu, par certains, sous le nom d'« escroc de Biarritz », en raison de sa réputation de sophiste.