

Jean Tellez

L'usage du tamis en philosophie

Manuel de lecture des textes philosophiques



ABCH
EFCH
IKLN
Germina

Jean Tellez

L'usage du tamis en philosophie

Introduction à la lecture des textes philosophiques

Editions Germina

© Éditions Germina, avril 2010

ISDN : 978-2-917285-14-5

Dépôt légal : avril 2010 c s

A Odile Le Roux,

A Maurice et Charlotte,

Avec toute mon affection

On hérite toujours d'un secret qui dit
« lis-moi, en seras-tu jamais capable ? »

Derrida, Spectres de Marx

Un nouvel outil en philosophie : le tamis

Chercheurs d'or, archéologues, minéralogistes respirent le bonheur. Ils scrutent les paysages, les sédiments, les alluvions. Ils grattent, analysent et tamisent les sols sans se lasser. La trouvaille n'est pas toujours au rendez-vous. Elle peut être excessivement rare. Mais rien de plus prenant que cette recherche. Rien de plus accaparant que boues, graviers et sables quand on pense y trouver quelque chose. On trouve, oui. Mais quoi ? Quelques paillettes d'or, quelques tessons informes, quelques vieilles monnaies usées. Cela suffit grandement au bonheur du prospecteur. L'essentiel, c'est que l'on puisse trouver. La terre, un jour, livrera un trésor.

La lecture des philosophes pourra être une prospection de cette sorte. On verra s'étendre dans les textes des nappes d'arguments, des réseaux de chemins, simples ou compliqués, au milieu des idées. La page deviendra un terrain que l'on parcourt aisément ou avec difficulté. La lecture se fera promenade de santé ou épreuve. Dans tous les cas, elle sera randonnée et exploration. Elle offrira des coins intéressants, des zones où s'arrêter de longs moments, des lieux riches en trouvailles.

Un prospecteur est un lecteur des paysages. Les lits de rivière sont des pages d'indices, les affleurements rocheux sont des phrases sorties des profondeurs de la terre. Tous les éléments d'un terrain, couleur des sols, types de végétation, nature des sous-sols et des roches, racontent une histoire. Mais ce n'est pas cette histoire en elle-même qui intéresse le prospecteur. Il ne lit les paysages que pour y faire des découvertes : restes archéologiques, gisements de gaz ou de pétrole, minerais rares, pierres précieuses.

Le prospecteur de philosophie parcourra les œuvres avec

le même esprit. Il ne s'intéressera que de biais à la plupart des idées exprimées, il ne se perdra pas dans une philosophie pour le plaisir de s'y perdre. Il sait vaguement qu'il y a d'innombrables philosophies et que de nouvelles sont constamment écrites. On peut bien tenter de les parcourir pour elles-mêmes, s'abîmant dans leurs dédales d'idées. Mais on peut aussi les survoler et les explorer pour y faire des trouvailles.

Car les grands textes philosophiques sont des gisements. Au bout de seulement quelques pages, on peut tomber sur quelque chose d'inattendu et de brillant qui récompense grandement l'effort de la lecture. Cette remarque ne paraîtra pas nouvelle tout de suite. Il n'est que trop évident que l'on se plonge dans les écrits des philosophes pour y trouver quelque chose qui sorte des sentiers battus ! Mais nous devons nous entendre sur ce que signifie « trouver quelque chose » quand le terrain de recherche est une œuvre philosophique. Cela voudra dire rencontrer une pensée qui attire particulièrement l'attention. De quelle façon ? Ce n'est pas facile d'en donner tout de suite une idée générale. Les pensées dont nous parlons n'appartiennent pas à une catégorie courante et, de plus, chacune se donnera à voir à sa façon. Il est possible cependant de préciser un peu. Une œuvre philosophique promet d'être un gisement, et devient par là terrain à prospector, lorsqu'on y trouve, en plus des pensées défendues, des pensées à ramasser.

Une pensée à ramasser soulève la question : « Tiens, qu'est-ce que ça fait là ? » Il peut s'agir d'une affirmation plus brillante, plus affirmative en quelque sorte, que les autres affirmations. Au milieu d'un tissu serré de pensées abstraites, peut apparaître aussi une pensée

profondément réjouissante sans rapport net – et quelquefois même sans aucun rapport – avec le contexte où elle s'insère. Il peut s'agir, enfin, d'une pensée ayant la forme d'un don, comme si l'écriture du philosophe n'était rien d'autre que la main qui nous l'offrait.

Nous trouverons dans toutes les grandes philosophies des pièces détachées. Elles viennent à la surface et surnagent. Elles sembleront d'origine inconnue. Rien dans les thèses défendues, dans l'argumentation suivie ne les justifiera clairement et explicitement. Mais elles auront quelque chose de beaucoup plus précieux qu'un titre de légitimité ou un degré de pertinence : elles brilleront d'un certain éclat, elles rendront grises les pensées qui les entourent. Elles ne paraîtront pas défendables, puisqu'elles surgiront en dehors de l'argumentation suivie par le philosophe. Cela même les rendra plus attrayantes et troublantes : indépendantes de tout le travail de justification, elles seront souverainement justifiées. Le texte sera leur terrain, le lieu qui les contient. Il entretiendra avec elles un certain rapport, mais il ne les portera pas comme il porte ses autres contenus : ses thèses défendues, ses arguments travaillés, ses justifications alignées.

Dans un texte philosophique, nous verrons donc un arrière-plan et quelque chose qui se détache. Ce qui se détache peut cependant rester discret, il peut même lui arriver de passer inaperçu. Pour le comprendre, rien de mieux que de songer à un cas particulier de prospection : celle du chercheur d'or. Il repère un bord de rivière qui lui semble favorable. Passant sa main dans les alluvions, il remarque d'infimes points brillants. Un œil moins exercé que le sien

n'aurait rien vu. Lui, il ne voit que cela. Oui, le terrain est favorable. Pour trouver plus que des traces d'or, il doit simplement tamiser.

Le lecteur voudra sans doute qu'on lui mette tout de suite sous les yeux quelques échantillons de ces trouvailles que l'on peut faire en philosophie. Ce n'est pas si simple. Pour comprendre comment une pensée se détache, attire l'attention, se met à briller comme une pépite dans les sables, il faut parcourir les textes avec patience. C'est pourquoi ce petit livre n'a d'autre ambition que d'être un manuel de lecture des œuvres philosophiques. Manuel facilement utilisable et réellement destiné à rendre plus accessibles les grands textes des philosophes. Certes, il enseignera plus souvent à les observer allègrement qu'à les endurer pesamment. Plutôt que de les aborder dans un esprit d'érudition on y passera la main pour s'y servir.

Ce livre enseigne donc l'usage d'un nouvel outil philosophique : le tamis. Nous nommerons « tamis » une lecture qui a le même effet sur un écrit philosophique que les mailles d'un filet ou les trous d'un crible : laisser passer des quantités variables de texte, mais retenir tout ce qui est fragment notable. Le tamis philosophique ressemble aussi à la bâlée du chercheur d'or. Cet instrument métallique en forme de chapeau chinois permet de séparer les minerais des alluvions de rivière. On y fait tourner l'eau et les alluvions jusqu'à ce que les grains de métaux lourds se concentrent au fond du plat. La dextérité du prospecteur fait que sables, vases, débris légers s'évacuent progressivement pour laisser place aux fragments précieux.

Il est bon d'offrir un premier exemple de tamisage de texte,

et cela avant même d'avoir acquis la maîtrise du tamis. Si le lecteur estime qu'un pareil exercice préparatoire lui aura permis de récolter en effet une ou deux pépites de réelle valeur, il se sentira encouragé à continuer sa lecture. Indiquons toutefois une règle générale. Le prospecteur en philosophie doit entièrement admettre que le texte qu'il lit est un terrain et que sa lecture sera une observation. Il ne doit pas se laisser hypnotiser par l'écrit au point de n'être plus capable de remarquer les accidents, les bizarreries et, bien entendu, les pépites qui pourraient se présenter.

Dans le même esprit, il doit se débarrasser de tout ce qu'il sait ou croit savoir sur les philosophes qu'il aborde. Il doit lire Kant comme un philosophe entièrement inconnu, et qui ne se donne à connaître que dans l'écrit qu'il a sous les yeux. Ce conseil est particulièrement utile pour savoir ce que l'on doit faire des termes déconcertants, des concepts obscurs qui apparaissent assez souvent sous la plume des philosophes. Rien n'empêche, bien sûr, de consulter dictionnaires ou notices d'encyclopédies. Mais la meilleure ressource est presque toujours l'observation attentive du texte lui-même. Ce qui se passe dans le texte donne beaucoup d'indices sur le sens des termes bizarres qu'il peut contenir. Mais passons à la pratique.

Première prospection

Épicure, Lettre à Ménécée

Nous découvrirons progressivement différentes façons de tamiser du texte philosophique. Elles ne seront efficaces qu'avec de l'entraînement. C'est un travail d'attention qui réclame délicatesse. Nous allons lire la Lettre à Ménécée d'Épicure¹. Les pièces à recueillir ne coûtent pas trop d'effort.

Première trouvaille

Un point de cette lettre attire tout de suite l'attention : on a toujours intérêt, nous dit-on, à philosopher, que l'on soit jeune ou vieux. Jamais, en effet, il n'est trop tôt ou trop tard pour être heureux. Cela dit clairement que philosopher, c'est trouver le bonheur. Voilà un excellent terrain pour un chercheur d'or en philosophie. On imagine mal quelle meilleure trouvaille que celle-ci : découvrir que la philosophie rend heureux et comment elle s'y prend.

Une remarque incidente nous apprend que le moyen consiste en des soins à apporter à l'« âme », soins lui procurant une certaine santé. Nous pouvons buter sur cette idée d'« âme » et nous demander de quoi il peut bien s'agir. Un chercheur d'or ne peut se contenter des vagues représentations qu'il pourrait puiser dans des dictionnaires, ni des idées reçues comme « partie immatérielle de l'être humain » ou « puissance animant la matière ». Il prend donc ce concept comme une simple pièce rencontrée. Si le texte n'en dit rien, il évite lui-même toute conjecture.

Le premier soin à apporter à l'âme consiste à se faire de bonnes conceptions sur la nature des dieux. Il ne faut pas se les représenter comme le fait la multitude. Elle imagine

qu'ils distribuent bienfaits et malheurs. On conçoit bien que cette façon de voir puisse plonger dans une perpétuelle inquiétude. Une bonne conception des dieux les représentera donc comme des êtres « incorruptibles » et « bienheureux ». De tels êtres ne peuvent songer à flatter les hommes ou à leur infliger des malheurs. On remarque que la question qui nous intéresse – comment trouve-t-on le bonheur en philosophant ? – vient de faire une embardée. On nous dit que les dieux connaissent cet état dont nous cherchons le secret. Une question est alors inévitable : le bonheur que nous cherchons est-il celui que connaissent les dieux ?

Le deuxième moyen de soigner son âme, consiste à la débarrasser de la peur ou de l'angoisse de mourir. La mort ne peut être un sujet de souffrance, puisqu'elle est précisément la « privation de sensation ». En fait, personne n'a d'expérience de sa mort : « Le plus terrifiant des maux, la mort, n'a donc aucun rapport avec nous, puisque précisément, tant que nous sommes, la mort n'est pas là, et une fois que la mort est là, alors nous ne sommes plus. » On saisit bien la valeur d'une telle conception : elle ne nous fait rien attendre de l'au-delà, ni immortalité bienheureuse, ni châtiments dans les enfers ; elle nous permet donc de « jouir du caractère mortel de la vie ».

Il y a là indéniablement une idée heureuse : que l'on puisse jouir inconditionnellement de la vie, toute mortelle et pleine d'épreuves qu'elle puisse être. Cela suppose que la vie en elle-même soit bonne à vivre. Épicure finit d'ailleurs par le dire incidemment : « la vie est agréable ». Cette pensée, nous notons qu'elle est relativement discrète. L'accent est plutôt mis sur l'absurdité des

terreurs engendrées par la mort. Remarquons bien la différence entre ces deux types d'affirmation. L'une, avec force arguments, revient à dire : « La mort n'est pas à craindre, parce que nous n'avons aucun rapport avec elle. » L'autre, discrètement, dit : « La vie est agréable. » La première est abondamment défendue, la seconde, bizarrement, ne l'est pas. Pourtant, laquelle paraît la plus forte, la plus brillante, quoique la plus discrète ? La seconde, évidemment !

Nous avons là notre première trouvaille philosophique. Que la vie soit bonne à vivre, ce n'est pas du tout une idée dont Épicure cherche à nous convaincre. C'est beaucoup mieux : c'est une idée qu'il nous permet de cueillir au creux de sa lettre. Examinons bien le brillant de cette idée. Il est singulier ! Ce n'est pas pour telle ou telle raison que la vie est agréable, parce qu'elle offrirait, par exemple, des plaisirs inestimables. Si tel était le cas, il suffirait d'énumérer ces derniers et l'agrément de la vie serait prouvé, il serait produit par un raisonnement. Nous aurions alors une idée prise dans le texte, une idée incapable de s'en détacher et de briller à sa surface comme une pépite d'or. D'ailleurs tout le monde le reconnaîtra : l'agrément de la vie serait d'une infinie tristesse s'il était besoin de raisonnements pour l'établir ! Cette belle découverte ne peut toutefois nous satisfaire pleinement. Elle ne fait même qu'aiguiser notre désir d'en savoir un peu plus, de trouver plus, plus de matière précieuse.

Où l'on retrouve la trouvaille

Épicure aborde la question des désirs. Nous redoublons d'attention : en ce qui concerne le bonheur, cette question

est en effet d'un intérêt brûlant. Plusieurs sortes de désirs sont énumérées : désirs vides, désirs naturels et non nécessaires, désirs naturels et nécessaires. Le texte s'obscurcit beaucoup ici, l'argumentation devient dense et allusive. Nous éprouvons surtout la pénible impression que le bonheur serait à trouver dans quelques désirs sages, raisonnables, et qu'il nous est demandé de sacrifier tous les autres. Mais une telle idée n'est guère heureuse. Qui le niera ? Nos désirs ne sont que très rarement – sans doute jamais – sages et raisonnables.

Toutefois, si nous observons attentivement le passage, nous voyons se dessiner une idée qui n'est pas celle d'une discipline ou d'un sacrifice des désirs. Il faut savoir, dit Épicure, « rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'ataraxie, puisque telle est la fin de la vie bienheureuse ». L'étrange mot d'« ataraxie » retient évidemment l'attention. Nous pouvons ouvrir quelque bon dictionnaire pour en connaître le sens. Mais le contexte l'indique assez bien. Placé à côté de « santé du corps », il doit signifier quelque chose comme « santé de l'âme ». En quoi consiste cette santé ? Nous le comprenons assez vite : « ne pas souffrir, ne pas être dans l'effroi ». Il semble toutefois que ce soit plus général. Il s'agirait d'un état où « se dissipe toute la tempête de l'âme », un état où l'on n'a plus à rechercher quoi que ce soit comme si cela nous était vitalement indispensable. L'ataraxie consisterait donc en un état d'apaisement général de nos désirs – et non pas d'extinction ou de triste limitation. Dans ce cas, réfléchissons. Comment un tel état pourrait-il nous procurer le bonheur, en outre le plus solide de tous ? Il est impossible que le bonheur soit cet état d'apaisement, que l'ataraxie soit en elle-même synonyme de vie heureuse.

Pourquoi impossible ? Parce que la pièce que nous tenons déjà au creux de la main – « la vie est agréable » – dit assez que nous ne trouverons pas le secret de la vie heureuse dans de tels raisonnements et, d'ailleurs, dans aucune sorte de raisonnements. Le secret du bonheur devra bien réapparaître dans une affirmation elle-même heureuse. La solution pourrait être que l'ataraxie ne soit que le préalable du bonheur, le bon état pour le connaître et l'éprouver, un peu comme l'attention est l'état qui permet de remarquer des choses discrètes. Elle nous permettrait de réaliser que nous n'avons pas à chercher le bonheur, parce que nous l'avons déjà.

Les propos qui suivent sur le plaisir semblent vaguement aller dans ce sens, même si nous sentons qu'ils manquent singulièrement d'explicitation. Le besoin de plaisir est présenté comme un état qui fait souffrir : nous souffrons du manque de plaisir. Mais dans un état d'ataraxie, nous n'aurions plus à courir après le plaisir. Une telle affirmation n'aurait aucun intérêt si elle devait signifier que l'on devient heureux en renonçant au plaisir. D'ailleurs, il est assez évident que ce n'est pas l'idée qu'Épicure a en tête. Elle semble plutôt être : « Il ne faut pas rechercher le plaisir, il faut seulement savoir où il se trouve. »

Tous ces développements quelque peu confus ne s'éclairent vraiment qu'à la condition de supposer une chose : l'ataraxie nous permet de réaliser que le vrai plaisir – par conséquent le plus fort et le plus durable – n'est pas dans la réalisation de tel ou tel désir mais dans la vie elle-même. Il n'est plus grand plaisir que de vivre, voilà quelle serait la vision que nous avons ici. Il s'agirait donc quasiment de la même idée brillante que nous avons déjà

rencontrée. La seule différence est que l'agrément de la vie est présenté comme le plus intense imaginable. Remarquons toutefois que cette vision n'est pas explicite. Il nous a fallu l'extraire avec patience du texte. Ce point est singulier. Il étonnera sans nul doute. Pourquoi les parties les plus précieuses de la lettre d'Épicure sont-elles les moins visibles ? Il nous faudra lire d'autres textes philosophiques pour comprendre cette étrangeté.

Le plaisir comme « principe »

La réflexion sur les désirs se conclut de la manière suivante : « Lorsque nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir. » Mais tout de suite nous trouvons l'affirmation suivante : « Le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse. » Comment comprendre cette contradiction ? Comment pourrait-on n'avoir pas besoin de ce qui est pourtant « le principe et la fin » du bonheur ? Il n'y a qu'une façon de rendre cette argumentation cohérente : il faut supposer que le texte n'est pas complet. La première phrase devrait se compléter ainsi : « Lorsque nous ne souffrons pas, nous n'avons pas besoin du plaisir [c'est-à-dire de la recherche du plaisir], car nous avons le plaisir de vivre. » Si nous sentons en effet que vivre est le vrai plaisir, nous n'avons plus besoin de courir après ce dernier. Il n'y a plus qu'à jouir en toute tranquillité de cet agrément toujours présent. Notons qu'avec cet ajout nous ne trahissons pas Épicure, nous avons bien le sentiment, au contraire, de restituer sa vraie pensée, celle qui s'est déjà glissée discrètement dans le texte : « la vie est agréable ».

L'idée que le plaisir est « le principe de la vie

bienheureuse » est remarquable. Pour bien la cerner, observons ce qui apparaît comme tout aussi remarquable autour d'elle. Nous voyons que le plaisir est qualifié de « bien premier et congénital », ainsi que de « bien premier et connaturel ». Nous avons là l'idée d'un bien de naissance. Il suffit de naître pour en disposer ! La seule hypothèse est, à nouveau, que ce plaisir soit celui de vivre, celui-là seul.

Épicure semble recommander d'être circonspect à l'égard du plaisir. Tout plaisir est un bien et, toutefois, nous ne devons pas choisir tout plaisir. En effet, il en est qui entraînent des souffrances. De même, nous devons accepter des souffrances lorsqu'elles sont la condition d'un grand plaisir. Ainsi on se soumet aux souffrances d'un traitement médical lorsqu'il promet le grand agrément de la santé. Nous avons vaguement l'impression qu'une stratégie est recommandée dans le choix des plaisirs. Il faudrait se mettre à évaluer en toute circonstance ce qui procure le maximum de plaisir, accepter une souffrance quand le plaisir attendu est plus grand que cette souffrance. Mais une telle stratégie paraît bien confuse : comment comparer l'intensité d'une sensation désagréable et celle d'une sensation agréable ? En outre, dans quel trouble, et quelle difficulté existentielle, nous serions si nous devions calculer dans ces domaines ! « Voyons. Dans ce cas, quelle quantité de désagrément attendre, quelle quantité d'agrément ? »

Notre critère est la pensée qui brille et rend heureux. Nous devons donc supposer que ce qui vient ici à la surface est à nouveau la pensée déjà entraperçue : « La vie est agréable. » Elle est agréable par principe : il nous suffit de vivre pour éprouver le plaisir de vivre. « Principe » doit

signifier quelque chose comme « patron » ou « note fondamentale ». Nous avons le patron de tout plaisir, nous pouvons en entendre, à chaque moment, la note fondamentale. Ils sont produits dans l'acte même de vivre. Rapportons tout plaisir, toute douleur au plaisir de vivre. Nous comprenons alors que certains plaisirs peuvent dissimuler le plaisir de vivre, d'autres le révéler, certaines douleurs révéler le plaisir de vivre, d'autres l'éteindre. Nous avons cette fois encore éclairé le texte ; il a suffi d'ajouter : « Le plus grand des plaisirs est de vivre. »

L 'insupportable supériorité du sage

Tout serait simple et la vie serait magnifique si de telles vérités s'imposaient d'elles-mêmes. Avons-nous de désir plus fort que d'être heureux ? Mais nous sentons que quelque chose nous échappe dans la lettre. Il s'agit évidemment de ceci : comment sentir l'agrément profond de la vie quand on ne le sent pas ? Il y a cependant quelque chose qui ressemble à une réponse : c'est par la philosophie que nous y parviendrons, c'est elle qui nous ouvrira les yeux. Comment ? Sur ce point, la lettre reste muette. Nous saurons seulement que la vertu d'« autosuffisance » est essentielle. Elle consiste à savoir se satisfaire de peu, à trouver plus de contentement dans un régime simple et sain que dans des nourritures profuses et variées, à n'avoir nul besoin des plaisirs des « gens dissolus ». La vie heureuse n'est pas faite de banquets ininterrompus et de jouissances sensuelles, mais d'une vie sobre qui raisonne toujours avant de choisir et évite tout « tumulte » de l'âme.

Avouons-le : il y a là l'insupportable portrait du sage qui

empoisonne littéralement toutes les morales, toutes les écoles de vie, tant « occidentales » qu'« orientales ». Elles sont insupportables car elles présentent imperturbablement le même tableau d'homme : humeur égale, maîtrise de soi, indifférence à la sensualité, frugalité, certitude inébranlable d'être supérieur. C'est la vision d'une sagesse terminale. Au-delà, plus rien. Sommet de la réalisation de l'humain. Nous ne pardonnons un tel tableau à Épicure que parce que nous le soupçonnons – et cela de manière de plus en plus nette – de ne pas tout dire. On ne peut se suffire à soi-même et se prémunir contre les faiblesses et défaillances qu'avec une très puissante ressource. Mais cette dernière manque. Nous savons seulement qu'elle s'appelle « philosophie ».

Une deuxième trouvaille !

La philosophie serait-elle cette vertu qui apparaît soudainement : la « prudence » ? On nous dit que cette dernière est à l'origine de « toutes les autres vertus ». Elle se présente comme la condition du bon comportement. Elle paraît être aussi la clé que nous cherchons, car « il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence ». La prudence serait donc la faculté qui manque quand nous n'arrivons pas, vraiment pas, à trouver de l'agrément à la vie en elle-même.

Mais une autre pensée apparaît qui, elle, part du plaisir de vivre au lieu d'y aboutir : « il n'est pas possible de vivre de façon bonne et juste, sans vivre avec plaisir », car « toutes les vertus sont naturellement associées au fait de vivre avec plaisir ». Le bonheur que l'on trouve à vivre – du fait de l'agrément propre à la vie – fait donc agir avec la vertu

qui convient, sans que l'on ait besoin de leçons de morale, de lois ou de religion. Nous avons là indiscutablement une trouvaille. Elle en a toutes les caractéristiques. C'est une pensée que le texte nous offre, comme s'il était un buisson touffu abritant des fruits.

Notons qu'elle ne fournit pas pour autant la clé que nous cherchons. Nous nous demandons comment trouver dans la vie elle-même, dans la vie nue et sans fard, le plus grand agrément imaginable. La pensée que nous venons de trouver nous dit : « Il n'est pas possible de vivre de façon bonne et juste, sans vivre avec plaisir. » C'est une pensée qui paraît détachée d'un bonheur de vivre. Pensée au contenu net, brillant, non malléable, non déformable. « Tu vivras comme un dieu parmi les hommes » promet Épicure. Si tu fais de la philosophie, tu trouveras le bonheur. Mais par quel moyen la philosophie nous fera sentir la joie de vivre et, par là, nous rendra heureux ? Voilà ce qui nous manque.

Bilan des trouvailles

Inutile d'explorer à nouveau la lettre, nous ne trouverons rien qui réponde à cette question. Faisons plutôt le bilan de ce que nous avons trouvé. Nous avons fait deux grandes trouvailles : « la vie est agréable » et « il n'est pas possible de vivre de façon bonne et juste, sans vivre avec plaisir ». Rapprochons-les. Nous découvrons qu'elles s'assemblent en une pièce unique : « C'est parce que la vie est agréable qu'il y a plaisir à vivre et plaisir à faire le bien. » Cet emboîtement semble être, à son tour, une heureuse trouvaille.

On présente quelquefois les philosophes – eux-mêmes, d'ailleurs, se présentent souvent ainsi – comme attelés à la tâche de résoudre quelque énigme : celle de la vie, de l'être, de l'existence, du bien, du mal... Au terme de notre premier tamisage, nous avons recueilli deux petites pièces brillantes qui s'emboîtent comme des tessons de poterie. Et si cette fameuse énigme à résoudre n'était que cela : les pièces d'un puzzle à rassembler ?

[1](#) Épicure, Lettres, Maximes, Sentences, trad. par Jean-François Balaudé, Le Livre de poche.

La prospection philosophique

Qu'est-ce que la philosophie ?

Proposons une nouvelle approche, nullement exclusive d'autres façons d'aborder et de définir cette discipline. Une philosophie, pour nous, sera une façon de penser et d'écrire qui doit être observée. Lire une œuvre, ce sera y repérer des moments intéressants, des incidents, des tournures bizarres, des lacunes... Ce que nous mettrons en relief ne sera pas nécessairement ce que le penseur met expressément au centre de son texte. Nous ne lirons pas un livre du début à la fin, à moins qu'il ne soit tout entier un gisement inépuisable de détails intéressants. Nous repérerons les œuvres prometteuses et, dans ces œuvres, les passages qui paraissent de bons filons. Il s'agit donc de devenir amateur, connaisseur en philosophie, c'est-à-dire d'en connaître les bons coins. Le but n'est pas de devenir philosophe, d'acquérir des tics et des façons de penser dont on ne se débarrasse plus. Nous lirons rapidement les passages obscurs, sans chercher à mettre nos neurones à l'épreuve. Les zones denses, techniques et jargonnesques, nous les verrons comme des symptômes ou des indices. Nous chercherons toujours ce qu'une obscurité cache.

Les textes philosophiques constituent de bien singuliers terrains. Les idées qu'on y trouve, les raisonnements où l'on est embarqué, les ruptures brusques qui font bifurquer, les passages qui obscurcissent, les passages qui éclairent constituent un ensemble passablement accidenté. Si nous devons nous aider d'une image, un écrit philosophique ressemblerait assez à un paysage travaillé, tant en profondeur qu'en surface, par des accidents et des événements géologiques de grande

ampleur : subductions, failles, plissements, éboulements. Mais gardons bien cette idée à l'esprit : nous sommes des prospecteurs de surface, nullement des spéléologues ou des mineurs de fond, nullement des explorateurs en chambre ou des géologues de congrès. Nous sommes des femmes et des hommes de terrain. Nous observons les terrains. Par moments, nous grattons des sols ou tamisons des sables. C'est tout, mais c'est énorme. Notre lecture n'est donc nullement négligente. Nous serons beaucoup plus attentifs aux textes que ne le sont commentateurs, professeurs et autres experts en lecture. Simplement, nous ne délayerons pas notre attention, nous la concentrerons sur certaines zones précises. Notre but est de trouver des pièces intéressantes, qui peuvent être de grand prix, non de nous laisser happer par des thèses.

Encore un mot sur la difficulté des textes philosophiques. Dans la plupart des cas, il s'agit d'effets géologiques, voire tectoniques, dans les textes. L'écriture est tourmentée par ce que le philosophe cherche à dire. Dans certains cas, on peut avoir le sentiment que le penseur dresse des chicanes pour éloigner un maximum de lecteurs. On ne peut écarter cette hypothèse. Car il est toujours possible de rendre accessible une page difficile en la réécrivant dans un style clair et courant. Mais on devra bien avouer que ce moyen d'écarter – s'il s'agit bien de cela – est aussi un ingénieux moyen d'attirer. L'écriture philosophique, en effet, a tous les aspects d'un piège.

Aussi paradoxal que cela paraisse, les lecteurs assidus des grandes philosophies se laissent tout bonnement piéger par leur difficulté. C'est elle qui les séduit, elle qui les captive. Les efforts qu'ils doivent déployer dans leur

lecture déteignent en quelque sorte sur les textes eux-mêmes. Ces derniers en deviennent d'autant plus captivants qu'ils ont réclamé plus d'efforts pour les assimiler. Seul ce paradoxe peut expliquer que des philosophies aussi ardues que celles d'Aristote, de Spinoza, de Hegel ou de Deleuze aient eu un tel succès dans les courants, écoles philosophiques et amphithéâtres des facultés.

Imaginons un chercheur d'or qui débusque une zone aurifère. Le fond de la rivière recèle quelques paillettes qui promettent de belles trouvailles. Il se met au travail. L'activité est harassante. Courbé, à moitié immergé dans l'eau glacée, il extrait des pelletées de sables et graviers qu'il transporte sur la rive et passe au tamis. Les heures passent. Peu de résultat. De temps en temps, quelques signes que le terrain est propice. Mais surtout, les crampes, la fatigue. Le découragement menace. Or voici quelque chose qui vient soulager l'inquiétude du prospecteur. À vrai dire, il a senti cela très tôt, dès les premiers efforts, discrètement d'abord, puis de plus en plus nettement : l'idée d'une trouvaille extraordinaire s'efface de son esprit. C'est le travail lui-même qui commence à le captiver. Il est heureux de tant d'efforts consentis. Les infimes traces d'or le retiennent toujours, mais désormais presque tout le retient : la couleur des sables, l'aspect des galets, la consistance des boues, l'onctuosité des argiles. Et quand une grosse pépite d'or apparaît dans son tamis, elle ne l'émeut pas plus que ça, pas plus que tout le reste. Il a perdu le sens de la trouvaille. Il n'est plus prospecteur. L'esprit du prospecteur est tout autre. Les matériaux qu'il remue et passe au crible, il ne s'y arrête pas. Il ne les néglige pas pour autant ! Il les fouille du regard. Mais quand rien n'y brille, il

les rejette et passe à d'autres.

La source des pensées philosophiques

La Lettre à Ménécée nous a mis sur la voie d'une hypothèse intéressante : un texte philosophique est fait d'idées explicites et méticuleusement défendues, mais aussi d'une pensée moins explicite et moins défendue qui s'y faufile. On devine que cette dernière est la plus active. À côté de ce critère qui tient de la visibilité, il en est un autre qui relève de la brillance. Certaines pensées sont plus brillantes que d'autres, il se trouve que ce sont aussi celles qui sont les moins justifiées. Voilà un intéressant paradoxe : les idées les plus brillantes d'un texte sont les moins visibles (moins explicites, moins défendues) et les plus visibles (elles brillent plus).

Cela demande que l'on définisse la brillance d'une pensée. Rien à voir avec la pensée d'un « esprit brillant », c'est-à-dire avec la subtilité, la provocation, le paradoxe utilisé systématiquement, le ton péremptoire, la manie discursive, la forme bavarde pour tout dire. La brillance d'une pensée la soulage d'avoir à briller. Elle aime le jet, l'annotation rapide, la phrase allégée. C'est en outre une pensée heureuse. Ce bonheur est fait d'une certaine joie ou jouissance. Les pensées brillantes sont des pièces détachées d'une jouissance. Il est un peu tôt pour se prononcer sur la nature de cette dernière. Nous pouvons nous attendre, cependant, à ce que toute pensée détachée d'une joie première affirme la beauté de l'existence et de la vie.

Il est une idée courante, mais dont on n'apprécie jamais

assez l'importance : toutes les pensées que nous exprimons sont en rapport avec une source. Nos opinions, nos croyances, nos convictions se rattachent à un cœur actif. Ce cœur est en relation constante avec nos pensées, mais n'est que rarement produit lui-même comme pensée, c'est-à-dire exprimé. De quoi est-il constitué ? Il ne faut pas imaginer une origine absolue, mais un point d'appui auquel toutes nos paroles se rattachent plus ou moins solidement. Nos paroles ne sont pas impersonnelles, elles portent notre marque, de manière plus ou moins nette. Il y a toujours un ancrage. Nous exprimons des idées avec un sentiment de très grande liberté et cependant nous nous sentons pris par quelque chose au fond. Il n'est pas impossible de deviner ce qu'il y a au fond ni, même, de descendre l'explorer. Que faisons-nous d'autre dans les bilans de vie, dans un journal intime, une autobiographie, une autofiction ou une psychanalyse ?

Cette idée courante – à laquelle nous ne cherchons certes pas à donner une « assise scientifique »! – se révèle précieuse dans l'exploration d'une philosophie. On peut même dire que c'est là son usage le plus pertinent. La philosophie est ce genre où l'on peut le mieux observer la relation des pensées en général à des pensées sources. La Lettre à Ménécée permet de s'en convaincre. Nous y trouvons un certain nombre de pensées explicites, caractéristiques de la philosophie d'Épicure : il ne faut pas craindre les dieux car ils ne se soucient pas des mortels, il ne faut pas craindre sa propre mort car on n'a aucun rapport avec elle, il faut se débarrasser des troubles qu'engendre la recherche fébrile des plaisirs etc. Mais tout cela paraît ancré dans une seule et unique pensée : la vie est agréable et c'est donc un bonheur que de vivre.

Cela assure, déjà, de ne pas passer à côté de ce qu'Épicure veut dire, d'éviter les contresens. Un contresens fréquent concerne le souverain bien, c'est-à-dire le bien le plus élevé que l'on puisse atteindre. On affirme souvent que le plus grand bien serait pour Épicure dans l'ataraxie, l'absence de trouble, la tranquillité de l'âme. Notons en passant à quel point cette idée est peu convaincante en elle-même. On voit mal comment un simple vide pourrait produire le plus grand bonheur imaginable. Mais on comprend mieux si l'on retient la pensée qui est la source de toutes les autres : « La vie est agréable et c'est donc un bonheur que de vivre. » L'ataraxie n'est que le moyen de ne pas passer à côté de l'agrément profond de la vie. Elle n'est pas elle-même l'agrément de la vie ! Autrement dit : ce n'est pas de discipliner notre désir de jouissance qui rend heureux, mais de le libérer entièrement en lui donnant un objet à sa mesure : vivre.

Une philosophie peut être un terrain précieux, un terrain pour des trouvailles. Des pensées produites en abondance s'ouvrent, s'ordonnent de façon à laisser place – une place, certes, discrète – aux pensées sources qui sont leur ancrage. Ces pensées seront nos pépites. Leur recherche ne sera pas nécessairement aisée. Car les philosophes ne nous ont jamais facilité la tâche. Ce point peut troubler. On pourrait se demander pourquoi il n'a jamais été possible de présenter directement la précieuse matière qui forge les pensées. C'est un très grand problème. Nous ne pourrions l'aborder que de biais, et dans la seule mesure où cela fournira des règles de prospection.

Il y a chez tout vrai philosophe un jeu très singulier de silence et de confession, d'invisibilité et de visibilité. Nous

verrons que ce type de penseur est un dissimulateur, qui toutefois parsème ses écrits d'aveux et d'actes manqués réels ou feints. Ses pensées sources seront toujours visibles malgré tout le soin qu'il peut mettre à les dissimuler. Elles le seront au moins sous deux aspects. Directement, grâce aux pépites qui apparaissent. Indirectement, dans les mouvements, les zones d'agitation, de trouble, d'obscurité ou d'opacité qui surviennent dans les écrits.

Mais finalement, cette dissimulation est peut-être essentielle. S'il n'y avait rien de caché, qu'aurait-on à trouver ? La plus grande valeur des textes philosophiques n'est pas d'exposer de la « vérité » en long et en large, mais de laisser planer l'idée que l'on peut trouver de la vérité. Or, très étrangement, ces textes observés à la loupe, ou passés soigneusement au tamis, laissent apparaître une précieuse, dense et inaltérable matière. Ne serait-ce pas cela, la vérité ?

Partons de l'hypothèse que les pensées sources sont de la vérité, sont des pépites de vérité. Qu'expriment-elles ? Des pensées bonnes à penser, sans doute bonnes tout court. Elles désaltèrent, rafraîchissent. Et pourquoi ne réchaufferaient-elles pas ? Les anciens philosophes grecs qui voyaient dans la pensée un air, un souffle ou un feu, l'avaient bien compris : en ses sources, la pensée a de bons et salutaires effets. Nous entrevoyons mieux dès lors ce qu'est une vérité : elle est une pensée qui rend heureux.

C'est Socrate le cœur de l'affaire

On devrait s'étonner davantage de l'existence d'un genre aussi singulier que la philosophie. Il n'échappera à personne que tous les philosophes, malgré leur incroyable diversité, ont quelque chose en commun. Pour le dire en d'autres termes, la philosophie est bien un genre. C'est un genre littéraire, quoique totalement à part. Nous n'en finirions jamais de décrire toutes ses particularités. Mais il en est une qui est nette : c'est la nature de terrain de tout texte philosophique. D'autres œuvres littéraires peuvent présenter cette particularité et s'offrir comme un espace textuel qui permet des découvertes. Mais dans le cas de la philosophie, cette possibilité ne s'offre pas épisodiquement ou exceptionnellement : elle s'offre systématiquement et généreusement. Toute grande philosophie, nous le verrons, est un champ inépuisable de découvertes.

Nous avons une chance extraordinaire en ce qui concerne le genre philosophique : nous connaissons assez bien son inventeur : Platon. Ce dernier n'est pas exactement l'inventeur de la chose, mais bien du genre. Il a écrit la première œuvre philosophique et en a fixé les particularités essentielles. En lisant Platon, nous découvrons le modèle de toutes les philosophies ultérieures. En fait, nous découvrons quelque chose d'encore plus intéressant : le modèle, le patron en cours d'élaboration. Nous voyons un ouvrier consciencieusement appliqué à une tâche. Il élabore une formule pour penser, formule particulièrement heureuse, aux très riches possibilités : la philosophie. Quelle est la formule ? Quel est le secret de fabrication ? Il n'est pas difficile de s'en faire une idée générale, car la chose est assez évidente.

Le fait décisif, c'est l'influence que Socrate exerça sur

Platon. Nous n'avons pas de certitude en ce qui concerne les pensées et l'enseignement de Socrate. Certes, il est possible de regrouper des témoignages de ses contemporains, de ses disciples. À ce propos, il est intéressant d'esquisser un portrait de Socrate tel que le présente son disciple le plus connu. Nous n'allons pas faire cependant une synthèse du Socrate de Platon. Amusons-nous, plutôt, à en dégager une certaine image. Montrons qu'il apparaît chez son disciple comme quelqu'un qui a l'habitude de se taire. C'est évidemment tout un paradoxe, puisque Socrate est de loin le personnage le plus présent dans les dialogues de Platon et qu'il y tient d'abondants discours.

Socrate évite de se prononcer

Dans les dialogues de jeunesse de Platon, on voit Socrate en pleine discussion avec des interlocuteurs censés savoir ou être compétents : devin, sophiste, soldat... Il leur demande : « Qu'est-ce que la piété ? », « Qu'est-ce que la beauté ? », « Qu'est-ce que la poésie ? », « Qu'est-ce que le courage ? » Il cherche à démonter l'assurance de ces savants et experts, les forçant à reconnaître qu'ils ne savent rien de ce qu'ils croyaient savoir. Ils en arrivent ainsi au même point que Socrate, qui assure lui-même n'avoir rien à répondre aux questions qu'il pose.

D'une façon générale, dans l'ensemble de l'œuvre de Platon, les propos de Socrate sont rarement affirmatifs. Pour être plus précis, disons qu'ils visent un effet affirmatif plus large et plus dilué que l'affirmation individuelle. Ce qui compte pour le Socrate de Platon, ce sont les énoncés qui arrachent l'assentiment de ses interlocuteurs. Ils

apparaissent ainsi comme émanant de la discussion elle-même, plutôt que de l'un ou l'autre de ceux qui discutent. Socrate paraît donc ne jamais assumer ce qui se dit, alors même que beaucoup de choses sont dites sous sa direction ou à son initiative.

Dans un dialogue comme le Protagoras, il fait admettre au célèbre sophiste Protagoras un certain nombre de vues sur la vertu. Il n'y aurait pas de parties exclusives dans la vertu ; tempérance, sagesse, justice, piété, courage ne seraient que des aspects d'une vertu unique. De même, le courage n'est pas un don naturel ou un trait de caractère, mais le simple effet d'un savoir : est courageux quiconque sait quelles choses il faut craindre et quelles choses il ne convient pas de craindre. Notons que Protagoras ne concède ces conclusions que du bout des lèvres et cherche plutôt à se retirer d'une telle discussion. Notons aussi que rien n'indique que les propositions auxquelles on aboutit seraient celles que Socrate cherche à imposer. On a plutôt l'impression que lui-même fluctue, au gré des assentiments produits, de positions en positions qui ne sont pas toujours cohérentes. Au début de l'échange, par exemple, il paraît soutenir que la vertu ne s'enseigne pas - s'appuyant sur le cas de Périclès qui n'a pas su transmettre ses vertus politiques et morales à ses fils. À la fin de l'échange, il paraît s'être convaincu lui-même qu'elle peut s'enseigner puisqu'elle relèverait d'un savoir. La position personnelle de Socrate apparaît diluée, mêlée à celle qu'adoptent les interlocuteurs au cours du dialogue, mais aussi à d'autres positions, toutes différentes, que d'autres interlocuteurs pourraient adopter.

Quelquefois, Socrate évite de parler parce qu'une puissance surnaturelle, un « démon » qui le surveille en

permanence, ne lui en donne pas l'autorisation. Dans l'Apologie, il s'en explique : « C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action¹. » Ainsi, au début de l'Alcibiade, on le voit annoncer à Alcibiade que son démon l'a enfin autorisé à lui parler. Cela fait espérer que ce dialogue contient des révélations intéressantes.

Dans la République, Socrate brosse le modèle d'une cité juste. Il soutient que ce sont des philosophes qui doivent la gouverner. Encore faut-il disposer de quelques uns de ces hommes rares. Il faudrait donc éduquer quelques bonnes natures en ce sens. Socrate donne quelques éclaircissements sur cette éducation et définit la philosophie comme la connaissance du « bien ». On s'attend à ce qu'il explique ce qu'est ce bien mais, à cette étape, il s'arrête net. Son interlocuteur tient à savoir de quoi il est question : « Au nom de Zeus, Socrate, ne t'arrête pas comme si tu étais arrivé au terme. » On voit Socrate hésiter. L'objet lui paraît « trop haut », il craint « que cela ne dépasse [ses] forces² » que d'en dire plus. Il se contente d'une image du « bien » : le soleil. On jugera sans doute que ce livre est bien singulier : tout son propos est de décrire une cité dirigée par quelque chose qu'on ne définit jamais. Cette situation, en effet bizarre, est typique, nous le verrons, de la plupart des grands livres philosophiques : ils mettent au centre de tout un objet éminent qu'ils évitent de définir avec précision. Cette habitude a son origine. Elle répercute à travers les siècles ce stratagème dont Platon eut un jour l'idée : introduire un Socrate qui se tait au moment le plus intéressant.

Socrate ne sait rien

Dans les œuvres de la maturité de Platon, Socrate se présente souvent comme un maître qui enseigne. Mais il attribue en général les enseignements qu'il transmet à quelqu'un d'autre. Ainsi, dans le Banquet, où les révélations qu'il fait sur l'amour lui viendraient d'une femme : Diotime de Mantinée. Ainsi, de nouveau, dans le Protagoras, où il s'arrange pour attribuer au poète Simonide une idée qui passe pourtant pour sienne : nul n'est méchant volontairement.

« Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien » : c'est sans doute la plus célèbre phrase de tout le corpus philosophique. La Pythie avait pourtant fait savoir clairement l'avis du dieu de Delphes : « L'homme le plus savant, c'est Socrate³. » Dans sa plaidoirie devant le tribunal qui allait le condamner à mort, Socrate éclaire cette contradiction : en fait, le dieu voulait dire que personne ne sait jamais rien ; cela, Socrate le sait pour son compte, les autres ne le savent pas et s'imaginent savoir ; au bout du compte, c'est donc bien lui le plus savant. La conclusion est évidente : le dieu lui a donné pour mission de convaincre son prochain qu'il ne sait rien et de le débarrasser de ses faux savoirs. D'où ces discussions où il s'ingénie à faire trébucher tous les prétentieux qui croient savoir et être compétents : « Chaque fois c'est la même chose : ceux qui assistent à la discussion s'imaginent en effet que je suis moi-même savant dans les matières où je mets mon interlocuteur à l'épreuve⁴. »

Platon présente quelquefois Socrate comme quelqu'un qui éveille le savoir chez les autres, mais est incapable de le produire lui-même. Dans le Théétète, le maître de Platon

se compare aux sages-femmes que leur stérilité condamne à se consacrer à l'accouchement d'autres femmes ; en effet : « chez moi il n'y a point d'enfantement de savoir⁵ ». Le dieu « [I]'a empêché de procréer ». Avec l'esprit mal tourné – un prospecteur doit toujours l'avoir un peu –, on lira : « Platon m'a empêché de procréer. »

Il faut forcer Socrate à parler

Enfin, c'est souvent parce qu'il est sollicité impérieusement que Socrate finit par livrer des idées, expose des savoirs, révèle des visions. Dans le Banquet on le voit tenir de saisissants discours sur l'amour. Ces discours, nous l'avons vu, ne seraient pas de lui, mais d'une certaine Diotime. Il aurait pu toutefois les garder pour lui. Qu'est-ce qui l'amène à parler ? Voyons les faits.

Le poète Agathon organise une réception pour fêter le triomphe de sa dernière tragédie. Socrate arrive à un moment où les festivités sont bien avancées. Il s'est attardé un temps considérable sur le seuil d'une maison voisine, immobile, totalement absorbé par une pensée, « l'esprit en quelque sorte concentré en lui-même ». Quand il se présente, Agathon l'installe à ses côtés. Il veut profiter du « savoir » goûté par Socrate dans ce long moment d'immobilisation. Ce dernier lui rétorque : « Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres, comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide. » La coupe la plus vide, c'est lui, la coupe la plus pleine, c'est Agathon. Car, précise-t-il, « le savoir qui est le mien doit être peu de

chose, voire quelque chose d'aussi illusoire qu'un rêve ». Bref, il n'est pas là pour faire part de ce qu'il pourrait savoir.

L'un des participants propose que chaque convive prononce un éloge de l'amour. Cette proposition est acceptée et fait l'objet d'un règlement sommaire, imposant à chacun un tour de parole. Socrate devra donc parler, et cela pour une raison évidente : en tant que convive d'Agathon, il ne peut refuser la règle de ce jeu inattendu. Il y aura sans doute un lien entre les pensées qui l'ont immobilisé sur le seuil et les discours sur l'amour qu'il va tenir.

La situation que décrit le Phèdre est tout aussi caractéristique. Phèdre a entraîné Socrate hors de la ville jusque sur les bords de la rivière Ilissos. Ils traversent un gué et prennent place dans un lieu charmant. Ils ont quelques échanges sur un écrit du rhéteur Lysias consacré à l'amour. Or Socrate décide brusquement de quitter les lieux (nous verrons bientôt pour quelle raison). Mais « son démon » le fait revenir et le contraint à produire un discours sur l'amour.

On trouve dans la République une situation du même genre. Socrate a été invité à passer quelques moments dans la demeure de Céphale, un riche habitant du Pyrée, le port d'Athènes. Là, il engage lui-même une conversation sur la justice. Au départ, ce n'est qu'un échange à bâtons rompus, mais il se centre vite sur le problème de la définition de cette vertu. Socrate, comme à son habitude, ne participe au débat qu'en mettant à l'épreuve les opinions qui s'expriment. Cela soulève la colère de Thrasymaque, célèbre sophiste. Il exige que le

questionneur donne son point de vue. Ne parvenant pas à ses fins, il s'écrie : « Je le savais, moi, et j'avais prédit à la compagnie que tu refuserais de répondre, que tu singerais l'ignorant, et que tu ferais tout plutôt que de répondre, si on te posait quelque question. »

Le questionneur aura donc tout loisir d'éprouver le savoir des autres. Question après question, il amène ses deux interlocuteurs – Polémarque, fils de Céphale, puis Thrasymaque lui-même –, non pas à définir la justice, mais à reconnaître qu'il vaut mieux agir avec justice que commettre l'injustice, que le juste est toujours heureux et l'injuste toujours malheureux. Il n'a guère toutefois livré un enseignement. Ce sont ses interlocuteurs qui paraissent avoir sorti d'eux-mêmes, en quelque sorte à leur insu, et même contre leur gré, cet enseignement. Socrate est le premier à reconnaître que le bilan est mince. Car que s'est-il passé ? C'est la simple force de l'argumentation qui a conduit à ces résultats. La démarche a été aveugle et, pour cela, décevante. Seule une vision directe de la justice convaincrait définitivement qu'elle est toujours avantageuse, qu'elle rend toujours heureux et que l'injustice rend toujours malheureux. Hélas, Socrate ne peut aider personne sur ce point ! Il ne sait, quant à lui, rien sur la justice : « Le résultat de la discussion, c'est que je ne sais rien ; car du moment que je ne sais pas ce qu'est la justice, je saurai encore moins si c'est, ou non, une vertu, et si celui qui la possède est heureux ou malheureux. »

En effet, Thrasymaque n'a aucun moyen de forcer Socrate à parler. Il n'a pas l'heureuse inspiration de proposer un jeu qui prendrait le questionneur au piège. Il n'a pas non plus l'autorité d'un démon ! Socrate peut être tranquille.

Mais l'affaire se corse. L'un après l'autre, Glaucon et Adimante prennent la parole. Ils soulignent longuement à quel point les conclusions arrachées à Polémarque et Thrasymaque sont paradoxales. Le juste n'est-il pas exposé à nombre de malheurs ? L'injuste n'arrive-t-il pas, la plupart du temps, à voler le bonheur qui revient au juste ? Ne commet-on pas toujours la justice par crainte de subir les châtements auxquels expose l'injustice ? Si le pouvoir était donné de commettre l'injustice impunément, qui résisterait ? Glaucon et Adimante se font pressants. Comme le résume Socrate lui-même, ils le mettent en demeure de « ne pas trahir la cause de la justice ».

Adimante et Glaucon paraissent avoir, eux aussi, le sentiment que Socrate ne dit pas tout. Leur insistance serait absurde s'ils prenaient au mot son affirmation d'ignorance. Il se trouve, en outre, qu'ils sont « fils d'Ariston », autrement dit frères de Platon. Voilà qui leur donne un singulier poids ! Pour forcer Socrate à s'ouvrir, il ne faut rien moins que des interlocuteurs de la race de Platon. « Enfants d'Ariston, divine race d'un illustre héros », comme le soupire lui-même Socrate, comprenant qu'il n'a plus d'autre option que de parler.

Des pépites socratiques chez Platon

Il est clair que Socrate a exercé une influence très profonde sur le jeune Platon. Toutes les œuvres qu'il écrira portent la trace nette d'un enseignement reçu, enseignement indélébile. En d'autres termes, Platon a fait de Socrate sa source. Il ne s'est pas mis à exposer l'enseignement reçu. Il a fait beaucoup mieux. Il a compris qu'il pouvait produire un très grand nombre de pensées,

défendre avec une force très singulière des convictions, en les abritant dans cet enseignement.

Il a donc créé un genre où s'associent deux contenus séparés et pourtant reliés secrètement, comme si l'un s'ancrait dans l'autre. D'un côté, on a des pensées sources : celles de Socrate. De l'autre, des pensées dérivées : celles de Platon. On aurait pu avoir une sorte de genre à deux voix, où les apports de l'un et les apports de l'autre auraient été clairement distingués. On aurait pu avoir, aussi, une manière de fusion entre les deux, ce qui les aurait rendus totalement indiscernables. C'est ici que l'usage du tamis va se révéler particulièrement éclairant. Nous allons tomber sur des pièces à part dans les textes platoniciens. Elles paraîtront nettement comme des fragments de pensée socratique. Elles ne sont pas des parties de la philosophie de Platon, mais des pièces dissimulées en elle.

On ne peut pas dire que ces pièces soient entièrement étrangères aux textes platoniciens, puisqu'on les trouve à leur surface – à condition d'observer attentivement. Elles ne sont en fait, ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors. Elles sont les traces de l'enseignement socratique, traces vivantes et actives, dans les œuvres platoniciennes. Platon a cherché à les dissimuler. Pourquoi ? Cette question réclamerait un livre entier. Mais on peut bien concevoir que Platon a dû leur trouver quelque aspect de scandale. Et pas seulement parce qu'elles ont conduit son maître à la mort. Le scandale, c'est qu'elles trahissent une insigne jouissance.

Cette jouissance, Platon en comprend l'importance pour toute pensée, mais comprend aussi qu'il faut la taire. Il

s'est donc fait l'exploitant de cette jouissance, en même temps que le gardien. Il a inventé la philosophie. Quelles seront les pièces à trouver dans sa philosophie ? Des fragments de la pensée de Socrate, des fragments détachés de sa jouissance. Encore faut-il les trouver. Mettons-nous au travail.

[1](#) Apologie de Socrate, 31 d, trad. par Luc Brisson, GF Flammarion, p. 111.

[2](#) La République, 506 d-e, trad. par Emile Chambry, Tel Gallimard, p. 228.

[3](#) Apologie de Socrate, 21 a, op. cil., p. 91.

[4](#) Ibid., 23 a, p. 95.

[5](#) Théétète, 150 c, trad. par Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 95.

Deuxième prospection

L'Alcibiade

L'Alcibiade était considéré dans l'Antiquité comme l'un des dialogues les plus importants de Platon. L'Académie – l'école fondée par Platon – le tenait pour un véritable manuel d'initiation au platonisme. Au XIX^e siècle des doutes ont surgi sur son authenticité. Aujourd'hui, les érudits se partagent en deux camps. Les uns l'attribuent à Platon, les autres rejettent cette attribution, considérant toutefois que le contenu du dialogue est platonicien ; Platon n'en serait pas directement l'auteur, mais le texte serait de son école, peut-être écrit par un disciple proche et bon connaisseur du style et de la doctrine du fondateur.

L'Alcibiade diffère sur un point important des autres dialogues du corpus platonicien. S'il met bien en scène un Socrate enquêtant sur la compétence de quelqu'un – Alcibiade et son aptitude à gouverner –, l'enquêteur se présente nettement, et ce dès les premières lignes, comme quelqu'un qui a lui-même un savoir à enseigner, une compétence à transmettre.

Alcibiade a-t-il envie de savoir ?

Dans une rue d'Athènes, aux environs de 430 avant Jésus-Christ, Socrate rencontre Alcibiade¹. La cité est encore au sommet de sa gloire. Mais le « siècle de Périclès » touche à sa fin. La guerre du Péloponnèse commence : vingt-sept ans de conflits avec Sparte et ses alliés conduiront Athènes à la ruine. Pour l'heure, rien n'est annoncé des futures épreuves. Alcibiade a vingt ans. Il vient de montrer son courage à la bataille de Potidée et s'apprête à commencer une carrière politique qui promet d'être brillante. Dans peu de temps il montera à la tribune de l'Assemblée du peuple pour y lancer ses harangues. Il est

beau, riche et semble doué d'évidentes capacités de chef. Il a grandi à l'ombre de Périclès, qui fut son tuteur. Il est issu de deux des plus puissantes familles de la cité. Par son père, Clinias, il appartient aux Eupatrides, famille d'ascendance noble puisqu'elle descend – c'est du moins ce que l'on raconte – du héros Ajax. Par sa mère, il est d'une famille encore plus célèbre, celle des Alcméonides, à laquelle appartient Clisthène, le fondateur de la démocratie athénienne.

Depuis longtemps Socrate le suit à distance, silencieux, perdu dans la foule de ses admirateurs et amants. Il a attendu pour se décider. Il était, dit-il, retenu par son « démon ». Aujourd'hui, ce dernier l'autorise à se lancer, à oser. A oser quoi ? C'est toute la question... Depuis le temps qu'il observe le jeune homme, il en a acquis une bonne connaissance. Il sait qu'Alcibiade se juge au-dessus des jeunes de son âge, s'estimant exceptionnel et d'une race supérieure. L'habitude qu'il a prise de regarder ses soupirants de haut a fini par les rebuter tous. C'est donc un jeune homme isolé dans ses rêves de grandeur que Socrate aborde.

Le jeune homme est intrigué. Que peut lui vouloir Socrate ? Qu'a-t-il à lui dire ? Mais au moment de s'ouvrir à Alcibiade, c'est Alcibiade que Socrate perce à jour ! Cet inexpérimenté qui s'apprête à monter à la tribune de l'assemblée, quelles pensées secrètes brûlent en lui ? Rien moins que convaincre les Athéniens qu'il mérite d'être honoré plus que Périclès ! La Grèce entière, et l'Europe même, sont trop petites pour son ambition. L'Asie, le monde entier y suffiraient à peine ! Les égaux que se reconnaît ce débutant en politique sont, à la rigueur, Cyrus le Grand qui fonda l'empire perse et Xerxès

qui conduisit les armées asiatiques jusqu'à Athènes ! Il ne songe pas seulement à bien administrer les affaires de la cité – d'ailleurs y songe-t-il vraiment ? – il veut que la terre entière résonne de son nom. Bref, c'est sa mégalomanie que Socrate vient de mettre à jour.

Alcibiade ne confirme pas, ne dément pas non plus. Il se contente de répliquer : « Si je dis le contraire, je ne pourrai en rien davantage t'en persuader. Soit ! » De manière surprenante, Socrate ne cherche pas à ramener ce délire narcissique à la réalité. Il se présente plutôt comme celui qui peut réaliser de telles ambitions. Il le peut d'autant plus que désormais le « démon » l'autorise à agir. Il paraît donc détenir une clé de la puissance et de la gloire, une formule quasi miraculeuse de la réussite. Il n'aborde pas Alcibiade avec l'arsenal des conseils de prudence et de sagesse qu'un jeune homme attend d'ordinaire d'un aîné. Il fait plutôt songer à un Méphistophélès abordant Faust. Nous ne sommes pas dans le raisonnable, mais dans le fantastique. On entrevoit mieux ainsi le rôle joué par ce fameux « démon ». C'est le gardien fantastique d'un secret fantastique.

Mais un secret fantastique ne se livre pas sans préparation. Il faut examiner d'abord les compétences d'Alcibiade. Que sait-il ? Le compte est vite fait : il sait parler grec, jouer de la cithare et pratique la lutte. Il est clair qu'il ne va rien apporter à la cité dans ces domaines. En matière de construction, les citoyens feront appel pour les conseiller à un architecte, en matière de divination à un devin, en matière de santé publique à un médecin. Le jeune homme n'est pas embarrassé par ce genre d'objections. Il a vaguement dans l'esprit ce qui constitue la spécificité de la politique : elle ne s'occupe pas du détail

de la gestion de la cité, mais des questions les plus générales, des « grandes orientations » comme on dirait aujourd'hui. Il offrira donc son conseil en matière de guerre et de paix et « de toute autre chose relative aux affaires de la cité ».

Toutefois ces affaires générales, comme le choix de la guerre ou de la paix, exigent un sens de ce qui convient à la cité, de ce qui est le meilleur pour elle. Socrate demande comment on nomme ce sens du meilleur. Après quelques hésitations, Alcibiade finit par convenir qu'il ne peut s'agir que de la justice. On conseille une guerre quand elle est juste, on la déconseille quand elle est injuste. A-t-il donc appris le sens de la justice ? Non, car il n'a jamais eu de maître sur ce point et n'a pas cherché lui-même à s'instruire.

Ce passage nous étonne. Socrate entend par justice un art, une science, quelque chose exigeant un apprentissage. Or, nous avons tendance à considérer que le sens de la justice ne s'apprend pas. Un magistrat peut apprendre à instruire une cause, un homme politique peut devenir expert dans les pratiques législatives, l'un et l'autre ne deviendront pas plus justes pour autant. La justice nous paraît être une vertu que l'on acquiert empiriquement, par l'éducation, par pression de la société, par influence religieuse... Quelles pourraient bien être les choses à savoir pour se comporter avec justice ?

Alcibiade n'est pas prêt, en tout cas, à se reconnaître ignorant en la matière. Le sens de la justice, il l'a reçu, comme beaucoup d'autres choses, « du grand nombre », c'est-à-dire de la collectivité. Ainsi en est-il de la compétence linguistique. Saurait-on dire de qui au juste on

l'a reçue ? A quel moment précis ? On a profité de beaucoup de formateurs, de modèles, d'occasions. Mais Socrate ne croit nullement en un pouvoir éducateur de la collectivité en matière de justice. Si les hommes peuvent s'accorder sur la langue qu'ils parlent, ils ne sont guère prêts à s'entendre sur la « justice ». Les conflits sociaux, les guerres entre nations le prouvent assez.

Arrivé à ce point, Alcibiade pourrait se rendre. Il pourrait dire à Socrate : « Enseigne-moi donc ce savoir qui rend juste, puisque tu parais le posséder et que j'en ai tant besoin ! » Il choisit une autre option : il est prêt à faire son deuil du problème de la justice. Un homme politique n'aurait pas à se poser cette question, mais celle de l'utilité, de l'avantage pour la cité de telle ou telle mesure. En politique, il peut être désastreux de vouloir à tout prix la justice, comme il peut être très avantageux d'y commettre des injustices. Mais pour Socrate, il n'y a là aucune échappatoire possible. Les mêmes difficultés demeurent : Qui lui a enseigné ce qui est avantageux pour une cité ? L'aurait-il trouvé lui-même ?

Socrate pousse ensuite Alcibiade à reconnaître que la justice est toujours une belle chose. Dans ce cas, elle ne peut être qu'une bonne chose. Il n'est donc pas possible de soutenir qu'une action juste peut avoir de mauvais effets, pas plus qu'une action injuste de bons effets. Tout cela, note-t-il, n'est pas affirmé par lui, Socrate, mais par Alcibiade lui-même ; l'affirmation, en effet, est produite par celui qui répond aux questions, non par celui qui les pose. Sur le rapport entre la justice et l'avantageux, le jeune homme a donc produit deux affirmations contradictoires. On le voit alors troublé : « Par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis [...]. Quand tu m'interroges, tantôt je

crois dire une chose, tantôt une autre. » Ces fluctuations tiennent à ce qu'il se prononce et veut agir, certes sans savoir, mais en outre avec la certitude de savoir. S'il était conscient d'ignorer tout de ces questions, il ne chercherait pas à affirmer, il ne chercherait pas à prendre parti.

La nature de ce savoir qui rend juste nous intrigue. En outre, le moment semble venu de le révéler. La superbe d'Alcibiade a été mise à mal et il paraît disposé à recevoir un enseignement. Il tente toutefois une dernière fuite en évoquant son célèbre tuteur : Périclès. Lui au moins devait posséder le savoir qui rend juste et le don de bien gouverner ! Il a pu les communiquer à son fils adoptif. Sans laisser son interlocuteur développer l'argument, et sans se prononcer explicitement sur les dons de Périclès, Socrate note que les fils du grand homme sont des niais et qu'un autre fils adoptif, Clinias, se montre rebelle à tout enseignement. On peut donc douter que Périclès sache quoi que ce soit de ce qui rend juste et bon politique. Celui qui sait est toujours capable de transmettre.

Le moment décisif paraît bien arrivé puisque Socrate demande : « Veux-tu en rester comme maintenant ou bien prendre quelque soin ? » Mais Alcibiade cherche toujours à se défilier. Il tire une conclusion inattendue de l'incompétence de la plupart de ses collègues politiques : puisqu'ils sont incompetents, pourquoi devrait-il, lui, se mettre en peine d'apprendre ? Pourquoi devrait-il se faire du souci ? Ne peut-il pas compter sur sa supériorité naturelle ? En se prévalant de sa race supérieure, il s'est replié sur le seul argument qu'il n' imagine personne lui contester.

Il est remarquable qu'Alcibiade, qui progresse pourtant en

lucidité sur son incompetence politique, n'en recule pas moins devant le remède que lui propose Socrate. C'est d'autant plus troublant qu'on lui a promis monts et merveilles. Mais ce recul pourrait être sa façon à lui de réagir devant l'émerveillement qui guette (si on peut le dire ainsi). Il figure un côté de l'attitude du jeune Platon lui-même devant Socrate : le côté qui recule.

Il y a de la noblesse de naissance

Socrate ne conteste pas le droit d'Alcibiade de prétendre à une supériorité naturelle. Mais il semble lui suggérer qu'il existe des patrons, des modèles d'une telle supériorité. Voici une idée intéressante : il y a de la bonne nature, de l'excellence humaine à l'état natif : des « races nobles », des hommes « bien nés ». C'est à cette excellence humaine qu'Alcibiade doit se mesurer. Nous venons de trouver quelque chose. Arrêtons-nous pour examiner la pièce. Que dit-elle ? Elle dit qu'il y a de la noblesse humaine naturelle, de l'excellence à l'état natif. Une pièce à trouver dans une philosophie est souvent un « il y a », un « il existe ». Notons aussi que l'idée de naissance vient d'apparaître. Elle ne brille pas d'emblée. Mais elle est là. Nous autres les humains, nous sommes nés.

Toutefois Socrate ne définit pas l'excellence humaine par la bonne naissance seule. Il faut aussi être « bien élevé ». Sans éducation, sans un certain travail, sans savoir-faire, la bonne naissance est sans effet. Cela, nous aurions pu le trouver tout seuls. Ce n'est pas le cas pour l'affirmation autrement plus forte qu'il existe de l'excellence humaine et qu'il en existe à l'état natif. Nous devons être très attentifs si nous voulons la voir surgir du texte. Socrate commence

par mettre sous les yeux d'Alcibiade des exemplaires d'humanité qui paraissent mériter bien plus que lui le titre d'hommes bien nés. Il cite les rois de Lacédémone et les rois de Perse. Tout le monde sait que les premiers descendent d'Héraclès, les seconds d'Achéménès, et les uns et les autres de Persée, lequel était bel et bien fils de Zeus. Alcibiade proteste que sa famille à lui descend d'un certain Eurysakès, lui-même descendant de Zeus. Socrate rétorque que la sienne remonte à Dédale, descendant d'Héphaïstos, à son tour fils de Zeus. Tout le monde est fils de Zeus !

Après cette plaisanterie, tout le passage ne parle plus que de l'illustre naissance des rois de Lacédémone et de Perse. Socrate veut qu'Alcibiade compare en toute objectivité la soi-disant bonne engeance dont il se réclame et celle de ces souverains. Ils sont tous rois issus de rois. La pureté du sang est farouchement préservée à chaque génération. La naissance des princes est célébrée en Perse par des fêtes et des sacrifices, leurs anniversaires font l'objet de festivités. Il est impossible de minimiser le caractère illustre de ces naissances royales. Elles sont illustres à un double titre : d'une part, elles sont le fruit d'une lignée couverte de gloire, d'autre part elles constituent des événements éclatants qui ne passent inaperçus de personne. Or cela ne semble guère le cas des naissances d'Alcibiade et de Socrate : « Notre naissance à nous [...], c'est à peine si les voisins s'aperçoivent de quelque chose. »

L'idée qui se montre ici discrètement est celle de la naissance obscure. Qui n'est de naissance obscure ? Cette discrète pensée de Socrate fait signe à tous, elle est une petite pièce qui brille à sa façon. Brillance étrange, car

aucune affirmation heureuse ne semble s'en détacher. C'est même exactement le contraire : notre naissance n'a rien de grand. Mettons cette pièce de côté ; elle s'emboîtera peut-être à quelque autre et nous aidera à comprendre son vague attrait.

Alcibiade n'a aucune chance non plus d'égaler ces grands rois – qui doivent pourtant être ses vrais rivaux – dans les autres domaines que celui de la naissance. Socrate détaille l'éducation que les Perses donnent aux enfants royaux, confiés aux plus grands sages de la nation. Et que dire de l'éducation des Lacédémoniens ! « Si à nouveau tu voulais regarder la tempérance, le sens de l'ordre, l'aménité, l'humeur facile, la fierté, la discipline, le courage, la force d'âme, l'amour du travail, de la victoire et de l'honneur des Lacédémoniens, tu penserais être un enfant en comparaison. » Quant à la richesse, ces gens regorgent d'or, d'argent, de terres et d'esclaves. Et les vingt-quatre hectares que possède Alcibiade sont ridicules à côté d'une seule des propriétés d'Amestris, la femme de Xerxès.

Pourtant, ce sont eux les vrais rivaux et non les concurrents que l'on pourrait trouver à Athènes. Que faut-il à Alcibiade ? Suivre le précepte de Delphes : « Se connaître soi-même. » Il lui faut, aussi, quelque chose que résume le mot « soin ». En ce qui concerne ce soin, on ne peut guère, pour l'instant, en apprécier la nature. Pour ce qui touche au précepte de se connaître soi-même, on entrevoit une valeur possible : il pourrait être bon de connaître ses vraies compétences afin de ne pas se lancer, par exemple, dans des entreprises hors de portée. Ce sens paraît vaguement appartenir au contexte. Mais réflexion faite, non, cela ne peut être le sens de ce

« connais-toi toi-même ». On ne parle pas ici de quelque désenchantement sur soi, puisqu'il est question de s'égaliser aux grands de ce monde, voire de les dépasser. Et de toute façon, il y a là un sens triste, qui n'aurait rien d'une trouvaille. Car il se confirme que le secours proposé à Alcibiade est bien de nature merveilleuse : c'est par une puissance divine que Socrate se sent autorisé à révéler un secret.

Le secret est ce que l'on est

Cette révélation devra encore attendre. Tous deux se mettent à examiner la nature de l'excellence qui permet de bien conseiller et de bien diriger les hommes. Cette excellence permet aussi, et d'abord, de se gouverner soi-même. La recherche devient sinueuse et ardue, mettant à rude épreuve les nerfs d'Alcibiade qui finit, de guerre lasse, par demander : « Que faut-il faire ? » Socrate paraît consentir à expliquer pour de bon ce que signifie « prendre soin de soi-même ». Pourtant le dialogue prend de nouveau la tangente. On établit que prendre soin de soi-même, ce n'est pas prendre soin de ses mains, de ses pieds etc. Et toutefois, il ne peut s'agir que d'un savoir, ou d'un savoir-faire, analogue à celui des soigneurs de mains et de pieds. D'autant plus que ces hommes de l'art ne sont efficaces que par la bonne connaissance de leur objet. Le ciseleur de bagues ne saura magnifiquement orner une main qu'en sachant à fond, si l'on peut dire, ce que sont une main et une bague.

Ainsi se dégage, laborieusement, l'idée suivante : on ne peut découvrir l'art de prendre soin de soi-même sans connaissance de soi, c'est-à-dire sans savoir ce qu'est

« soi-même ». Une nouvelle recherche, tout aussi laborieuse, aboutit à un résultat : on accorde que le « soi-même », autrement dit ce qui définit l'« homme », est l'« âme ». L'enquête aboutit donc à un nouveau programme : pour se connaître soi-même, il faudrait savoir ce qu'est l'« âme ». Mais cette enquête tourne court, Socrate préférant s'appesantir sur autre chose. Il explique au jeune homme la nature de l'amour qu'il éprouve pour lui. Alcibiade n'étant personne d'autre que son âme, c'est de cette âme que Socrate est amoureux. Or l'aimé, pour espérer l'être toujours, doit se préserver des corruptions qui guettent dans le monde politique. Il doit s'entraîner à affronter tous les dangers qu'il y trouvera. Tout cela est vague à souhait. Alcibiade concède tout, mais demande : « De quelle manière pourrions-nous prendre soin de nous-mêmes ? » La réponse de Socrate suggère que l'on tourne véritablement en rond : « C'est de l'âme qu'il faut prendre soin et c'est sur elle qu'il faut diriger nos regards. »

N'oublions pas que nous lisons un texte inaugural de la philosophie. L'Alcibiade est un creuset. Il est travaillé par des forces qui deviendront constitutives de la philosophie. Pour l'instant, ces forces œuvrent péniblement, laborieusement. Mais cela permet de mieux les surprendre, de les saisir sur le vif. Que se passe-t-il en effet ? Certes, on tourne en rond et on use d'atermoiements. Cependant, depuis que s'est glissé le précepte delphique « Connais-toi toi-même », et peut-être même depuis le tout début du dialogue, on orbite autour d'un centre. Ce centre est ce que l'on est. C'est d'abord du questionnement : « Qu'est-on ? Que suis-je ? » Et le grand enjeu est de ne pas enjamber cette évidence : on existe.

Nous devons voir ici le scénario minimal de toute philosophie. Socrate aborde Alcibiade et lui offre de lui enseigner le principe d'une toute nouvelle science. Elle n'est pas encore très connue, elle vient juste de s'inventer. Elle consiste à façonner sa conduite de la meilleure manière, se rendant merveilleusement utile aux autres en même temps qu'à soi-même. Le principe est de se connaître. On ne se connaît donc pas d'emblée. Mais alors, qu'est-ce qu'on est ? Qui est-on ? Le plus remarquable, c'est que Socrate ne le dit pas, alors qu'il ne cesse d'insister sur le lien essentiel entre connaissance de soi et acquisition de l'excellence. Nous n'avons d'autre indication que celle-ci : nous sommes âme. Une pièce brille singulièrement : « L'âme est l'homme. »

Socrate se tait sur la nature de cette âme et de son excellence. Il préfère insister sur la manière de les connaître. Quand on regarde l'œil de quelqu'un, on se voit reflété par sa pupille. On se voit ainsi figuré dans la partie qui peut être estimée la plus précieuse, la plus à même de connaître, la plus réfléchissante pourrait-on dire. Cette intéressante image permet de comprendre l'importance du face à face : dans l'œil d'autrui, on se voit exister. Nous sommes là, présents dans le regard de l'autre. Si l'on médite cette petite allégorie et qu'on l'applique à la situation, on découvre ce que veut dire Socrate : « Regarde-moi si tu veux te voir exister, si tu veux voir ta présence au monde. » Bien entendu, ce n'est pas l'œil de son interlocuteur qu'Alcibiade doit fixer. L'œil symbolise ici quelque chose. Socrate d'ailleurs le dit : il symbolise la partie la plus élevée, la plus pensante, autrement dit la plus « divine » de l'âme. Socrate dit donc : « Regarde-moi dans ma partie la plus divine, tu te verras naître à toi-même et tu verras ainsi ce que tu es. » Il reste

évidemment à dire l'essentiel : ce qu'Alcibiade se découvrira être dans ce regard si particulier de Socrate. C'est là le plus important, puisque l'acquisition de l'excellence naît de cette nouvelle connaissance de soi. Mais cela n'est pas dit.

Il ressort toutefois une idée importante : pour comprendre ce que l'on est, il faut se voir reflété par une certaine pensée. Si l'on détache bien cette idée, si on la médite pour elle-même, on obtient ceci : « Il y a une certaine pensée qui nous dévoile notre vraie nature ; elle nous donne à voir notre excellence, elle nous en convainc irrésistiblement ; dès lors, elle nous procure la volonté et l'énergie de bien agir ; on connaîtra ce qui est bon et ce qui est mauvais. » La conséquence est de taille : la distinction du bien et du mal naît d'une certaine pensée logée au meilleur de nous-mêmes et qui paraît être la meilleure entre toutes nos pensées. Elle est, pour tout dire, « divine ». Il convient donc de s'en approprier : « Il faut d'abord, dit Socrate, que tu t'appropries toi-même l'excellence. » On peut estimer que le dialogue s'achève sur cette dernière révélation.

Bilan des trouvailles

Faire le bilan d'une prospection philosophique consiste à rassembler toutes les pièces découvertes, sans négliger aucune. On les prend une par une. On cherche comment elles pourraient s'emboîter. Ici, l'une des pièces trouvées dit qu'il y a des natures excellentes. Finalement, c'est la première révélation que Socrate fait à Alcibiade. Ce dernier pense n'avoir rien appris par là, car il s'estime déjà de race supérieure. Il ne voit pas la petite merveille qui se

loge dans « il y a ». Il reste à comprendre comment cette pièce s'emboîte dans le grand morceau central concernant les rois d'illustre naissance, magnifiquement éduqués et fabuleusement riches. Seraient-ce eux les natures excellentes ? Cela n'est guère probable. Il est clair qu'Alcibiade peut espérer, avec le secret qui lui sera communiqué, les dépasser tous. Où est donc l'articulation ? On a beau chercher, on ne voit qu'une possibilité : l'idée de naissance. Le jeune homme est de naissance obscure – même s'il s'en défend en sortant sa généalogie qui remonte à Zeus –, alors que ces grands monarques sont indiscutablement d'illustre engeance. Leur venue au monde a une portée considérable, elle est éclatante, elle donne lieu à de grandes fêtes. Comment Alcibiade pourrait-il découvrir, qu'il est lui aussi de grande naissance, mais cette fois en un sens incomparable ? Il y a bien une possibilité. C'est que la naissance en elle-même soit un fait éclatant. C'est de naître, d'être venu au monde, donc d'exister, que vient la grandeur.

L'intérêt de cette interprétation est de nous fournir tout de suite un contenu pour la connaissance de soi-même. « Connais-toi toi-même » veut dire : « Prends conscience de ce qu'est exister. Réalise la merveille. » L'idée de naissance est ainsi impliquée à double titre dans la connaissance de soi : d'une part, il s'agit de prendre conscience de l'événement fabuleux d'être né, d'autre part il s'agit de naître à soi-même grâce à cette prise de conscience.

On comprend que l'on est sur la bonne voie, car d'autres pièces s'emboîtent aussitôt. Quand Socrate signale que l'on se connaît dans l'œil d'un autre, il veut dire que l'on prend conscience d'exister grâce au face à face avec

autrui. Bien entendu, cette conscience a un sens particulier : on découvre à quel point l'existence est un fait troublant et intéressant. On peut alors découvrir que toute existence d'homme a ces caractères. Il n'est pas difficile maintenant de relier cette pièce à l'excellence humaine. L'emboîtement donne la pensée suivante : « Notre venue au monde est un fait éclatant. Elle nous donne la volonté et l'énergie de vivre de façon éclatante. »

Dans la pensée d'ensemble que nous venons de tracer à grands traits, il reste toutefois une lacune. Qui est-on ? Qu'est-on ? Quel est ce « soi » que découvre la connaissance de soi ? Pour trouver la pensée manquante, balayons une dernière fois du regard l'ensemble du dialogue. Que voyons-nous se détacher que nous n'avons pas encore intégré ? Le « démon », en effet (ainsi que les nombreuses références au « divin » dans toute la fin du dialogue). Il faut reconnaître que ce « démon » est le seul être qui se présente comme réponse à la question « Qui ? ». Mettons donc cette pièce à sa place, et nous trouvons la pensée suivante : « Nous sommes démon lorsque nous prenons conscience d'exister et décidons de nous rendre dignes de l'existence. » Que nous soyons d'essence démoniaque ou démonique, à la condition toutefois de toucher à une certaine pensée, voilà qui explique, pour finir, ce climat de fantastique que nous avons décelé dès les premières lignes du dialogue.

1 Alcibiade, trad. par Chantai Marboëuf et Jean-François Pradeau, GF Flammarion.

Troisième prospection

Le Phèdre

Une zone aurifère

Socrate croise Phèdre qui se rend hors des murs de la ville pour une promenade de santé¹. L'homme vient d'écouter Lysias, un fameux orateur, et paraît surexcité. Socrate, qui compare cet état à une « transe corybantique », éprouve de la curiosité. Il aimerait en savoir plus sur le discours tenu par Lysias. Phèdre fait semblant de se faire prier puis s'apprête à le déclamer. Socrate lui fait alors remarquer qu'il tient ce discours dans sa main, sous son manteau. Pourquoi n'en ferait-il pas plutôt la lecture ? Phèdre acquiesce.

Ils se mettent en marche avec l'idée de débusquer un endroit agréable pour cette lecture. Ils quittent la route et suivent la rivière Ilissos, y trempant leurs pieds. C'est bien agréable en pleine saison chaude et en plein midi. Ils repèrent un haut platane et s'y dirigent. Socrate marche en silence. Le paysage plonge Phèdre dans des rêveries mythologiques. Il croit savoir qu'ils ne sont pas très loin d'un lieu où Borée enleva une nymphe du nom d'Orithye. Cette rêverie fait venir à son esprit des images de jeunes filles barbotant dans la rivière. Il demande à son compagnon ce qu'il pense de ces fables mythologiques. Ont-elles quelque degré de véracité ?

Socrate se montre peu intéressé par la question. Seul point à noter : cette dernière l'amène à évoquer toute une série de créatures monstrueuses : Hippocentaures, Chimères, Gorgone, Pégase... Aurait-il le temps de s'occuper à démêler le véridique du fabuleux en ce qui concerne chacun de ces êtres mythiques ? Non évidemment, car il n'arrive même pas à obéir au précepte

de Delphes qui prescrit de se connaître soi-même. « Ce n'est pas ces créatures que je veux scruter, dit-il, mais moi-même. » On réalise alors que sa pensée est restée bloquée sur les créatures qu'il vient d'évoquer. Il ajoute en effet : « Se peut-il que je sois une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon ? Suis-je un animal plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine et qui n'est pas enfumé d'orgueil ? »

Nous venons à peine de démarrer la prospection et nous voici avec une belle pièce. Un terrain où l'on ramasse de telles choses promet d'être passionnant à fouiller. Arrêtons-nous pour analyser l'objet. En quelques lignes brèves, nous venons d'apprendre beaucoup de choses sur Socrate : il s'étudie lui-même, il est soucieux de déterminer quel étrange phénomène il est, il se considère d'une étrangeté qui n'a rien à envier à celle des monstres des fables, il paraît d'ailleurs prêt à se qualifier de monstre lui-même, il est préoccupé par un éventuel orgueil (de type monstrueux), mais il n'exclut pas d'être un « animal plus paisible », il envisage d'avoir une « destinée divine »... Une trouvaille dans un texte philosophique aura quelquefois cette figure : elle se présentera à l'improviste et offrira un très riche contenu, difficile à démêler.

Mettons de côté cette belle pièce et reprenons la prospection. Socrate interrompt brusquement sa rêverie. Car les voici au pied de l'arbre. Le lieu est magnifique. Socrate tombe immédiatement sous le charme. Il s'écrie : « Par Héra, le bel endroit pour y faire halte ! » Le platane est vaste et son ombre généreuse. Une source coule à sa base. Elle est consacrée à des Nymphes et à Archélaos, comme l'attestent figurines et statuettes déposées tout autour. Un gattilier en pleine floraison embaume le lieu. Un

vent léger fait frémir les arbres. Les cigales font entendre leur chant. L'herbe est exquise ; elle conduit en pente douce jusqu'à la rivière.

Notons un effet très singulier du passage. Nous passons brusquement de l'évocation d'une pensée en tout point déconcertante à la description d'un lieu en tout point charmant. N'avons-nous pas là, à nouveau, une trouvaille ? Ne sommes-nous pas tombés sur un lieu délicieux de la campagne athénienne, de la même façon que nous venons tout juste de tomber sur une pensée déroutante ? Il y a d'ailleurs une vague analogie entre les deux choses. Socrate décrit brièvement le lieu, donnant à sentir que le charme qui s'en dégage est inépuisable : la nature, le divin, l'humain, les sensations se mêlent inextricablement en un effet d'ensemble dont on perçoit la beauté au premier regard. Mais saurait-on dire ce qui précisément est déterminant dans cette beauté ? Non. Pas plus que nous ne saurions dire ce qui précisément était déroutant dans la pensée précédente.

Le charme du lieu va servir de fond au dialogue. Les propos auront là leur musique de fond. Phèdre s'étonne du ravissement montré par Socrate, qui a l'air de découvrir le lieu pour la première fois, comme un « étranger qu'on guide ». Il est vrai que l'homme ne quitte pas facilement les murs d'Athènes : c'est un indémodable citadin. Socrate le reconnaît, indiquant : « C'est que j'aime à apprendre ; or la campagne et les arbres ne souhaitent rien m'apprendre, tandis que les hommes de la ville le font, eux. » C'est le papyrus que Phèdre détient qui l'aurait, prétend-il, attiré dans ce lieu comme une drogue. À présent, il se dispose à écouter la lecture. Il s'allonge dans l'herbe de tout son long. Ce détail a son importance : dans cette position, il

écouterà tous les sons (ceux de la nature et ceux de la lecture), recevra toutes les vibrations et sensations du lieu. Le charme du site opérera sur lui comme une musique que l'on n'écoute que d'une oreille.

Une ivresse qui monte

Phèdre entame sa lecture. Le rhéteur développe longuement une thèse unique. Elle concerne l'amour passion et, en l'occurrence, l'amour homosexuel. Lysias soutient qu'un jeune homme doit céder à ceux qui ne l'aiment pas plutôt qu'à ceux qui brûlent d'amour pour lui. Plus généralement, ce sont les premiers qui sont fréquentables, les autres sont à fuir comme la peste. Le morceau servi est frappant par son caractère ennuyeux et indigeste. Ce caractère tient d'abord à ce qu'on n'y trouve rien d'autre que de l'argumentation. Il donne ce sentiment que peuvent procurer les livres philosophiques ennuyeux : on perçoit assez nettement le propos, en général vaguement inattendu. Ici, par exemple, on s'attendrait à ce que l'on célèbre ceux qui brûlent d'amour et non les tempéraments désespérément froids. Mais le paradoxe est défendu par une argumentation tatillonne, « rigoureuse », énumérative qui ne laisse jamais respirer. À la fin, ce n'est plus une thèse paradoxale, c'est une thèse tout à fait sensée.

Ce côté sensé est finalement ce qui nous accable le plus. Aimons-nous tellement que ça les propos sages, raisonnables ? Non, pour diverses raisons, dont l'une est leur caractère toujours moralisateur. Une idée qui cherche à s'imposer, une idée qui jouit d'une faveur molle, mais persuasive, une telle idée est normative : elle nous impose

un bon goût, une bonne conduite. En outre, des propos sensés ne surprendront jamais. N'y attendez pas des trouvailles ! Nous n'aimons que les trouvailles : les idées paradoxales, choquantes, surprenantes qui ne sont peut-être pas défendables au sens du bon sens, mais le sont infiniment plus sous quelque autre point de vue.

Phèdre, bizarrement charmé, se tourne vers son auditeur et lui demande son avis. Ce discours n'est-il pas merveilleusement beau ? « Il est même divin, mon ami, répond Socrate. J'en suis abasourdi. » La réplique est comique. Mais elle ne relève pas de la seule ironie. Ce qui paraît à Socrate littéralement divin est l'effet produit sur son ami par cette lecture. « Tu semblais illuminé par ce discours. » Il ajoute : « Je t'ai suivi et [...] j'ai partagé ta transe bachique, tête divine. » C'est la deuxième allusion à l'état d'exaltation de Phèdre, comparable cette fois à la transe, à l'ivresse des bacchants du cortège de Dionysos.

On réalise que quelque chose est entré en scène dès le moment où Socrate a rencontré Phèdre. On a deux personnages, ainsi qu'un écrit sur papyrus et un lieu envoûtant. Il ne faudrait pas maintenant négliger cette ivresse. Analysons-la rapidement. Elle est d'abord celle de l'admirateur de Lysias. Il paraît boire les paroles du rhéteur et s'y enivrer. On croit savoir qu'il les a écoutées une première fois, qu'il a demandé à Lysias de les répéter, qu'il a fini par les écrire, puis qu'il les a lues et relues à satiété. On note que Socrate, en écoutant la lecture et en regardant le liseur, est gagné par cette ivresse. Il a déjà avoué, par ailleurs, que le discours du rhéteur l'avait attiré comme une drogue. C'est donc le désir de partager une ivresse qui l'a conduit jusqu'à ce lieu.

Nous tombons là sur un objet déconcertant : un écrit qui enivre. Un tel objet retient l'attention d'un lecteur qui prospecte. Un écrit à boire, un verre de Champagne dans le texte, c'est assez tentant. Toutefois, que trouvons-nous ? Nous trouvons l'ivresse, mais nul flacon. Si l'on a le courage, on relira le discours de Lysias en redoublant d'attention, comme un chercheur d'or repasse au crible des sables déjà tamisés. Rien. Rien qui monte à la tête. Cet état dionysiaque est là, pourtant. Il est là comme un état isolé de ce qui le provoque. Ivresse libre, flottante.

Socrate finit par se montrer pour le moins réservé sur le discours de Lysias. Pourtant son état d'effervescence ne décroît pas. Il ressent une plénitude qui pourrait l'amener à prononcer, lui aussi, un discours sur la même question. Un tel discours ne pourrait venir de lui, précise-t-il, car il est conscient de son ignorance. Pour expliquer cette plénitude prête à déborder, il faut bien qu'il se soit, à son insu, « quelque part rempli à des sources étrangères, à la façon d'une cruche ».

Suit une scène de comédie. Socrate se fait prier pour prononcer le discours qu'il semble avoir en tête et qui pourrait rivaliser, sur le même sujet, avec celui de Lysias. Il allègue ses faibles dons et la supériorité du rhéteur dans ce genre d'exercice. Mais il paraît aussi bloqué par le sentiment que le sujet – il faut céder à ceux qui ne sont pas amoureux, fuir ceux qui le sont, parce que les premiers sont dans leur bon sens, les seconds dans un état de folie – a été entièrement épuisé par Lysias. Finalement, il se décide. Il parlera toutefois en se couvrant le visage d'un pan de son manteau. Ainsi, prétend-il, il ne croisera pas le regard de Phèdre et ne risquera pas de perdre contenance. On peut penser qu'il cherche aussi à

s'isoler de la musique du lieu, des mille sensations qui l'environnent. Un pareil écran sera, on s'en doute, assez inefficace.

Après avoir invoqué les Muses, il entreprend de raconter une sorte de fable. Un homme amoureux d'un adolescent imagine surnoisement de contrefaire l'indifférent. Au lieu de faire sa cour au jeune homme, il lui inflige une leçon de philosophie. Il l'amène à réfléchir sur la vraie nature de l'amour, distinguant en l'occurrence deux types de désirs : l'un est raisonnable et vise le meilleur, l'autre est déraisonnable. Ce dernier, Socrate a quelque peine à le nommer. C'est un désir très fort, qui est éveillé par la beauté du corps, qui recherche le plaisir et qui se nomme... Éros. A peine a-t-il prononcé ce nom, qu'il s'interrompt. Il est surpris par l'état d'excitation qui le gagne : « Je suis dans un état qui tient du divin. » Progressivement, il a pris le ton « dithyrambique ». Phèdre le confirme : son ami n'est pas dans son état habituel, un « flux » l'emporte. Socrate soupçonne une influence du lieu : « Ce lieu me paraît avoir quelque chose de divin. »

Il reprend toutefois sa fable. Il se met à comparer les deux types d'individu qui peuvent prétendre faire du bien au jeune homme. Le premier est l'amoureux. Socrate détaille longuement les méfaits de ce dernier. Il accablerait son bien-aimé, le rendant ignorant, l'encourageant à la paresse, le détachant de ses parents et de ses amis, le contraignant à donner du plaisir, le laissant tomber sans vergogne quand il ne ressent plus rien. Bref, voilà un individu qui n'a plus son bon sens et, de surcroît, nuisible et déplaisant. Il ne faut, bien entendu, rien lui accorder.

Socrate s'interrompt pour la seconde fois. Il devait se

mettre à détailler les bienfaits qu'on peut attendre de celui qui n'aime pas. Mais il renonce. Son état d'excitation a empiré. Il en est maintenant « au ton de l'épopée ». Il constate, éberlué, que les nymphes de l'endroit ont augmenté leur pression. Il se lève, quitte le lieu, s'apprête à traverser la rivière. Phèdre tente de le dissuader. Où va-t-il sous cette chaleur ? Qu'il attende l'après-midi. Socrate revient en effet, maugréant contre son compagnon qui le force à produire des discours. Mais s'il est de retour, précise-t-il, c'est qu'il vient de recevoir un signal divin, signal qui lui est habituel et qu'il a reconnu tout de suite. Il a entendu une voix lui interdire de s'en aller avant d'avoir expié une faute commise contre une divinité.

On aimerait bien entendu avoir un éclaircissement sur la nature de ce signe. Mais un bon prospecteur ne doit pas chercher à savoir tout de suite et se borner à observer. Que nous révèle-t-on sur ce signe ? C'est une voix, elle donne des ordres. Elle s'est détachée des mille bruits de l'endroit : bruissement du vent dans le feuillage, clapotis de la rivière et de la source, chant des cigales. Elle s'est superposée aux signaux qui se manifestaient depuis quelque temps : « Il y avait un je ne sais quoi qui me troublait, et depuis un bon moment. »

La cause de ces phénomènes est évidente : les discours qu'ils se sont mis à prononcer, un peu légèrement l'un comme l'autre, étaient stupides et « terribles ». Comment Éros, un dieu, pourrait-il être mauvais ! Si Socrate n'a pas perçu tout de suite la fausse note c'est, prétend-il, à cause de la drogue – le discours de Lysias – que Phèdre lui a fournie.

Quelque chose reste toujours retenu dans les mailles de

notre lecture. C'est la complexité, la diversité, le caractère déroutant de tout ce qu'éprouve Socrate. Nous avons d'abord un état second produit par une drogue qui est un discours. Les mots écrits ne sont pas le seul stupéfiant. Une ivresse est produite par la lecture à deux et par le bonheur d'échanger des impressions. Socrate a perçu une ivresse chez son ami et cherche par tous les moyens à la partager. Nous trouvons ensuite l'envoûtement exercé par le lieu, d'abord discret, comme une musique tout à la fois lointaine et proche. Il n'atteint pas seulement l'esprit : le corps lui-même se trouve plongé dans mille sensations agréables. Il prend progressivement un aspect inquiétant, à mesure que Socrate prononce son discours – comme s'il réveillait une protestation sourde du lieu. Nous rencontrons enfin ce fameux signal divin qui, à la différence des autres signaux, paraît venir d'une source intérieure. À cette étape de la recherche, il est inévitable de se demander : ivresse de quoi ? Envoûtement par quoi ? La beauté du lieu y est pour quelque chose. Mais des forces plus mystérieuses s'y mêlent : divinités vagues comme les Nymphes, figure divine plus précise comme Eros, quasi-divinité du « démon ». Il est clair qu'il faudrait saisir ce que signifie ici « divin ».

Qu'est-ce qu'une âme ?

Socrate sait qu'il faut prononcer un autre discours, meilleur que le précédent. En quel sens sera-t-il meilleur ? On peut s'attendre à ce qu'il développe des arguments plus en rapport avec le sujet : Éros. L'amoureux, possédé par un dieu, ne peut en aucun cas se comporter comme l'individu qui vient d'être décrit. On peut supposer que ce discours sera meilleur en un autre sens. Le contexte

suggère que la première intervention de Socrate, qui péchait par son triste contenu, péchait aussi par sa dissonance. Dans un contexte où sensations, vibrations, rumeurs envahissent la scène, la prestation à venir devrait consonner. Elle devrait apporter quelque bonne vibration, en phase avec l'endroit.

Le nouveau discours de Socrate commence par célébrer la folie. Plusieurs formes de folie sont distinguées qui procurent des biens qu'aucun bon sens ne permettrait d'obtenir : le délire de la Pythie de Delphes, et d'autres femmes inspirées, dont les prédictions ont mis beaucoup sur le droit chemin ; une certaine forme de folie inspiratrice de prières et de rites d'initiation et de purification ; la possession qui vient des Muses, qui plonge les poètes en des transes sans lesquelles ils ne produiraient rien de bon. Une dernière folie est l'amour lui-même. Il s'agit maintenant de montrer l'ampleur des biens que procure cette ultime forme de déraison. Mais Socrate croit alors nécessaire d'ouvrir une large parenthèse : il faudrait au préalable examiner la nature de l'« âme », les états qui peuvent l'affecter ainsi que ses actes propres. Suit une série de propos extrêmement denses où sont établis le statut de premier principe et la nature immortelle de toute « âme ».

On doit suivre tout ce passage avec attention. Même si l'on ne saisit pas pleinement l'argumentation, on ne doit pas moins la scruter. C'est la bonne réaction face à tous ces passages denses, techniques, obscurs qui surviennent fréquemment dans les textes philosophiques. Plutôt que de les lire comme une suite des propos qui les précèdent, il faut les observer comme des accidents dans le texte. Plutôt que de les décrypter patiemment, il faut

essayer de saisir en elle-même la perturbation qu'ils introduisent.

Ici, nous notons un premier fait : pour les trois premières formes de folie, les effets bienfaisants ont été effectivement, quoique brièvement, signalés. En ce qui concerne l'amour, le bienfait nous échappe au moment même où on allait, selon toute apparence, nous l'indiquer. Notons surtout ce fait : au moment où il est question de mettre sous les yeux un bien, un bienfait, un bonheur, le texte perd de sa précision, des parenthèses s'ouvrent, mille précautions sont prises soudainement et bizarrement. Ces effets dilatoires à l'approche de ce qui paraît comme le gain le plus précieux de la lecture sont caractéristiques de la philosophie de Platon. D'ailleurs toute philosophie digne de ce nom ouvre des parenthèses et se perd dans les atermoiements au moment de répondre à la question : « Qu'est-ce qui peut nous rendre suprêmement heureux ? » ou « Quelle est la plus haute forme de jouissance ? » Ce qui devrait décourager nos efforts de prospection est évidemment ce qui les ranime. Cela confirme qu'une philosophie est un terrain à fouiller, plus qu'une construction compliquée qu'il faudrait analyser pierre par pierre.

Un autre fait saute aux yeux : un intrus est dans le texte. Il s'agit, bien entendu, de cette « âme » qualifiée dès les premiers mots d'« immortelle ». Jusqu'à présent, il était question de bons ou de mauvais discours, d'ivresses mêlées, d'êtres qui aiment et d'êtres qui n'aiment pas. L'arrivée de l'« âme immortelle » est pour le moins perturbante. On ne sait qu'en penser, on ne sait comment la prendre. Les propos qui accompagnent cette entrée en force sont d'ailleurs d'une extraordinaire densité, à la limite

de l'obscurité. Nous saisissons que l'âme serait un principe perpétuellement actif, « qui ne cesse jamais d'être mû » et qui est la source de tous les mouvements. Notons que Socrate avoue lui-même que l'objet a quelque chose d'embarrassant : « Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long. »

Il se contentera donc d'une image. Il expliquera à quoi l'âme ressemble. Or, nous allons voir avec étonnement se développer une image d'une très grande complexité. L'âme est décrite comme un attelage ailé composé d'un cocher et de deux chevaux, dont l'un de belle race et l'autre de la pire engeance. Cela fait que « c'est quelque chose de difficile et d'ingrat d'être un cocher ». Il est précisé que cet ensemble a charge d'animer ce qui est inanimé. Cette remarque bizarre reçoit un rapide éclaircissement. On passe en effet à un tableau décrivant les voyages qu'effectue l'âme « à travers la totalité du ciel ». Quand elle est « parfaite » et bien pourvue de ses ailes, elle s'élève jusqu'au plus haut du ciel et, de là, anime et régente la totalité du monde. Mais il peut lui arriver de perdre ses ailes. Dans ce cas elle chute, arrive à s'agripper à un corps. C'est désormais ce dernier qu'elle se mettra à animer et à diriger. Cet ensemble, constitué d'une âme immortelle et du corps qu'elle rencontre au hasard de sa chute vertigineuse, est ce que l'on appelle un être vivant mortel. Quelques éclaircissements sont fournis sur l'aile des âmes. Cet appendice leur permet de s'élever vers les « hauteurs où la race des dieux a établi sa demeure ». On croit voir ici, assez nettement, le sens derrière l'allégorie. L'âme, dont la nature nous échappe toujours, est en tout cas quelque chose qui s'élève et nous élève. Elle serait la puissance intérieure qui permet de se hausser au-dessus des besoins purement corporels et des

bassesses morales. Elle fait monter vers ce qui est « beau, sage, bon ».

Ce passage – que nous avons présenté simplifié – est remarquable par sa complexité et, tout autant, par sa cohérence et sa densité. Comment un lecteur prospecteur doit-il l'examiner ? Il doit y voir une formation particulière, produite par une très grande proximité avec une pensée source. Une telle pensée est toujours riche d'une matière inépuisable. Elle se présente sous une forme très concentrée, ce qui en fait une véritable concrétion pensante. Une pensée source, si elle pouvait être entièrement mise à nu, serait nommée : Hand of faith de la philosophie, du nom de la plus grosse pépite d'or du monde (plus de vingt-sept kilos), exposée au casino Golden Nugget de Las Vegas. Ne nous enflammons pas trop vite. Dans aucun texte philosophique, nous ne ferons une pareille trouvaille. Mais, à force de tamiser les œuvres et d'assembler les petits fragments d'or, nous pourrions distinguer assez nettement la forme générale d'une telle pièce.

Le festin

Après ces considérations sur l'âme, un tableau des plus hautes zones du ciel s'offre à notre vue. On y voit Zeus conduire son attelage ailé suivi de onze dieux conducteurs qui mènent leur propre char. Derrière les douze auriges divins se presse une foule de dieux, de démons et d'âmes humaines. Le but de ces cohues célestes est d'arriver à voir ce qu'il y a de l'autre côté de la sphère la plus élevée du ciel. Les âmes des dieux y parviennent facilement. Elles traversent l'enveloppe la plus extérieure et peuvent

regarder le dehors du monde tout à leur aise.

Prenons toutes ces précisions comme des éléments qui arrivent dans le texte sous nos yeux. Nous lui serons d'ailleurs entièrement fidèles, puisqu'il n'expose ici rien d'autre que des visions. Mais gardons aussi une perception d'ensemble. Tout ce tableau vient à la place d'une définition ou d'une révélation directe de la nature de l'âme. Il contient donc de manière imagée ce qu'un discours direct contiendrait de manière explicite. Ne l'oublions pas, afin de rester attentifs à la moindre trouvaille : c'est « l'âme » que nous avons sous les yeux, c'est sa nature, ses possibilités, ses pouvoirs. N'oublions pas non plus l'objectif proche de tout ce passage : il s'agit de comprendre le type de bienfaits que procure l'amour et, par là, celui qui aime. Retenons, enfin, l'objectif plus éloigné qui pourrait bien être le premier et le plus important : produire un discours qui soit en résonance avec le lieu où l'on se trouve. Il faut replacer toutes ces visions dans la bouche d'un Socrate allongé dans l'herbe, à l'ombre fraîche d'un platane.

Les dieux et leurs cohortes de suiveurs ne montent pas au sommet du ciel pour y « contempler » les réalités extérieures. Certes, on peut imaginer qu'il s'agit bien de quelque chose comme cela. D'autant plus que le spectacle en vaut la peine : « Ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne en son honneur, et aucun ne chantera en son honneur un hymne qui en soit digne. » Mais Socrate parle en fait de « festin » et de « banquet ». Il y a donc là-haut quelque très bonne nourriture.

Socrate change alors brusquement de ton. Il annonce qu'il

va maintenant « dire la vérité ». Il va tout bonnement nous révéler ce qu'il y a en dehors du ciel et que les âmes veulent voir et goûter avec un tel empressement. Nous retenons notre souffle. C'est... « l'être ». Il est « sans couleur, sans figure, intangible ». L'aurige céleste, qui symbolise l'intellect – la faculté de l'âme de connaître la vérité –, s'en repaît avec délectation. Une inquiétude nous gagne toutefois. Le passage contient un cercle. On nous annonce une vérité. Or, celle-ci se résume à annoncer qu'il y a en nous une faculté de vérité : l'intellect.

C'est un curieux procédé. La vérité n'est pas montrée directement, mais sous forme d'une faculté voyant la vérité. Imaginons un chercheur d'or qui croise dans sa zone un fortuné concurrent. Ce dernier lui confirme à quel point l'endroit est riche. Pour l'en convaincre, il exhibe un sac visiblement rempli à craquer de pépites d'or. Mais il n'ouvre pas le sac. Bien entendu, il n'offre pas la moindre parcelle de ce qu'il a trouvé en abondance. Pourtant, il semble bien que Socrate entrouvre le sac à pépites. Que penser de cet « être » sans couleur, sans saveur qu'on trouverait là-haut ? La description en est embarrassante. C'est inaccessible, puisqu'il faut sortir du monde pour y accéder et, en outre, ça n'a pas d'aspect visible et ça ne peut se toucher. On demande, impatienté : « Mais de quoi c'est fait ? Quelle est cette matière ? »

La question est d'autant plus légitime que l'aspect de matière merveilleuse va être mis au premier plan. Socrate décrit le voyage de l'âme d'un dieu comme un perpétuel banquet. Dans son contact avec la vérité, elle trouve « sa nourriture et son délice ». Le cocher, une fois revenu de son périple, verse du nectar et de l'ambrosie dans la mangeoire de ses chevaux. Sa part à lui est autrement

plus délicieuse ! Quelques précisions apparaissent sur la nature de cet « être » suprêmement savoureux – pourtant sans couleur et impossible à toucher. Elles sont importantes, car elles concernent ce qu'il y a à voir et à manger dans cet « être ». Au cours de son voyage, l'âme du dieu aurait tout le temps de contempler « la justice en soi », la « sagesse », la « science ». Il est clair qu'il ne s'agit pas des choses que nous entendons par ces noms : il est précisé qu'elles ne relèvent pas du changement et du devenir incessants qui caractérisent notre monde. Nous sommes frappés par l'aspect purement verbal de ces précisions. En quelque sorte, il nous faut croire sur parole. Mais surtout, nous ne voyons pas comment justice, sagesse, science pourraient être des choses à voir ou à goûter.

Le sort des âmes immortelles a été décrit. On passe aux âmes mortelles. Pour elles, tout ne se passe pas aussi bien. Leurs cortèges s'agglutinent sous le ciel, des bousculades indescriptibles se produisent. Les âmes se piétinent, se repoussent pour voir à leur tour. Elles sont nombreuses, doivent regarder par-dessus celles qui les précèdent et par-dessus, surtout, les majestueuses épaules des dieux. Leurs attelages sont difficiles à conduire. Un des chevaux obéit au cocher, mais l'autre fait constamment à sa guise. Certaines arrivent à passer brièvement la tête et à entrevoir certaines choses. D'autres sont tellement malmenées qu'elles perdent leurs ailes et chutent. Cette curieuse scène évoque une distribution de nourriture à des affamés ou une tournée gratuite d'alcool à des ivrognes. La conclusion du passage est magnifique et teintée de mélancolie : « Pourquoi faire un si grand effort pour voir où est la 'plaine de la vérité' ? Parce que la nourriture qui convient à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme

se tire de la prairie qui s'y trouve, et que l'aile, à quoi l'âme doit sa légèreté, y prend ce qui la nourrit. »

Ce qui brille, et rend finalement sublime cette scène cruellement comique, est la vision fugitive de la prairie. Nous savons que cette prairie est le séjour des morts. C'est la plus heureuse image que l'on puisse se faire de la plus malheureuse des idées : mourir. Après les agitations de la vie, la mort est un repos. L'image évoque une jouissance d'une extraordinaire puissance et qualité. Nous rêvons d'une jouissance qui connaisse enfin le calme. Bien entendu, nous la rêvons pour ici-bas. La gorge se serre à l'évoquer dans l'au-delà, parce que nous en avons énormément besoin ici-bas. Socrate semble en tout cas avoir dans l'esprit cet alliage : d'une jouissance reposante et d'une mystérieuse matière délectable.

Les bonnes vibrations

Mais restons sur cette prairie. L'étendue herbeuse est un lieu de sensations. C'est une plaine ouverte, sans clôtures, un lieu pour le passage continu des vents. Un lieu de frémissements, de perpétuelles bonnes vibrations. Serait-ce le premier signe explicite d'une résonance avec le lieu ? Socrate parle au milieu de bonnes vibrations : le frémissement du vent et le bruit de la source, le chant des cigales, les touches de couleur et les parfums, l'amitié et les cultes aux divinités de la nature. Chacune a sa note et chacune est d'une grande qualité. L'ensemble est d'une riche diversité et toutefois d'une grande cohérence : c'est un lieu.

Après leur épisode de contemplation pour le moins

accidenté, les âmes s'incarnent à nouveau. Elles le font selon une hiérarchie qui reflète l'intensité de leur vision. Celles qui ont eu la vision la plus nette s'incarnent dans une vie de philosophe. Au plus bas degré, pour celles qui n'ont saisi que quelques miettes confuses, il ne reste plus que l'horrible destin du tyran. Dans les degrés intermédiaires, on trouve, dans l'ordre descendant, les rois, les hommes politiques, ceux qui aiment l'effort physique, ceux qui soignent ou entraînent les corps, les devins, les poètes, les agriculteurs, les sophistes et démagogues et, tout en bas, donc, les tyrans. La position du philosophe au sommet de cette échelle des incarnations est à noter soigneusement. N'oublions pas que celui qui parle est philosophe. Il se place lui-même au sommet d'une échelle. A mesure que l'on monte, on trouve des êtres qui ont vu la vérité de plus en plus près. Socrate précise en outre que les philosophes sont tous issus du premier cortège, celui de Zeus. On peut donc supposer qu'ils viennent juste après les dieux et les démons. À moins qu'ils ne soient eux-mêmes de ce groupe.

Diverses considérations suivent sur les voyages des âmes. Elles passent par des épisodes d'incarnations regroupés en périodes de mille ans. Ces dernières sont rythmées par des passages sous terre pour y subir des châtiments et des séjours au ciel pour quelques moments de détente. La description est minutieuse et de maigre intérêt. Il est clair que là n'est pas le savoir philosophique. Un passage très dense et technique retient toutefois l'attention. Le savoir philosophique y est défini comme une « réminiscence ». C'est le ressouvenir des visions célestes aperçues au-delà du ciel.

Le philosophe sait, donc. Il est en mesure de révéler des choses capitales. Va-t-il le faire ? On peut en douter, car Socrate compare à présent les visions du philosophe aux initiations des « mystères parfaits », aux visions des « mystes » et des « époptes ». La consultation d'un bon dictionnaire -ou la judicieuse note d'un spécialiste – nous éclaire vite. Les participants aux mystères nommés petites et grandes Éleusinies – les mystes et les époptes – ne devaient jamais révéler ce qu'ils avaient vu ou entendu au cours de leurs initiations. « Myste » signifie « quelqu'un qui se tait ». Voilà qui augure mal. « Myste » ou « épopte », Socrate risque de faire le mystérieux.

Effectivement, il met de moins en moins l'accent sur la nature du savoir philosophique et décrit plutôt l'état de celui qui se ressouvient de son savoir céleste. Le philosophe est désormais présenté sous la figure de l'amoureux. Il est possédé de la même folie, il s'enflamme et court derrière l'être aimé. Les fameux bienfaits de l'amour – qui ont réclamé, avant d'être exposés, cette immense parenthèse – sont associés et finalement confondus aux bienfaits procurés par le savoir philosophique. Ils sont donc tout aussi mystérieux. Les images qui décrivent cet état commun au philosophe et à l'amoureux sont d'une richesse débordante. Le philosophe est possédé par un dieu. Il est ivre de cette vérité dont il se ressouvient, comme l'amoureux est ivre de joie devant celui qu'il aime. Tout en eux s'élève comme l'oiseau : les ailes de l'âme philosophe sont réveillées par la réminiscence, la beauté de l'être aimé met l'amant en effervescence. L'un frissonne devant un savoir, l'autre devant un jeune homme. Ils reçoivent de leur objet des effluves qui les réconfortent et les réjouissent.

Ces effluves ont, dans le texte, un curieux effet. Un vent, un frémissement, des vibrations le traversent. Ces flux sont une matière aux effets physiques : ils échauffent, font frissonner, réconfortent comme un vent frais dans la chaleur. Cela nous ramène au lieu où s'entretiennent Phèdre et Socrate, le lieu aux bonnes vibrations. Une grande ligne de consonance conduit des bords de l'Ilissos au cœur du discours de Socrate.

Bilan des trouvailles

Arrêtons ici notre recherche. Il y aurait encore bien des trouvailles à faire. Mais nous n'avons que trop de matériel. Le problème est d'ailleurs cette abondance. Nous avons beaucoup de pièces différentes et nous ne voyons pas a priori comment les assembler. Il y a pourtant une piste. Dès le début du dialogue, nous sommes tombés sur une interrogation de Socrate : arrivera-t-il à se conformer à l'injonction delphique de se connaître lui-même ? Est-il « une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon » ? Ou « un animal plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine » ?

Dans toute la partie du dialogue que nous avons lue, Socrate répond à une question : « Que suis-je ? » Cette question prend une tournure inattendue dès le moment où il découvre l'endroit où Phèdre l'a entraîné. Il tombe sous le charme. Comment ce charme va-t-il influencer sur sa réponse à la question « Que suis-je » ? D'une manière toute naturelle. Pour le comprendre, nous n'avons qu'à nous laisser porter par le texte. Socrate arrive en un lieu. Cette arrivée le plonge dans un état d'ivresse (ou accentue et fixe une ivresse qui flottait déjà dans son esprit). Ses

pensées se tournent alors vers son existence. Exister en un sens simple, c'est être en quelque lieu, être là. Mais en un sens plus général, c'est être au monde. Ce que l'on peut entendre ainsi : être arrivé au monde, être arrivé à naître.

Nous pouvons déjà mettre en rapport deux types d'ivresse. La première apparaît avec une cause bien identifiée : c'est l'ivresse de s'abandonner aux mille sensations délicieuses du lieu. La seconde semble plus mystérieuse. Qu'est-ce qui la provoque ? Le discours de Lysias ? Oui, dans une certaine mesure, car l'idée d'une lecture à l'ombre d'un platane, la voix de Phèdre se mêlant aux bonnes sensations de l'endroit peuvent avoir quelque chose d'enivrant. Mais réfléchissons. Quelle est cette ivresse qui vient s'ajouter à celle du lieu (ou que l'ivresse du lieu fixe et amplifie) ? Si nous partons de l'idée d'un Socrate tout occupé par son existence, son arrivée au monde, nous pouvons conclure sans aucune difficulté : il s'agit d'une ivresse d'exister. Le Champagne de Socrate, c'est d'être, d'être au monde.

Dès lors, plusieurs pièces importantes s'emboîtent sans problème : la manière dont Socrate parle de cet endroit au bord de l'Ilissos, la façon de l'occuper en s'allongeant de tout son long dans l'herbe, ainsi que l'évocation d'un autre lieu magnifique au-delà du ciel, lieu qui n'a trouvé aucun poète pour chanter « d'hymne en son honneur ». Il s'agit là de trois façons d'exprimer la délicieuse jouissance d'exister. On comprend d'où viennent les bonnes vibrations qui traversent le texte : elles naissent du lieu, puis deviennent les bonnes vibrations de l'existence. La boisson et l'aliment merveilleux, que les âmes vont quérir au septième ciel, ont un sens évident : éprouver la

jouissance d'être, c'est trouver l'existence délectable. On note cependant que cette chance n'est entièrement accordée qu'à très peu de monde. Aux dieux, bien entendu... et aux philosophes.

A force d'emboîter des pièces, nous venons de faire une découverte de très grand prix. Si le philosophe est le seul qui se délecte d'être, alors seule la philosophie procure le vrai bonheur. Beaucoup d'autres éléments viendront s'articuler à cette découverte majeure que la philosophie rend heureux en procurant la jouissance d'être. Le lecteur pourra s'amuser à reconstituer la plus grande part de cette pensée source. Il répondra ainsi à plusieurs questions intéressantes : pourquoi Socrate sent-il monter une protestation du lieu à mesure qu'il tient ses méchants propos sur l'amour ? De quelle nature est ce signal divin qu'il reçoit ? Qu'est-ce que l'âme ? Quelle expérience exacte fait-on dans la réminiscence ? Que symbolise la prairie où séjournent les morts ? Pourquoi l'amoureux est-il très proche du philosophe ? Pourquoi les effluves qui traversent le texte et traversent Socrate ont-ils un aspect de véritable phénomène physique ?

L'une des pièces est toutefois essentielle et nous devons bien saisir le mode de son emboîtement. Souvenons-nous : au-delà du ciel, on trouve « la justice en soi », la « sagesse », la « science ». La seule explication satisfaisante de cette remarque étrange est la suivante : toutes ces vertus ne peuvent être acquises que dans le bonheur d'exister et en vibrant de ce bonheur. La bonne vie se délecte de vivre ; par là, elle est bonne à tous les sens imaginables : digne, juste, sage.

Il reste encore une très grosse pièce à caser, celle qui

nous a servi de guide : « Que suis-je ? » Parcourons une dernière fois le dialogue et cherchons en quel lieu précis se montre la réponse. Le deuxième discours de Socrate allait développer les bienfaits de l'amour quand il s'est interrompu pour une très longue parenthèse. Or, cette parenthèse paraît bien répondre à la question « Que suis-je ? », sauf qu'elle s'articule à la question : « Que fais-je en ce monde ? » La réponse semble générale : on est une âme et on est tombé du ciel pour tâcher d'y remonter. Mais notons un détail que nous avons laissé de côté. Socrate explique qu'aucune âme ne peut s'incarner dans une forme humaine sans avoir au moins entrevu quelque chose de la vérité d'« en haut ». Cela mérite réflexion.

Une pensée de l'existence se montre ici. Elle répond à la question suivante : les hommes viennent-ils au monde comme les plantes poussent ? On s'aperçoit que l'existence de l'animal vivant qu'est l'homme est loin d'être un fait banal. Elle exprime quelque chose de fantastique, elle est l'effet d'une brève, fugace percée d'un secret originel. Ce secret, nous le connaissons désormais dans sa plus grande part : l'existence est l'objet de la jouissance, de la délectation la plus grande que l'on puisse ressentir. L'image de l'incarnation suggère que l'on naît véritablement à soi-même lorsqu'on découvre ce secret. On ne commence donc véritablement à exister qu'en ressentant le frisson d'exister. Il faut que ce vent frais, ces bonnes vibrations nous atteignent.

La conséquence est de poids : tout être humain dispose de ce savoir. Chacun est vaguement au parfum de l'ivresse d'exister. Quelle est alors la spécificité du philosophe ? Il est, lui, entièrement au parfum. Il succombe à l'ivresse de vivre dans toute son intensité et,

par là, découvre les possibilités de la vie dans toute leur extension. La source étant absolument bonne – que peut-on imaginer de meilleur que le bonheur d'être ? –, les possibilités seront les meilleures concevables. La justice, la sagesse, la connaissance seront gagnées par surcroît. Le philosophe est donc l'existant qui a vu la vérité au plus près. Il peut ainsi exister dans tout le sens du terme.

[1](#) Phèdre, trad. par Luc Brisson, GF Flammarion.

Quatrième prospection

Le Phédon

Le Phédon¹ relate le dernier jour de Socrate. Il attend dans sa prison le moment de sa mise à mort (par absorption volontaire d'un poison). De nombreux amis et disciples se pressent autour de lui. Socrate est d'excellente humeur. Il donne tout bonnement l'impression d'être heureux de mourir. Après divers échanges, deux des présents, Cébès et Simmias, lui demandent : Comment un philosophe peut-il accepter sereinement de mourir ? Comment ne se révolte-t-il pas ? Socrate répond en faisant part d'une conviction ou d'un « espoir » : la mort est un bienfait, car on côtoie dans l'au-delà les dieux et les défunts illustres. En outre, tout indique que, là-bas, le sort des bons est bien meilleur que celui des méchants. Simmias est le premier à réagir. L'étonnement qu'il montre va nous paraître bien naturel, même si nous sommes habitués aux imageries religieuses du ciel et de l'enfer. La conviction que Socrate vient d'exprimer est tout simplement extraordinaire. Elle ne peut s'appuyer que sur une pensée elle-même extraordinaire. Ne va-t-il pas la communiquer à ses amis ?

Nous avons là une indication sur la finalité générale de l'œuvre : une certaine pensée sera dévoilée. Socrate ne la livre pas spontanément : il le fait à la demande pressante de Simmias. N'oublions pas le moment : dans quelques heures le sage sera mort. Comment accepter que cette précieuse pensée meure avec lui ? Une chose est évidente en tout cas : cette pensée rend heureux. En particulier, elle rend heureux et confiant face à la mort. Socrate ne se réjouit certes pas de mourir – cela, nous ne le croyons pas une seconde. Mais il montre un bonheur de vivre qu'il exprime au seuil même de la mort. Quelle est donc cette pensée qui produit cet effet ?

Peut-on démontrer l'immortalité de l'âme ?

Au moment où Socrate commence à parler, le bourreau fait une brève apparition. Il fait dire au condamné qu'il doit dialoguer le moins possible : il s'échaufferait trop, ce qui forcerait à doubler ou à tripler la dose de poison. Socrate renvoie le bonhomme à ses décoctions, le priant de s'occuper de sa tâche à lui : la maîtrise des doses mortelles. Quel rôle joue ici ce bourreau ? Il est la très pâle, très faible et dernière incarnation de toutes ces forces qui, au dire de Platon, empêchaient Socrate de parler en certaines occasions. Nous avons déjà rencontré un certain « démon ». Ici l'épisode n'est que comique : l'empêcheur de penser est renvoyé à ses basses œuvres. Une idée nous fait sourire : Platon, avec tous les subterfuges imaginables, y compris les plus inefficaces, monte la garde autour des pensées de son maître.

Socrate commence par déconcerter tout le monde. Il affirme qu'un vrai philosophe ne peut avoir d'autre désir que de mourir. L'explication est simple. Seule en effet la « pensée » donnerait du sens à l'existence du philosophe. Or qu'est-ce qu'une vraie pensée ? Elle consiste en ce que l'âme se rassemble le plus possible en elle-même, se concentre en un état de pureté maximum. Cela fait songer à la pureté chimique d'une substance – qui est dite « pure » quand elle n'est mélangée à aucune autre. Socrate rattache ce souci de purification à l'orphisme et aux pratiques d'initiation des mystères. La mort semble bien être une purification de cette sorte, puisqu'elle sépare l'âme du corps.

Cependant Socrate ne se limite pas à ces conceptions orphiques. Il les double d'une manière d'agir et de se

comporter. À une vision mystique ou métaphysique, il ajoute un souci de comportement élevé. Puisque la mort libère l'âme du corps, il s'agit d'anticiper cet état de libération, et de vivre en écartant le corps, ses appétits furieux, ses besoins excessifs. Tant que l'âme est diluée, dispersée dans le corps – « clouée » même, comme l'évoque une image saisissante –, elle épouse les appétits corporels, elle est incapable de penser. Vivons donc comme si nous étions déjà morts ! La philosophie est une manière d'expérimentation continue de la mort. « Philosopher, c'est apprendre à mourir », comme le dit la célèbre formule. Notons que « philosopher » signifie ici l'exercice d'une certaine pensée. C'est, de toute évidence, la pensée qui habite l'âme lorsqu'elle se rassemble sur elle-même.

Tout cela suppose qu'une part de nous-mêmes – « l'âme » – survive à la mort. À la demande de Cébès et de Simmias, Socrate s'ingénie à en fournir plusieurs « démonstrations ». L'une est remarquable : celle de la réminiscence. Apprendre, c'est retrouver en nous des connaissances que nous n'avons pas apprises et que nous n'avons pas élaborées nous-mêmes. Il ne reste plus qu'à conclure que nous les avons acquises dans une autre vie. L'argument, s'il ne prouve pas la survie de l'âme après la mort, permet au moins d'établir qu'elle est plus ancienne que le corps, qu'elle a connu des vies antérieures.

Sans doute Socrate ne prend-il pas entièrement au sérieux ce genre de « démonstrations ». En outre, ses laborieux efforts dans ce sens ne nous intéressent que dans la mesure où ils paraissent vaguement révéler la pensée qui

les porte. Quelle pensée lui donne l'assurance d'une vie belle dans l'au-delà ? Des suggestions précieuses sont données ici et là. Ainsi, ce qui paraît essentiel, c'est l'espoir d'être heureux dans l'autre monde. Ce ne sont pas tant des raisonnements qui le font croire en une survie de l'âme, c'est un état positif de désir ou d'espoir. Dans l'au-delà, l'âme sera libre de la déraison, des terreurs, des désirs sauvages ; il lui sera alors « donné d'être heureuse ». Cela signifie-t-il que Socrate, anticipant un bonheur qui ne s'accomplira que par la mort, ne se sente heureux que par anticipation ? S'il ne s'agissait pas plutôt du contraire ? Il se sent heureux avant toute anticipation : bonheur d'une telle plénitude et positivité qu'il se projette en l'espoir, non seulement d'une survie, mais d'une survie heureuse. Ce n'est donc pas un bonheur manquant que la mort seule rendrait possible, mais un bonheur plus fort que la mort.

Socrate se compare aux cygnes, oiseaux consacrés à Apollon, qui se mettraient à chanter de joie quand ils sentent venue l'heure de leur mort. Il estime être doué comme eux de capacités de divination. Il devine que la mort lui fera trouver de très grands biens chez Hadès. Mais quels biens ? Il l'a déjà précisé : il s'agit de la pensée, qu'il ne pourra « rencontrer en toute pureté nulle part ailleurs, seulement là-bas ». Il se réjouit donc de rencontrer dans l'au-delà cela même qui le réjouit déjà ici-bas : la pensée. Il la trouve ici à l'état mélangée (mêlée aux nécessités et appétits du corps), il la trouvera là-bas à titre d'élément pur. Pour notre compte, nous serions bien heureux d'avoir quelque échantillon, tout aussi impur que l'on voudra, de cette pensée !

Socrate ne cherche pas en fait à « démontrer »

l'immortalité de l'âme. D'une part, il mêle sans arrêt à ses raisonnements un élément d'espoir ou de divination. D'autre part, il paraît plus soucieux de s'assurer par son comportement une immortalité heureuse, que d'établir que l'âme est effectivement immortelle. Les deux choses sont inextricablement liées dans son esprit. Tout se passe comme s'il n'y avait pas de réponse purement théorique au problème de la survie de l'âme. Il n'y a qu'une solution à la fois théorique et pratique. Ainsi, il lui paraît probable que les âmes de ceux qui ont vécu avec justice ici-bas – ce qui est précisément le cas des philosophes – jouiront d'un sort merveilleux dans l'au-delà. C'est la vie bonne et juste qui fabrique, en quelque sorte à la fois, l'immortalité et le bonheur par-delà la mort. L'exposition de cette idée donne lieu à un très beau passage. Toute vie juste, toute vie philosophique, explique Socrate, revient à rassembler l'âme sur elle-même. Ce mouvement de repli provoque un bond de l'âme vers « ce qui lui est apparenté » : le « divin », l'« invisible » ou l'« intelligible ». Un grand silence se fait après ces propos. Socrate, lui-même, est comme immobilisé par la pensée qu'il vient d'exprimer.

Il finit par remarquer que Cébès et Simmias discutent vivement à voix basse. Il les encourage à s'exprimer. Simmias commence. C'est la question de la survie de l'âme après la mort qui le chiffonne. Ses difficultés tiennent à l'idée qu'il se fait de l'âme. En bon pythagoricien, il se figure que cette dernière est une harmonie. Le corps serait analogue à une lyre aux cordes tendues, l'âme serait l'harmonieuse musique que produit cette lyre. Dans cette hypothèse, une fois le corps-instrument détruit, le morceau joué n'en sera-t-il pas anéanti ? Cébès prend la suite. Il est entièrement convaincu, en particulier par l'argument de la

réminiscence, que l'âme préexiste à son arrivée dans le corps. Mais lui survit-elle pour autant ? À supposer qu'elle le fasse, ne finira-t-elle pas s'user, réincarnation après réincarnation ? Après quelques décès, qui reviennent à se débarrasser d'un corps usé pour en adopter un neuf, ne finira-t-elle pas par mourir pour de bon ? Ces objections de Simmias et Cébès reviennent à demander une preuve enfin convaincante de l'immortalité de l'âme. Mais elles interrogent surtout Socrate sur sa pensée intime.

Soyons prudents avec les raisonnements

Phédon – qui est le narrateur de l'ensemble du dialogue – note alors une pénible impression chez les assistants. Les démonstrations les avaient convaincus, mais voici que les raisonnements de Simmias et Cébès leur paraissent tout aussi convaincants. Dans ces conditions, comment arriver à établir quelque conviction sur des sujets aussi importants ? Socrate réagit de manière déconcertante. Sans se soucier du malaise ambiant, et sans se presser de répondre aux objections, il se met à jouer avec les longs cheveux de Phédon assis à ses pieds. Il échange avec lui des propos qui ont le ton de la plaisanterie. On imagine que tous – en particulier Simmias et Cébès qui croient en la force de leurs objections – sont entièrement décontenancés. On ne tarde pas à s'apercevoir que l'échange avec Phédon n'est nullement si léger que cela et qu'il concerne bien le malaise que tous éprouvent. Socrate met en garde contre la haine des raisonnements (« misologie »), aussi dangereuse et de même nature que la haine des hommes (« misanthropie »). Ces haines viennent d'une confiance déçue. On avait confiance dans tel homme ou tel raisonnement, puis l'un ou l'autre

défaillent : nous voilà remontés contre les hommes ou contre la raison.

L'objectif de Socrate paraît double. D'un côté, il dit à ses amis : « Ne perdez pas confiance dans les raisonnements que nous avons tenus tout à l'heure. » De l'autre : « N'accordez jamais trop de confiance aux raisonnements, afin de n'être pas déçus par eux et verser dans la misologie. » On notera que cette double injonction est contradictoire. Mais elle ne l'est plus si Socrate recommande simplement de se méfier des purs raisonnements. Nous avons vu que ses premiers essais d'établir, tant l'immortalité de l'âme que l'heureuse immortalité des âmes bonnes, ne relevaient pas d'une simple argumentation rationnelle. Il s'y mêlait un élément d'espoir ou de divination, lui-même alimenté par une certaine pensée. Les raisonnements n'ont donc pas de puissance propre : ils ne sont bons que s'ils sont inspirés.

Socrate s'attaque ensuite aux difficultés soulevées par Simmias. Après un bref échange dialectique – c'est-à-dire constitué d'une série de questions auxquelles l'interlocuteur répond brièvement –, Socrate le rassure. S'il n'est pas exclu que l'âme soit bien une musique, elle n'a nul besoin du corps pour se jouer. Notons que cet échange ne comporte aucun argument physique ou métaphysique – c'est-à-dire aucune hypothèse sur la nature de l'âme et sur la façon dont elle est liée au corps. Toute la force de l'argumentation consiste à mettre en avant l'idée de vertu. L'âme juste et courageuse sait s'opposer aux tyrannies du corps ; elle en est donc indépendante, ce qui plaide en faveur de sa survie après la mort.

Avant d'aborder les objections de Cébès, Socrate les résume et détache nettement l'intention générale qui les porte : le jeune homme voudrait être absolument assuré de l'indestructibilité et de l'immortalité de l'âme. Il veut une preuve et ne se contentera pas d'espérances et de divinations. En outre, c'est une preuve physique qu'il veut. Il a assimilé la mort à l'effet d'un processus d'usure. Dès lors, une âme risque-t-elle, oui ou non, de s'user elle-même à force d'user des corps l'un après l'autre ? Mais voilà que Socrate, à nouveau, se tait, « gardant pour lui-même ce qu'il était en train d'examiner ».

La miraculeuse source de tout

Sortant de son long silence, Socrate note que la question soulevée par Cébès est redoutable, car elle « exige qu'on étudie à fond la cause qui, d'une manière générale, préside à la génération et à la corruption ». Il est clair que l'on n'a ni le temps ni, sans doute, les ressources intellectuelles pour se lancer dans une telle recherche. Toutefois Socrate consent à livrer quelques unes des expériences passées qu'il a faites à ce propos. La suite sera donc une évocation de souvenirs. Il s'est passionné dans sa jeunesse pour les sciences de la nature. Entendons par là : la recherche des causes purement physiques des phénomènes, y compris des phénomènes qui ne paraissent pas d'ordre physique comme la pensée. A la suite d'un certain nombre de savants, il s'est demandé, par exemple, si le sang n'était pas la cause produisant la pensée, à moins que ce ne fût l'air ou le feu... La suite est très embrouillée, Socrate y décrivant d'ailleurs l'état de confusion où l'a plongé ce type de recherches.

Or voici que surgit un souvenir d'une extraordinaire clarté. Socrate se souvient d'avoir assisté à la lecture publique du livre d'un célèbre philosophe : Anaxagore. Ce dernier y défendait ses vues sur la façon dont toutes choses viennent au monde. Une thèse fit sursauter le jeune auditeur. Elle soutenait que « c'est l'intelligence qui est cause ordonnatrice et universelle ». Visiblement, la thèse enthousiasme Socrate. Pourquoi ? C'est toute la question...

Dans un premier temps, cet enthousiasme paraît assez clair et d'ailleurs le passage fournit d'abondantes explications. Dire, en effet, que c'est une intelligence qui a fait naître et mis au monde tout ce que nous voyons, c'est résoudre à la fois deux problèmes. Un problème théorique : « Quelle est la cause qui fait venir toutes choses au monde et détermine tous leurs états ? » Un problème fort différent : « De quelle façon doivent être les choses ? Quelle est, pour elles, le meilleur état possible ? » Une cause intelligente ne peut produire et ordonner que de la meilleure manière possible. Si l'être est structuré par l'intelligence, il n'est pas une chose neutre, mais une excellence, un sommet. Que la terre, par exemple, soit ronde ou plate, elle sera en tout cas ce qu'il est meilleur pour elle d'être. Si elle occupe le centre de l'univers, c'est que ce lieu est son lieu d'excellence.

Nous pourrions penser que nous venons (enfin !) de mettre à jour la mystérieuse pensée de Socrate. Elle pourrait se formuler ainsi : « L'être est chose excellente. » Mais nous ne voyons pas pour quelle raison une pareille conception serait délicate à exprimer. Pourquoi Platon aurait-il voulu s'en faire le gardien jaloux ? En outre, elle ne semble portée que par des raisonnements. On pourrait se dire :

« Voilà une thèse métaphysique comme une autre... Qu'est-ce qui prouve qu'elle est vraie ? » N'est-ce pas là une pure production de l'intelligence humaine, aussi grise que toutes ses autres productions (laborieuses et marquées de gratuité et d'incertitude) ?

Il apparaît en tout cas que Socrate voit dans la thèse d'Anaxagore la confirmation d'une conviction qui lui est propre : s'il est une excellente manière d'être pour la Terre, il en est une aussi pour l'homme et ces deux excellences ne peuvent être que profondément analogues. Certes, la Terre se comporte physiquement et l'homme moralement. Mais dans les deux cas, il y a comportement. En d'autres termes : le comportement de la Terre indique à l'homme son comportement. La science de la nature éclaire la morale. Nous devons bien reconnaître que c'est là, pour l'instant, le principal point d'appui de l'enthousiasme de Socrate devant ce qu'il croyait être la thèse d'Anaxagore : « Je me figurais donc qu'assignant cette cause-là [l'intelligence] à chacun d'eux en particulier et à tous en général [à tous les êtres de la nature, y compris les hommes], il allait m'exposer en détail en quoi consiste le meilleur particulier à chacun et le bien commun à tous. »

A-t-on progressé, a-t-on élucidé cet enthousiasme qui nous intrigue ? Notre tamis a-t-il retenu un élément intéressant, d'une forme ou d'un brillant inattendus ? Peut-être. Examinons bien la pièce. Que nous dit-elle ? Elle paraît nous dire que la forme de la Terre, les mouvements des planètes, la naissance des êtres vivants obéissent à des lois qui ont une curieuse analogie avec les principes qui rendent bonne la conduite d'un être humain. Mais ne nous dit-elle pas tout autant l'inverse ? L'excellence morale d'un être humain a tout d'un phénomène purement

physique. Or cette dernière idée est tellement étrange que nous ne savons qu'en faire. Nous sommes dans la situation du chercheur d'or qui trouve un fragment de minerai bizarre, aux belles irisations. Mais il est perplexe : cela ne paraît pas être de l'or.

Poursuivant l'évocation de ce souvenir de jeunesse, Socrate raconte qu'il s'est procuré le livre d'Anaxagore et qu'il s'est appliqué à sa lecture. Sa déception fut cruelle : « Cette magnifique espérance, il m'a fallu la quitter, ami, et je suis tombé de mon haut ! » Il s'aperçoit que l'auteur ne ramène pas du tout les phénomènes du monde à une cause intelligente. L'explication est entièrement et platement physique. À la place de la cause intelligente, on ne voit que processus matériels. Ce sont les « actions des airs, des éthers, des eaux » qui sont invoquées. La déception de Socrate nous étonne quelque peu. Expliquer par l'intelligence d'une part, par les causes physiques d'autre part, ne nous paraît pas contradictoire. L'air, l'éther, l'eau ne pourraient-ils pas agir d'une manière intelligente – guidés, animés par une intelligence –, comme on peut toujours le concevoir pour un organisme vivant ? Qu'est-ce donc qui ne va pas dans une telle explication ?

Pour faire comprendre ce qui manque aux théories d'Anaxagore, Socrate recourt à un argument totalement inattendu que nous paraphrasons ainsi : « C'est exactement comme si l'on expliquait par des causes purement physiques que je sois assis en ce lieu, dans ce cachot. On ferait valoir la flexibilité de mon armature osseuse, on montrerait qu'elle est rendue possible par les articulations de mes os et par les tensions et les relâchements des muscles qui s'y attachent. L'ensemble

me permet d'adopter la position assise qui est actuellement la mienne dans ce lieu. Or une telle explication serait totalement aveugle à la vraie cause qui me fait être dans ce cachot : c'est que j'ai trouvé meilleur d'y rester afin de me soumettre au jugement des Athéniens qui m'ont condamné à mort. » L'argument est tellement surprenant qu'il mérite que l'on s'y arrête et qu'on y réfléchisse un moment. Il évoque une expérience qui est étonnante. On parle, on pense et, dans le même temps, on se voit parler, penser, dans un lieu et des circonstances déterminées. Il peut surgir alors un condensé de pensées d'une grande richesse. On pourrait les détailler à l'infini sans jamais les épuiser.

Livrons-nous brièvement à cet exercice. On sera frappé par l'aspect de révélation d'une telle vision. On a l'air de découvrir quelque chose comme si une vérité était dévoilée. On reçoit subitement l'annonce que l'on existe. On tombe des nues : « Alors, c'est donc vrai ? J'existe ? » L'étonnement est immense. À quoi tient-il ? À l'étrangeté de ce que l'on perçoit : rien de plus déroutant, rien de plus difficile à qualifier que cette chose que l'on est quand on est occupé à exister. Un tel étonnement a d'ailleurs lui-même une propriété étonnante : on s'étonne de s'étonner. On cherche anxieusement à donner un motif à sa perplexité. À cela s'ajoute une très profonde conviction qui se révélerait peut-être, si on pouvait la creuser, comme l'un des motifs de l'étonnement. On a le sentiment irrésistible que tout cela n'est pas normal. Il n'est pas normal que la chose que l'on est soit là à exister. Entre tous les possibles, elle est un échantillon d'impossible. Tout impossible qu'il soit, cet échantillon est plus présent, plus réalisé que tous les possibles. Extrayons un autre élément de ce condensé d'idées, l'un des plus essentiels

pour expliquer la nature de la philosophie : toutes ces pensées, sentiments, émotions ont un aspect d'indiscutable vérité. Si la vérité est quelque chose que l'on peut rencontrer, éprouver, goûter et quasiment palper, c'est cela même.

Soulignons pour conclure une impression d'ensemble : nous pourrions être amenés à qualifier de merveilleux ce fait de notre existence. « Merveilleux » ne signifie pas ici : « qui plonge dans le ravissement ». Il signifie que nous sommes au-delà du normal : nous sommes dans l'anormal, le paranormal, le surnaturel, le miraculeux. C'est en fin de compte l'idée que Socrate oppose à tous les inventeurs de cosmogonies et de cosmologies. Les causes qu'ils imaginent, les systèmes qu'ils conçoivent, pour fantastiques qu'ils paraissent, sont en déficit de merveilleux. Ce déficit, on ne le comblera pas avec des fables comme celle du géant Atlas soutenant le monde sur ses épaules, ou quelque autre fable d'un Atlas aux pouvoirs encore plus extraordinaires. Les inventeurs de systèmes du monde, qu'ils soient savants ou poètes, ne comprennent pas que tout est incomparablement plus fantastique : « Il ne leur traverse pas l'esprit qu'elle [la vraie cause de tout] possède une force miraculeuse. » Ce qui fait tenir toutes choses et permet les existences est un miracle permanent. Socrate le nomme brièvement et sans s'attarder : c'est le « bien ». Il éclaire ce terme d'un mot qui signifie : « ce qui nous oblige » (déon). Il n'en dira rien de plus.

Bilan des trouvailles

« [La vraie cause de tout] possède une force

miraculeuse. » Voilà qui va permettre de reconstituer la pensée de Socrate dans le Phédon. Notons que l'on parle ici de quelque chose que les plus savants ne savent pas débusquer. Une richesse est sous nos pieds, et les plus grands chercheurs l'ignorent superbement. De quoi s'agit-il ? Du fait que constitue notre existence. Ce fait qui paraît banal n'est rien d'autre que la concentration, sous l'aspect d'un joyau, du fait général de notre présence au monde. Socrate, assis dans sa prison, est Socrate au monde, Socrate ayant réussi à naître. Il va mourir dans quelques instants, mais cette circonstance confirme et porte à son comble celle d'avoir vécu. Sa pensée est donc d'une très grande simplicité : il est miraculeux d'exister. Penser, c'est s'élever soudainement, bondir jusqu'à ce miracle. Ce qui est désigné comme « apparenté à l'âme », « divin », « invisible », « intelligible » sont autant de noms de cette pensée.

La cause miraculeuse qui engendre tout, c'est Socrate. Cela ne veut pas dire qu'il a engendré l'univers. Mais il s'est engendré lui-même. Comment ? Poussé par le miracle d'exister, il s'est façonné à l'image de ce miracle. Il s'est senti constamment lié, obligé par lui. Il n'a cessé de le répercuter dans sa vie. Voilà pourquoi il est « cause » lui-même, force analogue à ce qui fait se mouvoir soleil et planètes. Il est force surnaturelle, fantastique, démonique.

Demandons-nous, pour conclure, de quelle façon il se convainc de son immortalité. Dans une pensée qui tient du miracle, comment pourrait-on discerner la menace de l'anéantissement ? Elle promet plutôt de vivre toujours, de ne jamais mourir. La présence de ce joyau dans la pensée est en soi un signe d'immortalité.

[1](#) Phédon, trad. par Monique Dixsaut, GF Flammarion.

La mine Socrate et l'exploitant Platon

Quelle est donc cette mine d'or ? C'est le « Connais-toi toi-même » qui met sur la voie et permet de la trouver. Elle est faite d'une idée simple, mais aux contenus inépuisables. Nous sommes une chose miraculeuse. Notre venue au monde est le fait le plus éclatant qui puisse être porté à notre connaissance. Il n'y a pas d'événement plus digne d'être fêté. Dans d'autres textes de Platon, on trouvera des manières différentes d'exprimer ce miracle. De nombreuses trouvailles seraient encore à faire dans les parties du Phèdre et du Phédon que nous n'avons pas explorées. Même les parties déjà fouillées pourraient être à nouveau tamisées. Des parcelles d'or échappent toujours.

Mais faisons une dernière et rapide prospection dans un autre dialogue. Dans le Banquet, on voit un tout jeune Socrate interroger Diotime de Mantinée sur les parents du dieu Eros. Elle lui apprend qu'Éros est en fait un « démon », c'est-à-dire un être faisant le lien entre les humains et les dieux. Elle lui raconte les circonstances de sa venue au monde. C'était le jour de la naissance d'Aphrodite. Les dieux organisèrent un banquet pour fêter l'événement. L'un d'eux, Poros (« la ressource »), enivré de nectar, sortit faire quelques pas dans le jardin de Zeus. Il s'effondra dans l'herbe et s'endormit. Pénia (« le dénuement »), une pauvre venue pour mendier, aperçut le dieu endormi. Elle profita de la situation pour lui voler quelques instants d'amour, assez pour concevoir l'enfant Éros. Diotime peut ainsi expliquer à Socrate les caractères de cette créature semi-divine. Dans le portrait qu'elle en fait, elle mélange les caractères des deux parents. Le démon est ainsi sans beauté, pauvre, va-nu-pieds comme sa mère, « viril, ardent, chasseur redoutable », fertile en ruses et expédients comme son

père. On reconnaît le portrait de Socrate. Il était laid, pauvre et allait pieds nus. Quant à ses ruses et expédients, ils se réfèrent à sa façon de tendre des pièges dans les discussions. Mais il pourrait s'agir aussi de sa façon sournoise de garder un secret – étant entendu qu'on ne trouve cette façon sournoise que dans les textes de Platon, et qu'elle semble bien être la sienne.

Quelle est l'idée qui ressort de ce célèbre mythe ? La naissance d'Éros apparaît comme le fruit d'un larcin et, même, d'un viol en bonne et due forme. L'enfant conçu n'aurait pas dû naître si tout s'était passé selon l'étiquette, ou selon une nécessité présidant aux naissances. Son existence est un accroc dans la chaîne des existences et aucune planification n'aurait pu la prévoir – pour les mêmes raisons, aucune généalogie ne peut l'intégrer. Ces caractères sont ceux que Socrate voit inscrits dans sa propre existence. Ils expriment le miracle qu'est sa naissance. C'est en cela que son être est démonique. Il se montre où on ne l'attendait pas. Il ne rejoint pas une place attribuée par les dieux ou par les hommes. Par cela même il acquiert des pouvoirs surprenants. A naissance d'exception, pouvoirs exceptionnels. Nous retrouvons l'idée que Socrate communique à Alcibiade, (telle, du moins, que nous l'avons reconstituée) : « Prends conscience du caractère éclatant de ta venue au monde, et sois digne de cet événement. »

De quelle façon prend-on conscience d'exister ? De façon brusque, avec l'étonnement d'y trouver une révélation. Quel est le noyau de cette révélation ? C'est d'être appelé à exister vraiment, c'est-à-dire à vivre dignement, en conformité avec l'événement qu'est l'existence. Cette exigence de vie est une seconde révélation dans la

révélation. Elle demande du temps, de la méditation. On peut penser que c'était là le principe de l'enseignement socratique : conduire à cet état où cette évidence finissait par s'imposer d'elle-même comme une sorte de coup de foudre. Dans la Lettre VII, Platon présente d'ailleurs l'effet de la philosophie comme une illumination : à un moment « vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines¹ ».

Pour Socrate, l'existence produit donc par elle-même une impulsion morale. Quiconque réalise ce qu'est l'existence veut à tout prix bien agir. Mais cette belle et bonne façon d'agir a un caractère remarquable. Elle ne consiste pas à adopter telle ou telle règle de conduite. La règle, on ne la trouve que dans une réflexion : nous devons déterminer nous-mêmes les moyens de nous rendre dignes de notre existence. La bonne action est donc notre création. Elle est la belle façon d'être que nous produisons au choc que nous procure l'existence. Cette rencontre avec nous-mêmes crée un éclat, une lumière, des vibrations, des frissons, des envoûtements qui sont une matière. Matière musicale, poétique qui peut faire jaillir mythes, visions, extases. Elle peut même alimenter des rationalisations, des discours graves et obscurs sur l'être, comme les philosophes le découvriront grâce à Platon.

On se coule dans les bonnes vibrations, on s'y laisse bercer. On y puise l'énergie d'être en phase avec notre être. La bonne action, la bonne vie sont consonance, comme le dit Socrate dans le Gorgias : « Pour moi, je considère qu'il vaut mieux jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger, ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le

contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes². »

Bien agir, c'est savoir jouir de son être, c'est ne pas mesurer ou frustrer sa jouissance. La bonne action est une délectation, car l'existence se savoure, se boit. L'ivresse d'exister procure le bonheur, qui procure le bien. Mais l'ivresse d'exister procure aussi le bien, qui procure le bonheur.

On peut comprendre qu'un ouvrage comme la République soit incapable d'aller au fond de cela même qui le porte et l'inspire : le « bien ». Il faudrait pour cela que Platon nomme ce qui lui sert de moteur intellectuel. Mais cela implique d'avouer une jouissance, une ivresse, et de placer une existence au cœur de tout. Laquelle ? La sienne, évidemment. C'est une extrémité à laquelle Platon ne se résout pas. Sa solution est d'inventer un moyen pour exploiter la pensée de Socrate, un moyen de lui être fidèle en même temps que de la trahir : la philosophie. Il transmet à tous ses descendants philosophes un outil qui sert à puiser de manière secrète dans l'ivresse d'exister. La philosophie permet ainsi de rentabiliser un joyau sans jamais le montrer, ni le nommer directement. Il ne peut être montré car il est jouissance dangereusement solitaire. C'est ainsi, du moins, qu'il apparaît aux esprits trop intellectuels que sont les philosophes. Il ne peut être nommé, car il faudrait se nommer soi-même.

On peut donc présenter le rapport de Platon à Socrate comme celui d'un exploitant qui puiserait dans une mine connue de lui seul. Il mettrait sur le marché d'incroyables quantités d'or sans révéler la localisation de la mine. Ceux

à qui Platon a su transmettre son invention (les philosophes) sauront très bien s'en servir. Ils sauront puiser eux aussi dans une mine secrète. Ils apprendront à se nourrir subrepticement de Socrate.

Pour conclure, décrivons plus précisément ce système de la mine et de l'exploitant qui constitue la philosophie et fait sa fortune. Un passage du Banquet nous y aidera. Replaçons-nous dans ce dialogue. Au moment où Socrate achève son discours, un événement imprévu se produit. Alcibiade fait irruption avec grand fracas. Il est ivre et accompagné d'une bande de noceurs. On l'invite à faire un éloge de l'amour, mais il préfère se lancer dans un éloge de Socrate. Très étrange morceau ! Il décrit comme bouleversante sa rencontre avec l'homme : « Quand je lui prête l'oreille, mon cœur bat plus fort que celui des Corybantes et ses paroles me tirent des larmes. » Il est envoûté. Il cherche à se libérer d'un sortilège : « Je me fais violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes. » Son état tient du traumatisme : « J'ai été frappé et mordu par les discours de la philosophie, lesquels blessent plus sauvagement que la vipère. » Pourtant, il est aussi sous le charme des paroles de Socrate. Il les compare aux musiques que le satyre Marsyas tire de son aulos. Il évoque les « transports bachiques produits par la philosophie ».

« Sachez-le bien en effet, précise-t-il, aucun de vous ne connaît vraiment cet homme-là. » Cet avertissement est important. Voilà quelqu'un qui sait à quoi s'en tenir sur Socrate. Il ne fait guère de doute pour lui que l'homme garde au secret quelque savoir merveilleux. Il a même tramé un moyen de le lui arracher. Il s'est glissé dans la couche de Socrate, avec l'idée de lui accorder ses faveurs

et « d'apprendre de lui tout ce qu'il savait ». L'entreprise a échoué, le philosophe s'étant montré de glace. Malgré cet échec, Alcibiade a une idée de ce que Socrate garde au secret. Il compare ses discours à une statuette de Silène. L'aspect extérieur en est grotesque, mais l'intérieur est creux et contient de sublimes images. On se prépare donc à ouvrir le coffret Socrate et à en exposer les contenus cachés.

Ce moment est impressionnant. On devine que, sous le masque d'Alcibiade, c'est Platon qui se décide à parler. Ce choc éprouvé devant Socrate, ce sortilège sont les siens. C'est donc lui qui se prépare à ouvrir le coffre aux trois secrets, celui de Socrate, celui de sa relation à Socrate, celui de la philosophie. Voici sa révélation : « Une fois ces discours ouverts, si on les observe et si on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence, que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si on souhaite devenir un homme accompli. »

On note à quel point la révélation est décevante. Son contenu est bien mince comparé aux envolées hystériques d'Alcibiade. « Les seuls à avoir du sens », « les plus divins », leur portée « on ne peut plus large », tout cela ne dit pas grand-chose. Seule précision intéressante : ces pensées sont faites pour être regardées plutôt qu'exprimées ; il faut les avoir sous les yeux si « on souhaite devenir un homme accompli ». Le secret de Socrate n'est pas livré, en tout cas. Celui de la relation de Platon à Socrate, non plus, semble-t-il.

Mais le secret de la philosophie ? Avons-nous quelque clé permettant de saisir le principe de l'invention du genre philosophique par Platon ? Pour la trouver, il faut revenir sur un détail. Alcibiade a longuement souligné l'aspect à première vue trivial, à la limite du ridicule, des discours de Socrate. « On dirait la peau d'un satyre insolent. » Ces mots évoquent le supplice subi par Marsyas pour avoir défié Apollon dans un concours musical. L'insolent satyre a été écorché et sa peau accrochée à l'entrée d'une grotte. Ne serait-ce pas là justement ce que Platon fait à Socrate ? Il le dépouille de ses paroles qui sont d'une excessive trivialité et le revêt d'autres paroles autrement plus inspirées. Socrate n'avait cure de prononcer de beaux discours. Il cherchait à agir en consonance avec la beauté de l'existence. Platon découvre que cette beauté (inséparable d'un émerveillement d'exister) permet de produire une autre sorte de consonance : celle des discours. Ce sera le principe même du fonctionnement de la philosophie : théoriser, produire des doctrines, des législations en ayant « sous les yeux » l'émerveillement d'exister. Il est vrai que le discours d'Alcibiade, qui contient bien cette image du regard, est dominé plutôt par la métaphore musicale. Socrate est un Marsyas qui joue d'un aulos divin, sa voix est un chant de sirènes. Discours envoûtés, discours qui résonnent du charme émané de l'existence, voilà la grande idée, l'eurêka de la philosophie.

[1](#) Platon, Lettre VII, 344 b, trad. par Luc Brisson, GF Flammarion, p. 198.

[2](#) Gorgias, trad. par Monique Canto, 482 b-c, GF Flammarion.

Brèves remarques avant de nouvelles prospections

Les successeurs de Platon apportent très vite des perfectionnements à son invention. Les philosophes ne voient évidemment pas la nécessité de maintenir la présence de Socrate dans leurs écrits. Ce faisant, ils mettent fin au dialogue philosophique. Mais ils en conservent l'écheveau, la trame. Dans le dialogue tel que l'avait imaginé Platon, Socrate et de nombreux personnages se posent diverses questions, cherchent en commun des réponses. Des péripéties surviennent sans arrêt : un interlocuteur ne comprend pas, ce qui oblige à préciser, un autre proteste ou menace de quitter la discussion, ce qui implique des tractations diplomatiques ou des interventions d'autres personnages. Certains ont des envolées, de brusques inspirations, ils exposent une doctrine ou racontent un mythe. À certains moments, il peut planer un ton de comédie et certains propos paraissent passablement fantaisistes. À d'autres moments, on discute sérieusement, gravement même, avec l'air de se confier des secrets. Toute cette trame est conservée dans sa forme. Le contenu vivant et pittoresque est simplement retiré et les vides comblés par de purs arguments. Les personnages deviennent des concepts, les mythes des doctrines sérieuses, le suspense et les péripéties propres au dialogue deviennent le mouvement qui met en marche idées, thèses et problèmes.

La structure du dialogue platonicien est conservée à un autre niveau, tout aussi décisif. Si Socrate paraît s'effacer, sa place ne disparaît pas. La place où l'on peut penser, inquiéter, s'enthousiasmer comme lui, est toujours là, même si elle se fait beaucoup plus discrète que chez Platon. Elle est à prendre en tout cas. Qui finira toujours par s'en emparer ? Le philosophe lui-même, bien entendu ! Grâce à l'invention de Platon, chaque penseur

peut devenir en secret le Socrate de sa philosophie.

Car il ne peut y avoir de philosophie sans Socrate. On imagine bien qu'on ne devient pas philosophe en se contentant de développer brillamment et à profusion thèses et paradoxes, ou en forgeant une machine à penser qui soit à toute épreuve et ait réponse à tout. Certes, cela est irrésistiblement tentant et le goût des philosophes pour les belles machines à poser et résoudre des problèmes est évident. Mais la machine philosophique se conduit de l'intérieur comme une automobile. Ce qui implique qu'il y ait quelque part la place d'un conducteur. Autrement dit, en quelque endroit de son système, le philosophe doit s'installer. Il doit rejoindre la place de Socrate. En ce lieu il n'argumente plus comme une machine, il n'a plus réponse à tout ! Cette place procure un choc permanent. Elle est profondément déstabilisante. Certes, les philosophes sauront donner le change. C'est précisément une des ressources de l'invention de Platon. Ils montreront une totale maîtrise de leurs discours, eux qui perdent toute maîtrise au cœur même de leur philosophie.

La place de Socrate est cette position de retrait où l'on savoure les pensées les plus réjouissantes, où l'on s'alimente aux affirmations les plus puissantes, où l'on se déstabilise aux visions les plus délicieuses. Le tout en secret, évidemment. L'invention de Platon a permis cette aubaine spéculative. Toutes les situations philosophiques traversées, toutes les thèses examinées peuvent être habitées silencieusement par Socrate, comme si celui-ci était leur cœur battant, leur intériorité vivante. L'outil philosophique est désormais disponible. Quiconque en a deviné le fonctionnement peut l'utiliser.

Cinquième prospection
Aristote, Cette joie soudaine

Tamiser est la bonne ressource face à des textes philosophiques difficiles. Nous en trouverons peu d'aussi éprouvants que la Métaphysique d'Aristote. Entraînons-nous sur quelques pages du livre Λ (Lambda) de cet ouvrage : les chapitres VI et VII¹. Dès les premiers mots, une pièce apparaît, bien visible. Il saute aux yeux qu'Aristote parle de quelque chose de singulier, d'une chose au statut étrange : la « substance ». Saisissons cette pièce et notons simplement qu'elle est là, que nous l'avons remarquée. Nous pourrions tenter d'en savoir plus. Pour cela il faudrait lire la totalité de l'ouvrage, compléter par d'autres œuvres d'Aristote, nous aider de commentaires de spécialistes. Cela serait ardu et incertain. On trouverait que les explications fournies par le penseur éclaircissent autant la chose qu'elles l'obscurcissent. Quant aux spécialistes, ils s'entendent rarement et se perdent dans des détails encore plus techniques que ceux d'Aristote.

De toute façon, il est un moment où toutes les explications puisées dans les livres révèlent leurs limites. Elles ne nous amènent jamais – ou bien de manière seulement exceptionnelle – à voir les choses à partir de la position occupée par le philosophe. Or, rejoindre cette position est parfaitement possible, et cela sans fatigue ni migraines. Le regard explorateur qui balaie le texte rend cette position proche et aisément accessible. N'oublions pas non plus que le propre d'un prospecteur est de n'avoir pas le temps de comprendre en détail, il n'a de temps que pour trouver. Si le terme de « substance » renvoie à quelque chose d'intéressant, les phénomènes qu'il provoquera dans son environnement textuel le révéleront.

Notons au passage que nous apercevrons à foison dans

les textes philosophiques des pièces analogues à cette « substance ». Il est difficile de ne pas les remarquer. Elles sont au cœur des raisonnements, elles paraissent à la croisée de tous les enjeux et le philosophe devient extrêmement prudent et redouble de technicité quand il les manipule. Il n'est pas si urgent de se demander : « Mais qu'est-ce que c'est ? » Noter que c'est « quelque chose » est amplement suffisant. Quelque chose ne passe pas inaperçu, quelque chose occupe intensément l'esprit du philosophe.

Quelque chose existe et attire

Aristote signale qu'il y a trois sortes de substances. Notons que l'une est entièrement à part. Elle a des caractères très remarquables : elle est « immobile » et « éternelle ». Toute l'argumentation du passage, fort difficile à suivre dans le détail, est toutefois orientée dans un sens assez clair. Aristote paraît soucieux de déterminer qu'une telle chose, éternelle et immobile, existe bien. Ce point doit attirer l'attention. Chercher à prouver qu'une chose dotée de caractères aussi remarquables que l'immobilité et l'éternité – et peut-être d'autres tout aussi remarquables – existe, cela peut motiver une prospection. Si cette chose existe vraiment, nous allons la trouver. Aristote façonne d'ailleurs son texte comme une manière de déboucher, après quelques tours et détours, sur quelque chose qui existe quelque part.

Notre attention redouble quand se présente brusquement une phrase relativement claire dans un passage très dense et très technique : « Il doit donc exister un principe dont l'essence soit d'être en acte. » Il est possible que

l'aspect « relativement clair » d'une telle proposition échappe à quelques uns. Pourtant, il est assez évident. Il vient à nouveau de « il doit donc exister ». Laisser entendre qu'il y a toutes les chances qu'une certaine chose existe, voilà le trait de lumière. Ce qui nous accable dans une argumentation que nous ne comprenons pas, c'est l'idée que tous les objets qu'elle charrie ne soient que pures constructions intellectuelles. Dès lors, nous nous demandons si cela vaut la peine de comprendre. Ici, le « il doit bien exister » nous ramène au sol concret et connaissable, car tout le monde a une intuition claire de ce que veut dire « il existe ».

Aristote semble désormais parler d'autre chose que de « substance », puisqu'il est question maintenant d'un « principe ». Ne nous démontons pas. Appliquons la règle qui doit nous servir dans tous ces cas. Un principe, c'est quelque chose. Tout à l'heure, on nous parlait de « substance », et nous avons conclu que c'était juste quelque chose. Nous n'avons donc pas trop dévié. La phrase dit : « Il doit exister quelque chose dont l'essence soit d'être en acte. » Ne nous inquiétons pas tout de suite de la précision « en acte ». Cela doit être assez proche de « toujours agissant ».

Il paraît d'une immense importance d'accorder l'existence d'une chose toujours « en acte ». Sans elle, on ne pourrait expliquer la présence de mouvements dans le monde. L'idée est certes assez bizarre : qu'il puisse y avoir une origine de tous les mouvements. Un élément se présente qui paraît fournir un vague – et très inattendu – éclaircissement : parmi les choses à l'origine du mouvement il y a la « liqueur séminale et le germe ». Nous pourrions rêver un bon moment sur une telle précision et

pressentir confusément quelque trouvaille. Le sperme de l'homme est bien, en effet, quelque chose comme la lointaine origine d'une catégorie importante de mouvements : tous ceux que nous accomplissons, nous les humains (Aristote ignore le rôle tout aussi essentiel des ovules de la femme).

Mais voilà que nous glissons à une autre question que le philosophe juge « d'une importance incalculable » : « Quel est le premier de tous les mouvements ? » Le texte devient à nouveau très technique ; on s'explique avec Platon, Anaxagore, Leucippe. La seule idée qui se détache est : « Il faut qu'il y ait quelque chose de permanent et d'éternel qui agisse toujours de la même manière. » Nous tournons donc autour de la même idée que quelque chose existe : c'est perpétuellement agissant, c'est immuable, c'est éternel... Si cela n'existait pas, tout procéderait de la Nuit, d'une confusion originaire de toutes choses, du Néant. Cette précision renforce les divers « il y a », « il existe ». Nous voyons vaguement poindre la pensée suivante : « Nous sommes sauvés du néant, parce qu'il y a quelque chose. »

Aristote met alors sous nos yeux une chose, une chose qui est toujours en mouvement, en mouvement circulaire, et qui produit tous les mouvements : le « premier ciel ». Nous savons que les Anciens concevaient la voûte céleste comme une sphère tournant sur elle-même. Notre étonnement est grand de voir surgir le ciel étoilé dans ces pages où nous ne discernions qu'un fouillis de raisonnements. Nous avons bien raison de ne pas nous inquiéter de la nature du « quelque chose ». Aurions-nous pu deviner que le ciel tout entier s'y cachait ? Restons très prudents toutefois. « Quelque chose » doit cacher bien

d'autres choses.

En ce point de la prospection, il apparaît que le texte est entraîné par quelque chose de fascinant et d'élevé. Sans doute est-il difficile de savoir où et vers quoi nous sommes embarqués. En tout cas il suffit de saisir la nature de mouvement de tous ces propos. Que mettent-ils en évidence ? Un net effet d'aimantation. Quelle peut bien être la nature de l'aimant ?

L'aimant au cœur de l'intelligence

Quelque chose n'est toujours pas déterminé, ni même nommé. Or, voici ce qu'Aristote déclare soudainement : « Il faut concevoir quelque chose qui meut sans être mû, quelque chose d'étemel, qui est substance et qui est acte. » On peut avoir le sentiment que c'est toujours la même chose. Et c'est, en effet, sans doute le cas. Nous parlons toujours d'une chose qui est « substance ». Il y a toutefois une nouveauté : elle meut sans être mue à son tour. Elle donne le mouvement tout en restant immobile ! L'incroyable étrangeté de cette propriété mérite d'être appréciée en soi. Certes, nous entrevoyons les raisonnements qui permettent de l'établir. Mais nous n'avons pas trop envie de nous y pencher. Une chose pareille est d'un caractère trop prenant pour être éclairée par des raisonnements. Elle brille par elle-même.

De quelle façon ce qui est éternellement en repos pourrait-il communiquer le mouvement ? Une explication est fournie : « C'est comme le désirable et l'intelligible, qui meuvent sans être mus. » Une nouvelle chose est là : le désirable. C'est d'un effet indéniablement heureux : le

désir est l'expérience qui parle à tout le monde, c'est le sol de la vie. Sa puissance explicative est évidente. Lorsqu'on désire une chose, on est attiré par elle. Elle communique donc du mouvement sans être elle-même agitée de mouvements. De la même manière l'aimant, immobile, attire le fer. Nous saisissons mieux la propriété de la « substance » d'être toujours « en acte ». L'aimant ne perd jamais sa propriété d'aimer. Il ne passe pas « à l'acte » en présence de fer. Il est clair qu'il est perpétuellement actif. Une chose désirée peut elle-même être conçue comme perpétuellement désirable, perpétuellement attirante. Elle ne devient pas désirable parce qu'elle nous attire, mais elle nous attire parce qu'elle est toujours désirable.

Il n'est pas trop difficile de comprendre pourquoi l'« intelligible » apparaît ici à côté du désirable. On conçoit très bien qu'il puisse y avoir quelque chose qui attire l'intelligence, qui la mette en mouvement. Il y a quelque chose qui rend intelligente l'intelligence. S'il est une idée heureuse, c'est bien celle de disposer de ce secret, du moyen qui rend pleinement, supérieurement intelligent.

Arrêtons-nous un moment pour réfléchir. Il existe quelque chose, quelque chose d'immobile, de compréhensible et de définissable (« intelligible »), de suprêmement attirant, et qui nous rend pleinement intelligents. Cela met en branle l'intelligence. Avons-nous besoin de lever les yeux au ciel pour le trouver, ce trésor ? De toute évidence, non. Car le ciel tout entier n'est là, dans le texte, que pour manifester, par son mouvement parfaitement circulaire, l'existence de cette chose magnifique. Où la trouvera-t-on ? Où pourra-t-on vérifier son existence ? Le mot « intelligible » le suggère : au sein même de nos pensées.

En d'autres termes, cet « intelligible », ce « désirable » sont une pensée particulière, une pensée magnétique, au milieu des pensées.

De quelle pensée s'agit-il ? Nous devons explorer davantage le texte pour répondre. Mais de toute façon, nous rencontrerons une limite. Celle-là même que nous impose Aristote. Car nous butons ici sur une pensée source, la pensée d'un philosophe stratégiquement installé au cœur de sa machine à penser. Il nous suggère qu'il a une vision merveilleuse, mais il ne s'en ouvrira sans doute pas. A moins qu'il ne trahisse quelque chose. La suite nous le dira.

Il y a un autre élément qu'il nous faut considérer. Le désirable, l'intelligible sont aussi caractérisés comme le « Bien ». Cela revient à dire : ce que nous désirons, c'est le bien. Ce qui peut nous rendre suprêmement intelligents, c'est de comprendre que l'origine de toutes choses, c'est le bien. Belle, bonne est l'origine de tout. Cela pourrait être une trouvaille, mais il faudrait être assuré que l'on est sur le terrain de l'existence. Il faudrait que ce bien existe. Si le point de vue d'Aristote était celui d'une quelconque métaphysique ou religion, la déception serait immense. Il y a trouvaille philosophique quand on a réellement et indiscutablement trouvé quelque chose de valeur. Notons que cela semble évident pour Aristote. On s'en rend compte au caractère énergiquement affirmatif qui gagne ses propos. On sort pour un moment des chemins sinueux et allusifs du raisonnement. On assène des affirmations. Cette chose, immobile, intelligible, désirable, bonne, existe de toute nécessité. Cette nécessité peut s'entendre en divers sens. Le plus remarquable est celui-ci : c'est une « violence qui contraint notre penchant ».

La plus grande des jouissances

Nous apprenons que la chose est vivante. Elle vit d'une vie parfaite. Nous comprenons que « parfait » résume tout ce qui en a été dit : immobile, éternelle, toujours en acte, désirable, bonne, intelligible. Un autre caractère se montre : elle jouit éternellement de la vie, sa vie n'est que jouissance, bonheur ininterrompu. Son bonheur est précisément son acte. Elle ne s'occupe de rien d'autre que d'être heureuse. De quelle incroyable chose, Aristote nous parle-t-il ?

Il s'agit d'une jouissance. Elle se fait remarquable, évidente, totale, envahissante. Elle n'a pas l'ombre d'une négativité : elle est toujours effective et toujours bonne. Elle fait naître l'intelligence à elle-même et la conduit jusqu'à des sommets. Plus que tout, c'est une jouissance qui existe. Si nous n'en sommes pas convaincus, refermons immédiatement le livre, renonçons d'ailleurs à jamais à la philosophie. La philosophie n'a d'autre but que de nous mettre face à ce qui existe. Revenons donc, sans nous lasser, à la question : qu'est-ce qu'une jouissance qui n'est pas une idée, un objectif, un fantasme, mais qui existe effectivement ? C'est une jouissance effectivement éprouvée, éprouvée en tout premier lieu par celui qui nous en parle, par Aristote.

Que venons-nous de trouver ? La position qu'occupe Aristote dans sa propre philosophie. C'est la position de Socrate, laissée vacante grâce à l'invention de Platon. Que voit Aristote depuis cette position ? Il voit et éprouve une jouissance. Une jouissance qui rend heureux. Nous apprenons que cette expérience n'est cependant pas tout à fait à notre portée. La chose en jouit éternellement, mais

« nous », nous n'en profitons « qu'un instant ». « Nous » désigne les mortels. L'« instant » de jouissance représente peut-être la durée d'une vie humaine, comparée à l'éternité. Mais de façon beaucoup plus intéressante, il représente le moment exact de la prise de conscience. Quand nous réalisons que cette jouissance éternelle et parfaite existe, un éclair de bonheur nous traverse. On insistera : un bonheur de quoi ? Prêtons attention, à la phrase suivante : « Et voilà comment pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur, avec les espérances et les souvenirs qui se rattachent à tous ces actes. »

Le sens général est facile à saisir. Il s'agit d'éclairer une propriété de la vie qu'Aristote juge indiscutable : veiller, sentir, penser sont le « comble du bonheur ». Il s'agit là des actes les plus fondamentaux de la vie. Tout ne se ramène-t-il pas à veiller, sentir ou penser ? Seul le sommeil pourrait faire exception. Mais, après tout, le rêve n'est-il pas une façon de veiller, de penser, de sentir en plein cœur de la nuit ? Le sens général est clair, disions-nous. Mais qu'exprime-t-il ? Que voyons-nous se détacher ?

Nous voyons se dessiner le seul contenu possible de ce bonheur, de cette jouissance qui, jusqu'à présent, n'a rien été d'autre que « quelque chose ». C'est le bonheur de vivre, c'est la jouissance d'exister. Il est clair qu'Aristote ne songe qu'à cela, car il ne relève même pas une objection qui paraît s'imposer. Comment affirmer que toute pensée est réjouissante ? N'y a-t-il pas des pensées tristes, des pensées mauvaises ? Et que dire de « sentir » ? N'y a-t-il pas des sensations douloureuses, des sentiments désespérés ? Toutefois, en tant que veiller, sentir, penser

sont des actes d'un être vivant, en tant que vie, en tant qu'existence, ils sont la plus haute des jouissances, le plus pur bonheur imaginable. Cela ne se discute pas.

La chose est une joie. C'est la joie que l'on éprouve d'être et d'être vivant. Il y a là une position philosophique, c'est-à-dire une base, un socle que le philosophe peut utiliser pour penser. On s'en convaincra facilement. Imaginons que nous éprouvions une telle joie. L'éprouvant comme inaltérable, comme parfaite, comme suprêmement réconfortante, nous aurons l'irrésistible envie de la justifier. Nous nous mettrons à penser le monde à sa lumière. Nous chercherons une logique des choses qui puisse rendre compte qu'une telle jubilation soit possible. Comment doit être le monde qui rend possible ma joie ?

Cette jouissance profondément déstabilisante stabilise l'intelligence. On y trouve la clé des intuitions intellectuelles. L'intelligence peut s'engendrer elle-même, dans une vision réjouissante de la cause qui la rend intelligente. Aristote le dit ainsi : « l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible ; elle devient intelligible en se touchant elle-même... » Ce qui revient à dire : « Touchons le lieu qui nous réjouit pour découvrir toutes les possibilités de notre intelligence. »

Notons qu'Aristote est tout de suite conduit à une conclusion métaphysique de poids. Cette joie qu'il expérimente en sa pensée lui permet de voir fugitivement, mais pleinement aussi, une joie éternelle, qui jouit continuellement d'elle-même et non par instants. Cette joie éternelle, toujours active, existe aussi. Elle existe, puisqu'elle peut être réellement esquissée dans la pensée

– étant entendu que cette esquisse n'est pas une moindre joie, mais une joie seulement momentanée.

La chose n'a toujours pas reçu de nom. Cependant nous comprenons mieux pourquoi elle est difficile à nommer. C'est un état de joie inépuisable, pleine, quoique fugace. Cela se caractérise difficilement par un concept ! Autre point délicat, et il est de taille. La chose est le bonheur d'exister, la joie d'être au monde. Impossible de désigner une telle émotion autrement que par un terme renvoyant au seul sujet qui l'éprouve. Être heureux d'être, c'est être heureux d'être soi. La jouissance d'exister est la jouissance d'être « quelque chose » : ce soi exclusif, unique que l'on est. Impossible de nommer le fond de l'intelligence et le fond de la joie sans se nommer soi-même ! Pourtant un fait d'une telle ampleur et d'une telle portée devra bien recevoir quelque nom ! Nous remarquons qu'Aristote se décide pour « Dieu ». La chose, c'est Dieu. Dieu est le nom acceptable pour une pensée, certes délicieuse, mais tellement embarrassante ! C'est le nom communicable d'un secret incommunicable.

Bilan des trouvailles

Si nous assemblons toutes les pièces trouvées, les grandes, les moins grandes, les minuscules, nous obtenons une pensée d'ensemble et nous vivons une expérience que l'on peut décrire à peu près ainsi : « Nous sommes entraînés, embarqués, attirés irrésistiblement vers une pensée centrale, désirable, une pensée magnétique. Elle-même ne se meut pas, car elle est un lieu de repos. Elle est repos car elle est le bonheur de vivre, la joie d'exister. Ce bonheur et cette joie nous

mettent en branle, en route. Ils activent et réactivent sans cesse notre intelligence, ils la portent au sommet d'elle-même. Il nous suffit de toucher à la joie d'exister et nous faisons jaillir les pouvoirs de notre intelligence. D'une jouissance toujours en acte, nous faisons une intelligence toujours active. Nous n'avons besoin de rien d'autre pour réaliser ce qu'est le bien. Le bien est la joie d'exister. »

Nous comprenons pourquoi nous avons senti dès le début que la plus importante des propriétés de la « substance », du « principe », était l'existence. Puisque c'est précisément de notre existence qu'il s'agit ! Le substantiel, le principiel, la perfection, la perpétuelle actualité, la vraie vie, c'est la jouissance d'exister. Maintenant, comment caser cette pièce qui vient en dernier : « Dieu » ? Dieu est la première hypothèse que fait une intelligence emportée par la joie d'exister. Elle pose que l'extraordinaire jouissance de l'être qu'expérimente une vie humaine ne connaît pas le terme de la mort. Certes, nous mourrons. Mais la joie d'être que nous éprouvons ne peut s'éteindre. Il existe donc un être qui l'éprouve éternellement : Dieu.

[1](#) Nous suivrons la traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Pocket, 1991.

Sixième prospection

Descartes, Ce que « méditer » veut dire

Les deux premières Méditations Métaphysiques¹ de Descartes constituent une extraordinaire zone de prospection. Aucun philosophe n'a été aussi transparent dans l'exposé de sa pensée. Jamais une pensée source n'a été montrée aussi directement par un philosophe. Nous pouvons nous préparer à de très belles trouvailles.

Une expérience que le rêve même confirme

Quelque chose nous frappe d'emblée dans la première méditation : on se trouve devant un philosophe qui prend le ton de la conversation et, en outre, de la confiance. Il nous confie que, dès ses premières années, il n'a cessé de prendre pour de la vérité « quantité de fausses opinions ». Il donne une image particulièrement grise de son savoir : une construction branlante ouverte à tous les doutes. Il vient d'ailleurs de prendre la décision que ça va changer. Le nouveau projet étonne par sa radicalité : il s'agira de tout recommencer, de rebâtir le savoir depuis le début, en s'assurant cette fois de fondations solides. Circonstance captivante : Descartes se propose de travailler sous nos yeux.

Nous aurons le sentiment que Descartes est là, devant nous, en chair et en os. C'est une propriété étonnante du grand texte philosophique que nous allons lire : il contient le philosophe d'une manière très évidente et très visible. Nous apprenons qu'il a déniché un lieu de « paisible solitude » pour mener à terme son œuvre de reconstruction, qui doit d'abord être une œuvre de destruction. Pour renverser l'ancien édifice de son savoir, il ne va pas se compliquer la tâche. Pas d'interminable démolition au pic et au marteau. Un travail de mine avec

des charges bien placées devrait convenir. Il fera donc sauter « les principes, sur lesquels toutes [ses] anciennes opinions étaient appuyées ».

La tâche se présente aisée car tout repose, semble-t-il, sur un pilier unique : les sens. Ce que l'on sait a été vu, entendu, touché, lu quelque part et à quelque moment. Or précisément, l'immense et continuuel apport des sens a tout d'un pilier fissuré : des opinions manifestement fausses s'y sont glissées. Un bon pilier ne doit contenir aucun défaut, aussi imperceptible soit-il, sinon il est tout entier pilier douteux, mauvais soutènement. Les opinions qui viennent des sens, par une voie ou par une autre, seront considérées désormais comme fausses dans leur totalité.

On observe toutefois une hésitation. Le philosophe n'allume pas encore la charge de poudre et jauge une dernière fois la solidité du pilier. Peut-il se mettre à douter de sa vision, de son toucher ? « Par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. » Cela paraît tout de même sacrément solide ! Nous voyons Descartes, assis non loin d'un feu de cheminée, emmitouflé dans sa robe de chambre, tâtant sa feuille de papier, soudain attentif à une profusion de bruits et de sensations : froissement du papier, crépitement du feu, velouté du vêtement, douce sensation de chaleur...

Nous sommes ici à l'approche de la trouvaille : quelque chose se montre, quelque chose d'affirmatif et d'heureux. L'éclat en est familier et mystérieux. Nous reconnaissons tout de suite notre plus constante manière d'être : être là, quelque part, présent au lieu, récepteur de sensations.

Mais nous sommes étonnés : une situation qui devrait être de la plus totale banalité apparaît comme un heureux coup de pinceau.

Descartes hésite donc ici. Cette vision qui s'est soudainement glissée en lui, cette vision d'un être logé dans un lieu, réceptif et attentif à tout ce qui s'y passe, vient de lui paraître d'une incroyable puissance. Est-il raisonnable de l'abattre ? Ce serait choisir délibérément la voie de la folie. Comment, en effet, cette dernière se définit-elle ? Les fous croient constamment « qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre ». Le fou a perdu quelque chose que Descartes craint à son tour de perdre. Il s'agit du sens très particulier qui vient de se manifester, ce sens si solide de la situation présente : on est en ce lieu, sous la forme et la matière de ce corps et on reçoit un flot continu de sensations précises. Etonnante puissance d'une telle expérience ! Les fous, justement, n'expérimentent plus cela.

Cependant, nos rêves ne sont-ils pas des formes de folie ? « Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais dans ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? » La puissante épreuve de vérité que nous venons de faire serait donc trompeuse : on se croit dans un lieu réel, alors qu'on est au beau milieu d'un rêve ! Il est vrai que le phénomène même du rêve est troublant. Son aspect le plus déroutant n'est pas de nous abuser avec d'in vraisemblables fables, nous plongeant, en quelque sorte, toutes les nuits dans la folie. Non, le plus déroutant est de retrouver en plein cœur du rêve, cette expérience

que nous venons d'évoquer, si familière, si vraie. Rêver que l'on est ici, auprès du feu, en train de réfléchir – c'est-à-dire précisément ce que l'on est en train de faire –, quelle énigme !

Au fond, nous savons bien qu'il n'en est pas exactement ainsi. D'ailleurs, Descartes le reconnaît : « Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne me semble point si clair, ni si distinct que tout ceci. » Notons la longueur de cette phrase qui s'appesantit soigneusement sur le fort sentiment de vérité présente. Dans le rêve ce sentiment se retrouve moins net, moins convaincant. Nous n'avons que son écho, nullement sa réalité. Mystérieusement, le rêve répercute au plus profond de la nuit cette éclatante et puissante expérience d'exister.

Nous réfléchissons et nous nous demandons : « N'est-ce pas cela le joyau ? Trouvera-t-on rien de plus éblouissant que ce sentiment d'exister ? » Mais Descartes ne paraît nullement l'entendre comme nous. Il préfère conclure que rien ne prouve qu'il soit actuellement éveillé : « en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions ». Il en tire une conclusion qui va passablement nous dérouter : il n'y aurait aucun indice absolument convaincant qui permette de distinguer le rêve de l'état éveillé. Il exprime d'ailleurs lui-même son étonnement : « tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors ».

Bornons-nous à scruter ce qui vient de se passer. Manifestement, Descartes, à force de réflexion, est resté en arrêt sur une pensée. Cette dernière éclate véritablement : « Je suis ici, assis auprès du feu... » Nous pourrions noter un aspect de pensée inépuisable qui est l'indice, l'annonce, le terrain favorable des grandes trouvailles. Mais notons plutôt autre chose. Cette forte expérience d'être en un lieu est propre au rêve autant qu'à la veille. Elle surnage au-dessus de la nuit et du jour. Il y a des états plus forts que la mort – comme on le dit de l'amour –, voici un état plus fort que la vie et l'assoupissement de la vie.

Une puissance infinie et déchaînée

Cette méditation dans la méditation est brusquement abandonnée. Les trois paragraphes suivants ont une tout autre allure. Descartes paraît se souvenir qu'il est philosophe et, comme tel, capable de maîtriser ses pensées et de les conduire en bon ordre. Cette zone de texte peut donc être lue plus vite. Une seule hypothèse utile est tirée de l'expérience précédente : on pourrait être actuellement endormi et plongé dans un songe. Les rêves sont analogues à des tableaux. Comme les œuvres des peintres, ils nous représentent quelque chose de vrai, de réel ou d'existant. Ainsi, les sirènes ou les satyres imaginés par l'artiste n'existent certes pas, mais les éléments dont ils sont composés, parties d'hommes et d'animaux, existent bel et bien. En décomposant les représentations – celles du rêve aussi bien que celles de la vie éveillée – on obtient des éléments simples vrais et réels. Ce sont les idées de corps, d'étendue, de figure, de grandeur, de nombre etc. Ce raisonnement prestement

bouclé aboutit à une conclusion : l'arithmétique et la géométrie, qui s'occupent de ces éléments simples, sont des sciences vraies et assurées.

Le pilier, tout compte fait, est solide. Certes, il montre quelques imperfections, mais elles sont superficielles. Dans sa masse – géométrie et arithmétique – il est fiable. Pourtant Descartes hésite toujours. Qu'est-ce qui le rend encore indécis ? Dieu tout simplement. Il vient de songer à Dieu : un être qui peut tout, dont il n'est que la créature. L'idée d'une puissance inimaginable, sans aucune borne assignable, vient de lui traverser l'esprit. On ne peut rien concevoir qui soit impossible à un tel être. Il peut nous créer, puis créer de toutes pièces la représentation du monde où nous nous trouvons. Il peut installer dans notre esprit l'apparence de cette chambre, de ce feu, de ce papier. Il nous tromperait ainsi sur l'existence de toutes ces choses. Il s'amuserait à nous faire concevoir des propriétés géométriques fantaisistes. Il nous induirait systématiquement en erreur dans chaque addition, dans chaque soustraction.

Une objection s'impose pourtant : on ne peut concevoir un tel être, car Dieu est dit souverainement bon. Toutefois, note Descartes, le Dieu auquel croient l'immense majorité de ses contemporains – et auquel il est censé croire lui-même – permet bien qu'on se trompe quelquefois. Cela, qui songerait à le nier ? Personne ne prend cependant ce prétexte pour douter de la bonté de Dieu. On peut donc parfaitement concevoir un Dieu qui tromperait toujours, sans que cela contraigne à nier expressément sa souveraine bonté.

Cette façon dont Dieu s'introduit dans la méditation est

très intéressante. C'est comme si l'on réalisait la présence d'un autre pilier à côté de celui que l'on examine. Si une puissance infinie nous a créés, et recrée sans cesse le monde dans notre esprit, n'avons-nous pas là une solide fondation ? Les fantaisies dont il s'amuserait à remplir nos esprits ne deviendraient-elles pas les données fiables de la connaissance ? Il s'agirait toutefois d'un fondement bien singulier : une puissance sans bornes et déchaînée. Déchaînée parce que sans aucune borne ! Ce serait un être infini au-delà du bien et du mal. Il y a là quelque chose qui ressemble à une trouvaille, mais nous avons bien de la peine à en comprendre la valeur. Laissons-la de côté, pour l'instant.

Certains pourraient être effrayés par cette idée d'un Dieu à la puissance déchaînée et indifférent au bien et au mal. Ce n'est pas grave, on peut s'en passer. On le peut d'autant plus que l'on cherche à détruire le pilier central de la connaissance. S'il n'y a pas de Dieu à la puissance infinie, alors tout devient pure fatalité, inconsistance et hasard. Le soutènement n'en sera que plus branlant.

Le pilier doit être abattu. Descartes se décide donc. Concrètement, cela signifie que désormais il considérera comme faux et inexistant tout ce qui lui paraîtra quelque peu douteux. Cela reviendra à considérer que tout est faux, soit parce que les sens sont peu fiables, soit parce que l'on est au beau milieu d'un rêve, soit parce que l'on est le jouet d'un Dieu sans scrupules, soit parce que l'on est dans un monde absurde qui ne produit aucune vérité.

Le philosophe se met alors en condition. Il faut désormais se persuader que tout est faux. On note que le Dieu hyperpuissant, au-delà du bien et du mal, est brusquement

devenu autre chose : « un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper ». L'exercice d'autopersuasion commence : « Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il [le mauvais génie] se sert pour surprendre ma crédulité. »

La grande trouvaille : « Je suis, j'existe »

Le lendemain, le philosophe se remet à sa table de travail auprès de la cheminée et fait un bilan de la méditation de la veille. Il paraît plus décidé que jamais à considérer que tout est faux et que rien n'existe. Il introduit une note qui ressemble vaguement à du vertige ou à de l'angoisse. Il se voit sombré dans une eau très profonde : « je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus ». Doit-on prendre au sérieux cette note angoissée ? La méditation de la veille ressemble pourtant à un programme bien arrêté. Nous avons la nette impression que le philosophe sait très bien où il va. Mais où va-t-il justement ?

Comme Archimède, il cherche un point « fixe et assuré ». Il ne tarde pas à réaliser qu'il l'a, ce point fixe : il a beau affirmer que tout est faux et que rien n'existe, lui-même, qui affirme tout cela, existe bien et est quelque chose. Mais le mauvais génie, très puissant et très trompeur ? Ne chercherait-il pas à l'abuser encore ? Impossible cette fois ! « Il n'y a pas de doute que je suis, s'il me trompe. » Voici donc une vérité solide, voici un point fixe : « Je suis,

j'existe. » Il est impossible que l'on se trompe quand on prend conscience d'exister.

Comment Descartes peut-il penser avoir fait une découverte ? N'a-t-il pas toujours su, avec le même degré de certitude, qu'il existait ? Il faut être bien attentif à ce qui ressort de ce passage, à l'impression générale qu'il nous donne. Ce qui paraît être une grande découverte c'est, précisément, que l'on puisse découvrir que l'on existe. Disons-le autrement : ce qui est nouveau est que cette donnée hyper-évidente puisse apparaître comme une révélation. À chaque fois que l'on y pense, on est tiré d'un état d'assoupissement ou d'inconscience. Cela revient à se dire : « C'est donc vrai : j'existe ! » Chaque fois que l'on prend conscience d'exister, on tire son existence d'un état brut, banal, pour en faire une donnée lumineuse et toutefois déstabilisante. Non seulement une vérité apparaît, mais elle se montre d'une façon déconcertante. C'est de la connaissance au statut profondément singulier : « beaucoup plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant ».

Arrêtons-nous un moment pour réfléchir. Quand on prend conscience d'exister, il se produit un séisme dans le mot « exister ». On se demande : « Que veut dire « existence » quand il se trouve que moi-même j'existe ? » Cela a un sens très intéressant et étonnamment nouveau. N'y a-t-il pas là un socle, un point d'Archimède intime ? Non seulement un point d'appui solide, mais la naissance d'un savoir nouveau, sans précédent. Il y a là une chance.

Mais, qu'est-ce qu'on est ?

L'enquête repart. Descartes se demande maintenant ce qu'il est, quelle est sa nature. Il examine diverses possibilités : il pourrait être une « âme », qu'il imagine vaguement comme « un vent, une flamme ou un air très délié » ; il pourrait être aussi un corps, ce qu'il conçoit déjà avec plus de précision : quelque chose qui « remplit un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ». Il passe soigneusement en revue toutes les propriétés qui caractérisent tant un corps qu'une âme : se reconnaît-il dans l'une d'entre elles ? Il ne tarde pas à conclure qu'il ne peut s'identifier qu'à la pensée : « elle seule ne peut être détachée de moi ». La vérité de notre existence nous frappe en effet chaque fois que nous y pensons, comme une évidence toujours nouvelle. On ne s'identifie pas à n'importe quelle pensée, mais à la puissante pensée que l'on existe. Je suis la pensée : « J'existe. »

Notre existence et la pensée que nous existons sont le même phénomène troublant. Ce phénomène est une « chose pensante ». Dans « chose », il faut entendre « quelque chose », c'est-à-dire un x impénétrable. Nous sommes quelque chose que l'on ne saurait définir et qui pense, quelque chose qui a « un esprit, un entendement ou une raison ». Ces propriétés sont tout aussi déconcertantes et inattendues que notre existence. On pourrait dire que l'on est à chaque fois étonné de cet esprit, de cet entendement, de cette raison que l'on a, comme on est à chaque fois étonné d'exister. Descartes le note : esprit, entendement, raison sont « des termes dont la signification [lui] était auparavant inconnue ».

Le résultat est clair : on est quelque chose de totalement inédit. Rien de ce que l'on sait du monde, du corps ou de l'âme, rien de ce que l'on imagine être toutes ces choses,

ne contient la moindre lueur qui pourrait éclairer ce que l'on est. En ce qui concerne notre être on se contente trop souvent d'imaginer. On se figure être ce corps. Cela n'est pas nécessairement faux, mais ne se traduit que par images : on ne cherche pas en quel sens, intéressant et nouveau, on est ce corps. On imagine aussi être un esprit qu'on se figure sous la forme de quelque fluide. On commet l'erreur d'expliquer par le connu et le rassurant ce qui est totalement inconnu et déstabilisant : soi-même.

Ce que l'on est n'est pas impensable. On l'a nettement dans la pensée, mais rien dans le monde ne peut le caractériser. Même dans l'hypothèse où l'on serait en train de rêver, même si un mauvais génie nous trompait continuellement, ce que l'on est ne peut être enlevé. Qu'est-ce donc que l'on est ? Ce qui se glisse dans le monde sous le nom de « je » et de « moi » et qui n'emprunte rien au monde. Je suis le « je » de tous mes actes et pensées. Je suis le « je » qui marche, le « je » qui désire, le « je » qui imagine. Notons à quel point nous sommes au-delà du furieux débat entre matérialistes et spiritualistes : ne sommes-nous que matière ou sommes-nous quelque esprit irréductible à la matière ? Pour Descartes, nous ne sommes ni matière, ni esprit. Nous sommes le « je » qui conjugue la matière et l'esprit à la première personne et ce faisant y introduit « quelque chose » qui n'est ni esprit, ni matière. Ce que l'on est se montre toujours nouveau, toujours plus nouveau à mesure que l'on y pense davantage. C'est pourquoi Descartes peut dire : « Je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant. »

On ne sait pas qu'on existe, comme on sait que le ciel est bleu ou que deux et deux font quatre. On le sait beaucoup

mieux. On pourrait dire que l'on entre très profondément dans un tel savoir. On en éprouve à fond l'extraordinaire qualité. Pourquoi ? Sans doute parce que deux facteurs se conjuguent. D'une part, notre existence est un phénomène à nul autre pareil, d'autre part nous nous mettons en tête d'y entrer, nous sommes là, à cette table, à côté du feu, à ressentir de toute notre attention l'ampleur du phénomène. Que pourrait-on connaître mieux ? Toute autre forme de connaissance en pâlit.

Une surprenante faculté

On voit pourtant Descartes à nouveau saisi par le doute. Cette connaissance paraît trop belle pour être vraie. Ce que l'on sait par la vue, l'ouïe, le toucher, n'est-il pas plus solide, plus assuré ? Le philosophe décide alors de relâcher la « bride » à son esprit. Cette vision d'une connaissance qui serait extraordinaire ne vient peut-être que d'une extraordinaire et artificielle concentration. Et si tout disparaissait au premier relâchement venu ? Il s'empare d'un peu de cire et se met à la contempler. Le morceau vient d'être tiré de la ruche. « Il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. »

L'effet de ce passage est heureux. La tension se relâche autour de l'existence du seul penseur. C'est l'existence des choses qui se déploie à présent. On l'apercevait, cette forte présence : la chambre, la table, le feu de cheminée, la feuille de papier... Maintenant, sous la forme d'un

morceau de cire, elle éclate. Il s'agira désormais de se demander : « Comment connaît-on un morceau de cire ? Est-ce d'une manière entièrement différente de celle que l'on vient d'expérimenter ? » A priori, il le semble bien. Car il n'y a ici que des sensations. Aucune ne nous parle de nous ni de notre existence.

Mais voici qu'on approche cette cire du feu. Elle se met à mollir, puis à fondre, sa couleur change, son parfum s'exhale. Il s'agit pourtant de la même, personne ne peut en douter. Nous ne reconnaissons donc pas un morceau de cire en inspectant ses qualités sensibles. Quand ces qualités s'évanouissent ou deviennent autres, nous continuons de voir la même cire. Par quel pouvoir la voyons-nous donc ? Nous la percevons maintenant comme « quelque chose de flexible et de muable », c'est-à-dire comme une chose qui peut recevoir telles ou telles qualités. Elle peut en gagner sans devenir autre ; elle peut en perdre sans cesser d'être ce qu'elle est. Nous disposons donc d'un pouvoir de nous représenter une chose en faisant abstraction de ses propriétés sensibles. Sans doute ne s'agit-il pas de lui retirer ces propriétés. Il s'agit plutôt de la voir à travers elles, de ne pas s'arrêter à elles seules.

Une telle faculté est étonnante. Que laissons-nous sous-entendre quand nous affirmons voir la cire à travers les multiples aspects qu'elle peut revêtir ? Que nous pourrions les détailler un à un ? Concevoir par exemple : « Cette cire avait telle apparence, maintenant elle en a telle autre, mais elle pourrait encore en avoir telle ou telle autre. » Cela réclamerait une participation très active de l'imagination. Il faudrait imaginer une à une les différentes apparitions possibles de l'objet. Pour Descartes, cela n'est

pas tenable : « je ne saurais [...] parcourir cette infinité par mon imagination ». Car voilà le problème : la plus modeste des choses, nous la voyons à travers une infinité. Nous concevons sans difficulté qu'elle pourrait être en une infinité d'autres lieux, avoir une infinité d'autres figures... Ce résultat est remarquable ! Toute perception enveloppe une capacité infinie ! Toute perception a quelque chose de surnaturel et de fantastique !

Quelle pourrait bien être cette faculté de percevoir ? Descartes nous en dit deux choses. Elle est un pouvoir propre à l'« esprit », et ce pouvoir est une vision d'un certain type : une « inspection ». Nous aimerions en savoir un peu plus sur ce qui est derrière « esprit » et « inspection ». Mais Descartes reste fort réservé. Inspectons bien le texte, toutefois. Voyons ce qui ressort de l'ensemble de la méditation. Essayons en particulier de comprendre pourquoi nous avons eu droit au déploiement de tous les charmes d'un morceau de cire.

On ne tardera guère à comprendre en balayant soigneusement le texte du regard. Ce que Descartes veut dire, c'est que nous voyons un morceau de cire quand nous percevons son existence. Un morceau de cire existe. Comme nous, il existe fantastiquement. Sa connaissance peut donc devenir aussi nouvelle, aussi surprenante que celle que nous pouvons acquérir sur nous-mêmes quand nous prenons conscience d'exister. L'inspection de l'esprit est donc l'aptitude que l'on tire de la conscience d'exister. Naissant du fait fantastique d'exister, elle donne des pouvoirs fantastiques.

On observe un découragement chez Descartes. Il semble soudainement ne plus croire en une merveilleuse faculté

qui se nommerait « inspection de l'esprit ». Peut-on vraiment la prendre au sérieux ? Le langage en tout cas ne le fait pas. On ne dit jamais : « Quelque chose est là ; par une surprenante inspection de mon esprit, je découvre que c'est un morceau de cire. » On dit : « Je vois un morceau de cire. » Ce découragement est caractéristique. Quand on découvre quelque chose de merveilleux, le scepticisme se renforce promptement : « Non, il n'y avait rien, on s'est juste un peu échauffé. » La vie n'est pas merveilleuse. La vie est neutre, égale, normale.

Mais voilà : par hasard on regarde la rue à travers la fenêtre. Des hommes y passent. On dit que l'on « voit » des hommes. Mais quelle trompeuse façon de dire ! On ne « voit » pas des hommes si facilement ! Cette perception est infiniment plus troublante qu'une perception visuelle. Descartes se rassure donc. S'il devait se contenter d'enregistrer les perceptions visuelles, il dirait qu'il voit défiler des chapeaux et des manteaux dans le cadre de sa fenêtre. Que ce soient bien des humains, rien d'objectif ne le dit. Il pourrait s'agir d'automates « qui ne se remuent que par ressorts ». « Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. »

Il y a donc bien une faculté exceptionnelle à l'œuvre dans la moindre de nos perceptions. Elle traverse les choses sans s'arrêter à leur aspect et sans pourtant le négliger. Elle jette sur elles un regard qui les dénude. Cette cire, on lui a « ôté ses vêtements », on l'a mise « toute nue ». Cette image est forte. Elle suggère que l'inspection de l'esprit tient du viol. Cette faculté viole un secret. La cire abrite un secret auquel on ne songe jamais quand on

s' imagine la « voir » banalement. Il s'agit de son existence. Seul peut percevoir à jour cette existence celui qui sait lui-même que l'existence est un secret : c'est le secret de la connaissance.

C'est pourquoi Descartes est de plus en plus rassuré : si l'on peut si bien percevoir ce qu'un morceau de cire a de caché – son existence – combien plus saura-t-on pénétrer dans le fait de sa propre existence (et constituer ainsi un savoir nouveau et sans précédent) : « avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté, me dois-je connaître moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit ».

Bilan des trouvailles

Il n'est pas difficile de voir que le joyau trouvé, c'est Descartes, c'est un Descartes-joyau. Sa présence est chaudement logée dans tout le texte. Le philosophe et les choses qui l'entourent reluisent d'existence. Ce sont d'heureux coups de pinceau dans le texte. Ils font percevoir la touche poétique de l'existence. Toutes les pièces trouvées pourraient s'assembler en une seule : « Je suis, j'existe. » Nous avons un texte philosophique exceptionnel, entièrement bâti sur l'exhibition de sa pensée source. Nous n'aurons pas ici d'assemblage à effectuer. Il suffit de se laisser porter.

La pensée source : « C'est une expérience éclatante que d'exister. Elle surnage du sommeil comme de la veille. Rien ne peut être conçu de plus solide. Tout ce qui

paraissait fiable devient inconsistant en comparaison. Elle fait branler tout édifice. Pourtant ce séisme est aussi socle, point fixe, lieu de repos. On s'abrite au cœur du choc éprouvé, on y dispose d'une place où couler sa réflexion, on y trouve une position pour penser. La pensée que l'on existe est une chance pour penser. Quelque chose s'y glisse, un « je », un « moi », qui n'emprunte rien au monde. C'est entièrement inédit, c'est inédit à chaque fois que l'on y pense. Aventurons-nous dans la pensée que nous existons. Nous saurons jeter un regard toujours neuf sur toutes choses. Nous mettrons à jour la faiblesse de tout savoir qui ne soit pas le nôtre. Nous démonterons toute pensée que nous n'aurons pas pensée. »

Il nous reste une pièce dans la main : le passage à plusieurs reprises dans le texte d'un être surnaturel : Dieu. Quel rapport cette pièce a-t-elle avec la pensée source ? S'y emboîte-t-elle ? Descartes note : « Il m'a créé. » Si l'on réfléchit un moment, on verra qu'il y a bien une articulation possible entre « je suis, j'existe » et « il m'a créé ». Il ne s'agit pas de quelque chose de banal, du genre : « J'existe puisqu'il m'a créé. » Ce serait plutôt : « J'existe, donc il m'a créé. » Cela revient à dire : « Mon existence ne peut avoir d'autre cause qu'un être à la puissance infinie. » Seul a pu nous créer un être à la puissance déchaînée, sans principes, sans buts, sans bonté, sans malice. Pour résumer : « Notre existence est l'effet d'une puissance abyssale et innommable. » On comprend que l'on puisse se trouver déstabilisé d'être. Car l'existence est un fait fantastique.

1 Titre exact : Méditations touchant la première

philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées. L'ouvrage est de 1641. Nous n'explorerons que les deux premières méditations.

Septième prospection

La révolution kantienne

Kant est sans doute le philosophe qui a connu le plus de gloire de son vivant. De nombreux disciples ont célébré et commenté son œuvre. D'autres, tout aussi nombreux, ont cherché à approfondir, à corriger, à recentrer l'œuvre. Depuis la mort du philosophe, les universités sont périodiquement agitées de « retours à Kant » et de « néokantismes ». Il n'est pas un philosophe important de ces deux derniers siècles qui n'ait jugé primordial de discuter avec le penseur de Königsberg, d'opposer, de comparer, d'ajuster son système au sien, comme si le système de Kant était le patron de tout système philosophique. Une philosophie qui a soulevé et soulève encore tant de ferveur doit être un sacré filon ! On imagine des trouvailles à chaque page ! Mais les choses ne sont pas si simples. Il n'est pas évident qu'on se soit rué sur l'œuvre de Kant pour y trouver des pépites à foison.

La voie admirable

Parcourons la seconde préface de la Critique de la raison pure¹. Elle nous donnera pourtant le sentiment que le kantisme n'est rien d'autre qu'une invitation à la prospection. Très vite Kant parle d'un chemin qui conduit à des découvertes admirables. Il parle expressément de « trésor », ainsi que d'une méthode pour trouver quelque chose. On n'identifie pas au premier regard ce que l'on pourrait trouver. Cette méthode serait en tout cas une précieuse « pierre de touche » (La pierre de touche est utilisée pour authentifier de l'or et le distinguer d'autres métaux).

Notre curiosité s'éveille vivement car on nous entraîne sur le terrain de la métaphysique. Quel lecteur prospecteur ne

sera immédiatement captivé par les questions de cette sorte : Qu'est-ce que ce monde ? Une apparence ou une réalité ? La mort met-elle un terme à l'aventure dans l'être qu'est notre vie ? Qu'est-ce que l'être, l'existence ? Qu'est-ce que mourir ? Kant trahit lui-même une fascination pour cette discipline, la « plus ancienne de toutes » et qui « subsisterait quand bien même toutes les autres ensemble seraient englouties dans le gouffre d'une barbarie entièrement dévastatrice ».

Kant a donc trouvé quelque chose. C'est un certain chemin, « chemin royal », plus important que celui « du fameux cap ». C'est une voie qui conduit à des découvertes admirables. Elle est elle-même admirable. De quoi s'agit-il ? D'une « voie sûre » – l'expression revient de façon quasi obsessionnelle dans le texte – pour la métaphysique. Elle est analogue à celle où se sont engagées, pour leur plus grand bonheur, les mathématiques et la physique. Notons cependant qu'une science s'est, depuis longtemps, parfaitement accomplie sans avoir à chercher sa voie. Il s'agit de la logique : depuis Aristote, elle est « close et achevée » – ce cas paraissant lui-même admirable.

En ce qui concerne les mathématiques, un génial précurseur (qui pouvait être Thalès) découvrit qu'il « ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui-même y avait mis, conformément à son concept ». Pour la physique, plusieurs génies (dont Galilée, Torricelli, Stahl) « comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements ».

On devine ce que Kant veut dire. Pour démontrer une propriété du triangle, il ne sert à rien de décrire ce que l'on voit sur un triangle dessiné. On raisonne en fait sur une représentation intuitive qui vaut pour tous les triangles que l'on pourrait dessiner. D'une certaine façon, on tire bien cette représentation de soi-même. C'est pourquoi Kant nomme connaissance a priori une telle possibilité. Nous n'avons pas à vérifier que les propriétés des triangles de la réalité coïncident avec celles du triangle que nous avons dans l'esprit. Nous savons d'avance que cette coïncidence aura lieu.

Ajoutons que les objets mathématiques ne sortent pas tout formés de notre intuition. Ces objets, nous les construisons avec des règles déterminées. Il y a des règles pour tracer un triangle isocèle, un cercle, une ellipse. C'est aussi par construction que nous établissons les propriétés des figures. Certains tracés, nécessitant la règle et l'équerre, permettent de montrer que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. Ces tracés ont beau se faire sur le papier, avec crayons et autres ustensiles, ils ne sont que des constructions sur cette page blanche mentale qu'est notre intuition. Tout se passe comme si, à l'intérieur même de notre esprit, il se traçait des plans pour toutes les figures possibles. Notons pour finir que ces plans se tracent progressivement. Plus se construisent d'objets géométriques dans notre page blanche intérieure, plus s'accroissent nos connaissances en géométrie.

Nous comprenons maintenant pourquoi Kant parle d'une « voie sûre » : la géométrie peut indéfiniment se développer par constructions et déconstructions d'objets dans cette faculté d'intuition qui nous est

merveilleusement donnée. En outre, elle avance en traçant des plans sans jamais rencontrer la résistance de l'expérience sensible. Et toutefois cette dernière se soumet à ces plans avec une docilité absolue. Le mathématicien n'est donc jamais mis en difficulté par un donné. Dans des figures tracées au crayon ou dans les mouvements d'une planète, il ne retrouvera jamais que ce qu'il a mis lui-même : son « concept » (c'est-à-dire les constructions géométriques qu'il élabore et construit pas à pas).

La physique, de son côté, est entrée dans « la grande voie de la science » à la suite d'une « révélation lumineuse » qui paraît de même sorte. Elle s'est engagée dans la voie de la méthode expérimentale. Définissons cette méthode. Elle consiste à poser des questions à la nature. Le physicien élabore un certain montage qui permet de tester une hypothèse. Le résultat de l'expérience est une réponse faite par la nature. La question posée est formulée en nos termes : elle s'inscrit dans les problèmes que nous nous posons, dans l'état de nos connaissances, dans les techniques que nous maîtrisons. Convenons ainsi que nous mettons une part considérable de notre « raison » dans l'opération et que, d'une certaine façon, nous proposons un plan à la nature. Nous lui demandons : « Es-tu d'accord avec ce plan, est-ce bien lui que tu suis, puisque de toute évidence tu en suis un ? » Si la nature répond : « Non », il n'y a plus qu'à chercher un autre plan.

On éclaire ainsi l'affirmation de Kant selon laquelle « la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans ». Pour mettre en évidence les lois physiques, il n'est d'aucun profit d'observer les phénomènes. Il faut tirer de notre raison des plans et

imaginer des expériences pour les tester. Nous comprenons ainsi pourquoi la raison « doit prendre les devants ». À cette étape, nous entrevoyons la nature de « voie », de « marche » du progrès scientifique. Mais nous pressentons aussi qu'il ne peut s'agir que d'une marche risquée, pleine de déconvenues et d'échecs. Pour un « oui » de la nature, combien de « non » ! La nature ne fera-t-elle pas, le plus souvent, la sourde oreille devant les plans tirés de notre raison ?

Mais nous réalisons vite que Kant ne songe pas à une « marche » de cette sorte. Car la progression qu'il a en vue est entièrement « assurée ». Le motif de cette assurance, nous l'entrevoyons assez vite : la « raison » dont nous parle Kant ne se distingue pas par sa souplesse ! Quand elle propose des plans à la nature, elle ne les tire pas de quelque conjecture, mais des « principes qui déterminent ses jugements ». Autrement dit, la raison part à la recherche des lois de la nature avec des principes bien arrêtés. On devine qu'elle ne transigera pas sur ces derniers !

En effet, il n'est pas question que la raison se laisse instruire par la nature. Elle n'acceptera en aucun cas qu'on lui dicte des leçons « comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître ». Elle sera plutôt « un juge en fonctions qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose ». Un juge n'instruit pas en écoutant tout ce que les témoins d'une affaire ont à dire, mais leur demande de répondre à des questions qu'il a soigneusement déterminées. De même, le physicien n'observe la nature qu'à partir de certaines hypothèses qu'il a élaborées et de dispositifs expérimentaux qu'il a conçus. Toutefois, de quel juge s'agit-il ? De celui qui n'a

aucune idée préétablie ou de celui qui s'est déjà convaincu de la culpabilité d'un accusé ? Le premier formulera les questions qui donneront un maximum de chances à une vérité d'apparaître, le second les questions les plus orientées vers la confirmation de sa conviction (parce qu'il a des « principes qui déterminent ses jugements »). Nous soupçonnons fort que Kant a en vue ce dernier.

Pour les deux sciences examinées, mathématiques et physique, on a l'impression que le diagnostic de Kant est qu'il ne faut se faire aucun souci pour elles. Elles ont réussi. Qu'ont-elles réussi exactement ? A percer le mystère de l'être ? Certainement pas. Elles ont obtenu quelque chose qui paraît à Kant beaucoup plus important : une assurance inébranlable. La voie qu'elles ont trouvée les met définitivement à l'abri de toute déstabilisation. Le secret de leur réussite est d'avoir su protéger la raison de toute intrusion brouillonne du réel. Elles prennent bien ce dernier en compte, mais selon leurs plans. Elles ne font jamais que retrouver dans les phénomènes ce qu'elles y ont mis (les « principes de la raison »).

À cette étape de notre prospection, nous entrevoyons quelque chose d'assez décourageant. L'objet admirable qui promettait d'apparaître n'est rien d'autre, semble-t-il, que le secret de l'assurance. Kant semble donc plus soucieux de doter à son tour la métaphysique d'assurance que d'amener au jour quelque joyau métaphysique. C'est pourtant ici qu'il veut nous mettre sous les yeux son « idée lumineuse » à lui.

L 'idée lumineuse

« Jusqu'ici, dit Kant, on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ». Cette idée, tout le monde le reconnaîtra, paraît aller de soi. Connaître, c'est connaître des caractéristiques propres aux objets que nous rencontrons dans le monde (y compris par l'intermédiaire d'instruments qui accroissent nos capacités de les rencontrer, comme des télescopes ou des microscopes). La suite est donc surprenante : « mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement a priori par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. » En effet, comment pourrait-on connaître a priori les objets rencontrés dans le monde ? Certes, nous voyons bien qu'un métaphysicien à l'ancienne mode cherchait à le faire. Sans aucun espoir de rencontrer Dieu, il démontrait son existence et déterminait ses attributs, sans aucune expérience de l'au-delà, il démontrait l'immortalité de l'âme.

L'idée lumineuse consiste à poser que tous les objets doivent « se régler sur notre connaissance », ce qui permet d'établir nombre de leurs caractéristiques « avant qu'ils nous soient donnés ». Voilà une science bien fortunée ! L'effort que réclament les sciences à nos esprits est, pourtant, de se conformer à des objets sans cesse plus nouveaux et déroutants. Voilà aussi une science bien souveraine ! Elle ne se plie pas aux objets. Ce sont eux qui se soumettent à elle !

Ce renversement incroyable est présenté comme une révolution analogue à celle de Copernic. Avant Copernic, on ne parvenait pas à expliquer les mouvements observés dans le ciel en supposant, comme il était courant depuis Aristote, que les astres tournaient autour de la Terre.

L'astronome polonais eut l'idée contraire : supposer que nous, les observateurs terriens, tournions autour d'un astre immobile : le soleil. Hypothèse fort heureuse, comme on le sait. Ce rappel de la révolution copernicienne est un élément intéressant, ne serait-ce que parce que, soudainement, nous voyons se déployer dans notre texte le système solaire tout entier.

Représentons-nous ce que Kant exprime par cette image. Il cherche à hausser sa découverte au niveau de celle de Copernic. Mais il paraît suggérer aussi que la connaissance est à l'image du système solaire. Dans un premier temps, il pourrait sembler que le soleil symbolise la connaissance humaine (et ses fameux principes !). Les planètes représenteraient les objets que nous pouvons connaître a priori. Leur soumission serait symbolisée par les orbites planétaires qui doivent se régler sur l'attraction centrale du soleil. L'ajustement des objets à notre pouvoir de connaître évoque l'ajustement parfait entre une orbite et son centre (ou plutôt, comme l'établira Johannes Kepler, entre une ellipse et l'un de ses foyers).

L'image évoque donc l'idée d'attraction : les planètes orbitent inlassablement sous l'attraction d'un centre qu'elles n'atteindront jamais. Certes, l'idée n'est pas explicite. Elle se loge dans l'image. Mais cette idée d'attraction est elle-même attirante ! Elle fait espérer que toutes les étrangetés du texte se dissiperont. Car il faut bien l'avouer : nous ne savons pas où Kant nous mène.

Concentrons-nous sur cette idée de puissante attraction centrale. L'aurions-nous déjà rencontrée ? S'est-il présenté quelque chose de fortement, de systématiquement attirant ? Oui : la métaphysique. Avec

elle se dessine un centre envoûtant dans nos pensées. Rapprochons donc l'idée d'attraction gravitationnelle et le pouvoir d'attraction qu'exercent les questions métaphysiques. L'image du système solaire peut alors se lire d'une nouvelle manière. Les planètes ne représentent plus les objets de la connaissance a priori, mais les connaissances a priori elles-mêmes. Elles symbolisent le trajet qu'accomplissent toutes ces connaissances, trajet « assuré » puisque ne rencontrant jamais aucun obstacle : c'est le merveilleux effet, précisément, d'une connaissance « a priori ». Le soleil représenterait, lui, la puissance d'attraction centrale exercée par les questions métaphysiques.

Ce que l'on éclaire ainsi, c'est une part de l'enthousiasme de Kant pour une connaissance qui connaisse d'avance ses objets. L'idée qui l'arrange admirablement est celle d'une connaissance fondamentale – c'est-à-dire allant aussi loin qu'il est possible d'aller avec les seuls outils de l'intelligence humaine – qui se trouverait à l'abri de toute rencontre embarrassante. La planète ne rencontre jamais le soleil qui pourtant la fait orbiter. Cela pourrait symboliser une certaine façon d'organiser nos connaissances et nos certitudes. Plutôt que d'affronter directement les pensées les plus troublantes – qui sont aussi les plus tentantes –, s'organiser pour graviter autour. On voit le gain considérable : d'une part, connaissances et certitudes affichées sont à l'abri de toute déstabilisation, d'autre part elles demeurent en permanence sous l'attrait de ce qui les fait graviter. On peut produire des certitudes sans livrer leur noyau gravitationnel, exprimer vigoureusement des pensées, sans avouer leur origine dynamique.

Qu'une connaissance puisse établir a priori d'importantes

propriétés de ses objets – objets qu'elle ne rencontre pourtant que dans l'expérience –, cela paraît moins bizarre si l'on remarque que seules peuvent être connues des choses adaptées à la raison humaine. Il n'est sans doute pas possible de savoir si l'univers a commencé et dans quelles conditions, si Dieu existe, si nous avons une âme immortelle, parce que toutes ces recherches ne sont pas proportionnées à notre intelligence. Il faut faire avec les pouvoirs limités de la raison – qui est « finie » comme disent les philosophes. Tout cela est présenté par Kant avec force développements techniques. Ainsi, la connaissance humaine réclame l'action conjuguée de deux facultés. La matière enregistrée par les sens se coule d'abord dans le « pouvoir d'intuition » et dans ses deux moules que sont l'espace et le temps. Les données obtenues s'inscrivent à leur tour dans d'autres moules fournis par « l'entendement » et deviennent ainsi des « concepts ». On en dégage deux conséquences. D'une part, aucune chose n'est connaissable si elle ne passe pas ces deux filtres (si elle n'est pas adaptée à notre pouvoir de connaître). D'autre part, l'entendement ne produit des connaissances qu'à la condition qu'une matière lui soit fournie. Il n'en produit pas à vide. Cela explique pourquoi la métaphysique ne pourra jamais établir des connaissances : aucune matière métaphysique ne peut être fournie à notre intuition ni, à plus forte raison, à notre entendement.

Tout cela est fort bien, mais on voit aisément se dégager une idée qui, elle, n'est pas furieusement technique : la clé du fonctionnement d'une telle machine à connaître est l'assurance. On comprend pourquoi Kant trouve cette assurance si précieuse. Ce n'est pas parce qu'elle

garantirait de ne pas se tromper, mais parce qu'elle garantit que la connaissance ne croisera plus jamais la route des questions métaphysiques. Comme la planète ne rencontrera jamais le soleil autour duquel elle gravite, notre connaissance sait désormais d'avance qu'elle ne rencontrera jamais Dieu, ni rien d'ailleurs de « suprasensible » (c'est-à-dire de surnaturel). On peut ainsi mieux décrypter l'image de l'orbite. Le trajet circulaire représente la progression de nos connaissances dans le champ de l'expérience. Nous n'avons pas d'autre chemin pour la connaissance que l'expérience (comme la planète n'a d'autre trajet que son orbite) et nous sommes assurés que la connaissance évitera à jamais son centre gravitationnel – c'est-à-dire cela même qui la pousse à connaître.

Ce désir d'assurance est d'ailleurs une donnée obsessionnelle que Kant ne cherche même pas à cacher. Il est heureux de garantir à la métaphysique qu'elle n'arrivera jamais à réaliser ses desseins. Assurance infiniment paradoxale, joie infiniment mystérieuse ! Si les autres sciences sont assurées de progresser, la métaphysique est assurée de son sur-place (ou d'être à jamais prisonnière de son orbite). Elle peut ainsi égaler l'heureux sort de la logique qui est « close et achevée » depuis Aristote.

Une chose est mise à l'abri

Une joie aussi mystérieuse de Kant n'a qu'une explication possible : qu'un de ses désirs les plus profonds se trouve réalisé comme par miracle par la métaphysique elle-même, une fois définitivement remise sur de bons rails.

Tout suggère qu'il s'agit d'une mise à l'abri. Il faut que quelque chose soit gardé à l'abri, protégé de la volonté de savoir, afin de servir pour un autre usage de la raison, usage que Kant nomme « pratique ». Ne nous attardons pas pour le moment sur la nature de cet usage. Retenons que quelque chose doit être préservé du désir de connaissance. Notons surtout que le danger de curiosité, pour le dire ainsi, est écarté avec une particulière assurance : en ce que cette curiosité est déclarée tout simplement vaine, absolument vaine.

Quelque chose est mis à l'abri de tout regard indiscret, c'est-à-dire de tout regard de la connaissance. Cela est nommé : « les choses en soi ». Kant précise : « bien que réelles par elles-mêmes, [elles] restent inconnues de nous ». Cette pièce est à prendre avec précaution et à examiner de très près. Elle est indiscutablement une trouvaille. Deux caractères au moins frappent d'emblée : la « chose en soi » est réelle (en outre, « par elle-même ») et inconnue. Ne nous attardons pas trop sur le paradoxe : une chose inconnue dont on affirme pourtant la réalité. Beaucoup plus intéressant est un aspect de contenu inépuisable. Certes, Kant reste discret. Mais que de choses déjà dites en si peu de mots ! Il y a quelque chose, quelque chose d'interdit à la connaissance, de réel, qui tient sa réalité de soi-même et, en outre, qui est « en soi ». Sur la seule idée d'une chose qui serait « en soi », que de choses à dire si on se mettait à la développer ! Kant ne le fait pas, mais nous pourrions le faire. Nous trouverions toujours de quoi ajouter ; à chaque fois, cela serait plus déroutant.

Tentons l'expérience. Une « chose en soi » n'a pas le caractère d'une chose : être repérable dans quelque

expérience. Sa « choséité » est énigmatique. Sa chair, impossible à voir, à toucher, est toutefois réelle. On se demande : « Mais de quoi est-elle faite ? D'où tient-elle sa choséité ? » Le vertige augmente quand on médite cette propriété d'être « en soi ». Une chose « en soi » est entièrement abritée en elle-même, tournée vers elle seule. Elle n'a d'autre dimension, d'autre champ d'être que soi. Elle est plongée dans un abîme infini où elle ne respire cependant que soi. Pour mettre un nom sur un tel objet, on songe à... Dieu. Mais ce nom même ne convient pas. Peut-on concevoir un Dieu qui serait abîmé en lui-même ? Non : ce que nous nommons « Dieu » est toujours un être susceptible, pour nous, de sortir de lui-même. Cette chose n'est pas Dieu. Cette chose est autre chose.

Avec cette « chose en soi » en plein milieu, le texte reste animé tout entier d'un mouvement orbital. On tourne autour d'un centre qu'on nomme mais qu'on ne décrit pas : la chose en soi, plus exactement la pensée qu'il y a de la chose en soi. Le texte cherche par tous les moyens à justifier l'introduction d'un tel objet. Il est possible que nous nous perdions dans le dédale de ces justifications. L'important est de voir que Kant cherche à s'expliquer sur une transgression. C'est une transgression par rapport à la loi même qui vient d'être établie pour la métaphysique. Mais c'en est une en un sens beaucoup plus fort. On vient d'introduire une pensée qui fait franchir les bornes du raisonnable : une pensée qui est scandale ! La justification sera délicate. Une transgression reste une transgression. Nous voyons Kant en appeler à une exigence de la raison et à un droit d'outrepasser les limites de l'expérience. Cela revient à peu près à dire : « Cette chose en soi que j'introduis vous paraît peut-être contradictoire, et en tout

point extraordinaire, mais la raison elle-même affirme que j'ai le droit. »

Bilan des trouvailles

Nous trouverions plus de matériaux en continuant notre prospection, mais nous en avons déjà assez pour apprécier le gisement philosophique qu'est ce texte de Kant. Tentons d'assembler les diverses pièces trouvées. Le travail sera assez aisé : nous avons déjà aperçu certains emboîtements. Partons d'un premier fragment intéressant : la fascination exercée sur Kant par la métaphysique. N'oublions pas que cette dernière « subsisterait quand bien même toutes les autres [sciences] seraient englouties dans le gouffre d'une barbarie entièrement dévastatrice ». Cette fascination s'articule de façon satisfaisante avec l'image de l'attraction gravitationnelle. Nous avons donc la pensée suivante : « L'attrait des questions métaphysiques fait de ces dernières un moteur gravitationnel pour la connaissance humaine. » L'image du soleil nous oblige toutefois à passer de ce pluriel à un singulier. On doit trouver un astre central autour duquel les connaissances humaines gravitent. Cherchons la pièce qui pourrait convenir. On pourrait songer aux « choses en soi ». Mettons donc ces choses au singulier : « la chose en soi ». La pensée devient alors : « La chose en soi attire et fait tourner, tel un soleil, toutes les connaissances humaines. Ces dernières n'ont pas à connaître ce qui les fait connaître, de la même façon que les planètes ne rencontrent jamais ce qui les maintient en orbite. »

En dehors de cette majestueuse image cosmique,

l'ensemble évoque une mise à l'abri : la chose en soi est mise à l'abri de toute curiosité (qui résulte infiniment vaine). Une autre pièce, le « trésor », s'emboîte aussitôt, indiquant que nous sommes sur la bonne voie. Un trésor doit, en effet, être mis à l'abri. La « chose en soi » est donc le « trésor ». Notons cependant un curieux paradoxe. La chose est bien mise à l'abri de la curiosité ; pourtant, elle est exhibée au beau milieu du texte. Cette réflexion nous conduit à comprendre le rôle d'une autre pièce que nous avons laissée de côté : le « chemin royal », plus important que celui « du fameux cap », et qui conduit à des découvertes admirables. Il doit s'agir de la voie qui conduit au cœur du trésor, au cœur de la chose en soi.

Il ne peut s'agir que d'une voie très spéciale, et c'est pourquoi elle est qualifiée d'admirable. Elle ne peut être reportée sur aucune carte. Si c'était le cas, la chose en soi ne serait plus à l'abri, elle deviendrait connaissable. Cette voie est extraordinaire en ce qu'elle existe sans être accessible. La solution de ce paradoxe, c'est qu'elle n'est ouverte qu'à un seul. Cet élu ne peut être que Kant lui-même. La dernière pièce qu'il nous reste, l'« assurance », finit par s'emboîter sans difficulté. Ce dont on est assuré est d'avoir acquis le moyen de mettre le trésor – la chose en soi – à l'abri et de pouvoir s'y rendre malgré tout autant de fois que nécessaire. En d'autres termes, c'est l'assurance de l'avoir constamment sous les yeux, sans trahir cette constante attention.

Il resterait bien sûr à trouver ce qu'est au juste cette « chose en soi ». Nous avons peu d'indices. Les pensées qui nous représentent une « chose en soi » sont fascinantes et inépuisables, mais ne nous permettent pas d'identifier clairement quelque chose. Le seul indice

pourrait être celui d'un chemin ouvert pour le seul penseur, pour Kant (indice, il est vrai, à peine visible). Quel pourrait bien être ce trésor accessible à un seul, cette voie ouverte à un seul élu ? Je laisse le lecteur chercher.

1 Cette préface est celle de la seconde édition de la Critique de la raison pure (1787). Nos recherches concerneront les pages 15-23 de l'édition des I.U.F., trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, 1980, p. 15-30.

Huitième prospection

**Deleuze et Guattari, Qu'est-ce que la philosophie
?**

Les écrits que les philosophes consacrent à la définition de leur discipline sont révélateurs. Un tel exercice place les penseurs dans une situation déstabilisante. Au lieu de se couler dans leurs pensées, ils doivent les envisager en face. Ils doivent parler philosophiquement de ce qui les pousse à philosopher ! Or rien n'est plus contraire à la discipline inventée par Platon que de livrer ses sources. Rien n'est plus violent pour un philosophe que d'avoir à s'expliquer vraiment.

La plupart du temps le philosophe saura surmonter ce problème. Plutôt que d'envisager l'acte de philosopher dans sa spécificité, et d'en proposer ainsi une définition générale, il préférera dire que la philosophie est ce qu'il fait. L'exercice tournera à un résumé de ses propres points de vue. Le penseur repoussera l'idée que la philosophie puisse être une façon de penser adoptable par tout un chacun. En gros, la philosophie est sa philosophie. Ses disciples tendront à accepter ce postulat : la philosophie, c'est cela même que leur maître fait exemplairement. Il n'y a guère que les professeurs de lycée et les auteurs de manuels pour s'aventurer dans la défense d'une discipline définissable avec des traits généraux et ouverte à tous.

Toutefois, pour le plus grand philosophe du monde cela reste risqué d'avoir à s'expliquer sur l'acte de philosopher. Risqué pour lui, bien sûr. Pas pour nous ! Un grand penseur en situation de risque est un penseur qui se trahit, et trahit ses pensées cachées. Tentons notre chance avec un texte de Gilles Deleuze et Félix Guattari, l'introduction de leur livre : Qu'est-ce que la philosophie¹ ?

Une question entre amis

Curieusement, les auteurs ne paraissent pas enthousiastes à l'idée d'écrire un livre intitulé Qu'est-ce que la philosophie ? Après avoir noté qu'il s'agit là d'une question bonne pour la vieillesse, ils enchaînent : « C'est une question qu'on pose dans une agitation discrète, à minuit, quand on n'a plus rien à demander. » Notons toutefois : « agitation discrète ». Ce qui nous intéresse, c'est cette agitation. Les auteurs reconnaissent avoir jusqu'ici délaissé la question : « On avait trop envie de faire de la philosophie, on ne se demandait pas ce qu'elle était », sauf « par exercice de style ».

Une tonalité mélancolique frappe dans ces premières lignes. Dire ce qu'est en soi la philosophie est un projet de fin de vie, une idée qui vient à « minuit ». Toutefois quelque chose laisse espérer que l'on ne va pas sombrer dans la tristesse. Car la vieillesse produit parfois des moments de « souveraine liberté », de « nécessité pure », de « grâce », des moments « où toutes les pièces de la machine se combinent pour envoyer dans l'avenir un trait qui traverse les âges ». Des exemples sont donnés : Le Titien, Turner, Monet, Chateaubriand écrivant la Vie de Rancé, Kant la Critique du jugement...

Promet-on par là quelques éclats foudroyants ? Il semble que non. Les auteurs avouent : « Nous ne pouvons pas prétendre à un tel statut. » Nous n'allons pas les croire. Nous chercherons obstinément les éclats foudroyants. Certes, on n'annonce aucune révélation. Ce qu'est la philosophie, les auteurs l'ont déjà dit et répété : « l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts ». Détail intéressant, la question demande qu'un certain climat s'instaure : « une heure, une occasion, des circonstances,

des paysages et des personnages, des conditions. .. » D'autres éléments d'un climat singulier apparaissent, en particulier, quelque ambiance de secret : on pose la question « entre amis, comme une confidence ou une confiance ».

La figure de l'ami, qui vient juste d'être évoquée, devient tout à coup importante pour elle-même. Deleuze et Guattari font diverses réflexions sur le rôle essentiel de l'amitié dans la philosophie grecque. Puis l'ami apparaît brusquement comme « une condition de possibilité de la pensée même, une catégorie vivante, un vécu transcendantal ». Le propos vient de s'opacifier. Si « l'ami » est un vécu transcendantal, alors ce terme ne dénote plus son sens habituel. Nous avons acquis une certaine habitude du tamis, nous reconnaissons donc tout de suite le « quelque chose » philosophique. L'« ami » est « quelque chose », c'est-à-dire nomme une certaine pensée qu'on ne livre pas. Le mot « transcendantal » est un indice. Les philosophes utilisent ce terme pour dissimuler une trop grande proximité à leur pensée source. Pourquoi d'ailleurs parle-t-on de l'ami ? Les auteurs ne prennent pas la peine de le préciser, mais c'est parce que le philosophe est l'ami, ou l'amoureux, philos, de la sophia (savoir). Ce que Deleuze-Guattari exprime ainsi : il « s'y connaît en concepts ». Il sait lesquels ne valent pas grand-chose et lesquels sont « bien faits ». A propos des concepts bien faits, une remarque déroutante : ils peuvent témoigner « d'une création inquiétante et dangereuse ».

Tout se concentre sur cette amitié. Les auteurs reviennent longuement sur son importance dans la pensée grecque. Les considérations sont d'une grande complexité. On hésite entre l'amitié et l'amour : l'ami, l'amant, le

prétendant, le rival sont inextricablement mêlés et définis comme des « déterminations transcendantes ». L'objet après lequel on court est furtivement nommé : « la Chose ». On a toujours beaucoup de mal à fixer le sens d'« ami ». Il semble que le philosophe se fasse ami (de la « Chose » ?) en créant des « personnages conceptuels ». Quelques propos sur Blanchot semblent le confirmer. Celui-ci a su créer de « nouveaux personnages conceptuels ». Le propos est extrêmement obscur, car on y parle aussi « d'une certaine détresse entre amis ». On ne respire un peu qu'à l'occasion de quelques notes de couleur, il est vrai de tonalité sombre. Les personnages de Blanchot semblent passés par une « catastrophe », « une certaine fatigue », « une certaine détresse »...

Bref, nous ne savons toujours pas quel type d'amitié est la philosophie. Les auteurs se bornent à redire que le philosophe est « l'ami du concept ». Il s'y entend. Il est à son affaire dans les concepts. D'ailleurs, il les crée lui-même. Il les crée parce qu'il s'y connaît, parce qu'il les aime et ne peut donc supporter de les recevoir tout faits. Il est intéressant de noter que « Platon le savait bien ». Platon savait, même s'il a laissé croire tout autre chose, que le philosophe n'emprunte pas les concepts des autres, mais se les fabrique sur mesure. L'idée qui ressort le plus nettement est que le philosophe a sa vision à lui sur la manière de fabriquer des concepts. En outre, ces derniers ne seraient rien s'ils ne portaient sa marque, rien « sans la signature de ceux qui les créent ».

Le philosophe contemple, réfléchit, communique, mais à sa manière

Conscients qu'ils ne révèlent pas grand-chose au bout du compte, Deleuze et Guattari précisent : « Nous voyons au moins ce que la philosophie n'est pas. » Elle n'est pas contemplation, elle n'est pas réflexion, elle n'est pas communication. Cette précision est étonnante : le philosophe n'est plongé dans aucune contemplation, il ne réfléchit pas, il ne communique pas. Nous risquons ici la caricature. Il faut donc observer de près. La philosophie a bien pourtant l'habitude de se ranger dans l'une au moins ces activités : contempler, réfléchir, communiquer. Mais elle le fait, précisent les auteurs, d'une part parce qu'elle se trompe sur son propre compte, d'autre part parce qu'elle sait « se cacher derrière un brouillard qu'elle émet spécialement ». C'est la deuxième fois en peu de lignes que l'on trouve une allusion à une attitude de dissimulation qui paraît propre à la philosophie. Dans le premier cas cela ne concernait que Platon, dans le deuxième cas il s'agit d'une attitude qui paraît courante chez les penseurs.

La philosophie n'a donc rien à voir avec la contemplation. Pourquoi ? Parce que « les contemplations sont les choses elles-mêmes vues dans la création de leurs propres concepts ». La précision est d'une telle obscurité et d'une telle brièveté qu'elle nous oblige à passer outre. Pourquoi, maintenant, n'est-elle pas réflexion ? « Parce que personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit ». Ainsi, « les mathématiciens [...] n'ont pas attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique ». Ceux qui considèrent les philosophes comme des maîtres de la rigueur intellectuelle s'étonneront. Est-ce parce que le philosophe n'est pas le seul à réfléchir, ou parce qu'on ne tient pas compte de ses réflexions, qu'il doit renoncer ? Il serait prudent toutefois de ne pas pointer

cette défaillance logique pour elle-même. Il faut observer plus complètement le terrain. Pourquoi, enfin, la philosophie n'est-elle pas communication ? Parce qu'une communication « ne travaille en puissance que des opinions pour créer du 'consensus' et non du concept » et qu'« une conversation démocratique occidentale » ne produit jamais de concepts.

Nous sommes à nouveau étonnés : « communication » n'est pas pris en son sens premier – faire passer ou rendre accessibles une information ou un savoir – mais en un sens bâlard et flou, entre « discours rhétorique » et « discussion ». Notre étonnement est même ici à son comble. Car une idée se détache sans être pour autant explicite : la philosophie n'a pas à communiquer sur elle-même, elle n'a pas à nous confier ce qu'elle est. Certes, cela n'est pas dit. Ce n'est qu'une conséquence purement logique du propos, une conséquence qui n'est pas extraite. On objectera : encore convient-il de supposer que « communiquer » veut bien dire pour les auteurs « faire passer un savoir, une information ». Or, cela ne paraît pas être le cas, précisément.

Notre surprise est en tout cas légitime. Un flou s'installe au moment où l'on aurait pu traiter des questions importantes : que contemple le philosophe, à quoi réfléchit-il ? Que cherche-t-il à communiquer ? Il est vrai que Deleuze et Guattari ne paraissent pas entièrement nous laisser sur notre faim : « La philosophie ne contemple pas, ne réfléchit pas, ne communique pas, bien qu'elle ait à créer des concepts pour ces actions ou passions. » La précision est malheureusement décevante, car nous savions déjà que la philosophie est l'art de créer des concepts. Mais nous savons aussi que c'est une façon

bien singulière, entièrement à part, d'en créer. La spécificité de la philosophie nous manque toujours. Plus précisément, il nous manque le point de vue des auteurs sur leur façon d'envisager cette spécificité.

Les propos qui viennent d'être tenus sur le rôle de la contemplation, de la réflexion et de la communication en philosophie doivent être traités comme des symptômes. De quoi ? D'un malaise à aborder de front la question de la nature de la philosophie. Nous devinons une volonté de ne pas exposer le lieu où le penseur s'installe pour parler et les expériences singulières qu'il y fait. Cela revient à dire : ce dont parle le philosophe ne regarde, au fond, que lui-même.

Voyez l'oiseau dans le ciel et vous comprendrez

Nous n'avons pas tout dit sur la singulière façon du philosophe de communiquer. Nous sommes même passés à côté d'une belle trouvaille sans la remarquer. Lorsque Deleuze et Guattari signalent l'impuissance de toute discussion démocratique à créer des concepts, ils se mettent à évoquer les « Grecs ». Le sens général de ce passage paraît être que les « Grecs », qui ont pourtant introduit le débat d'idées démocratique, s'en méfiaient aussi comme de la peste. Le « concept » était plutôt pour eux « l'oiseau soliloque ironique qui survolait le champ de bataille des opinions rivales anéanties (les hôtes ivres du banquet) ».

Avant d'observer cette pièce elle-même, il faut bien apprécier l'effet qu'elle produit. Dans un passage où les auteurs expliquent laborieusement que le philosophe ne

communique pas, un oiseau passe dans le ciel et nous survole. Peu importe pour l'instant son étrange nature d'oiseau « soliloque ironique », peu importe aussi qu'il paraisse appartenir au monde « grec ». Ne regardons que l'effet. Un point de vue aérien est apparu. Les propos que nous tenons (avec les objections auxquelles les auteurs devraient répondre) ne sont plus qu'une arène pitoyable survolée par un oiseau majestueux. Nous venons de trouver un lieu de pilotage de la machine philosophique de Deleuze-Guattari.

L'analyse de la pièce va le confirmer. Il est question d'un oiseau « ironique » qui survole les « hôtes ivres du banquet ». Nous savons que la particularité de l'invention platonicienne de la philosophie est d'aménager une place à Socrate, place qui est une position de secret et de surplomb. Or, c'est bien Socrate qui fait ici une discrète apparition (sans être nommé). Il est évoqué au moment où il quitte la demeure d'Agathon, laissant ses compagnons ivres morts sur le sol. Nous comprenons donc à quel point ce passage qui parle de communication ne communique pas. Un signe le traverse, qui écrase et relativise son propos. Car tout ne serait dépliable et compréhensible que du point de vue de cet oiseau « ironique ». Mais d'une façon toute particulière : le volatile est « soliloque ». Il parle seul. Ce n'était évidemment pas le cas de Socrate, mais le détail pourrait signifier que la position adoptée par le philosophe dans sa propre philosophie est destinée à n'être occupée par personne d'autre que par lui.

Cela nous donne quelque inquiétude sur la nature de ce « concept ». Si les deux philosophes appellent « concept » ce qu'ils voient depuis leur ciel inaccessible, nous aurons peu de chances de comprendre ce que c'est. Nous

pourrions en dire autant de ces « Grecs », furtivement évoqués. Il ne servirait évidemment à rien de se plonger dans l'univers hellénique pour tenter de saisir le type de pensée surplombant qu'on évoque ici. Les « Grecs », c'est de nouveau un point de vue inaccessible au commun des mortels. Mais, nous les prospecteurs, nous en avons vu d'autres. Nous trouverons bien ce qu'il y a derrière ces « Grecs ».

Deleuze et Guattari sont la clé

Les auteurs signalent ensuite, de façon très brève, diverses conceptions de la philosophie. Ils le font sans guère d'enthousiasme estimant ces conceptions « lassantes à la longue ». Très vite on retombe sur l'idée que la philosophie n'est rien d'autre qu'une certaine création de concepts. Une précision importante est quand même donnée sur ce que signifie « créer des concepts ». Ils doivent être construits « dans une intuition qui leur est propre ». Ils doivent se déployer dans « un champ, un plan, un sol ». Ce terrain « abrite leurs germes et les personnages qui les cultivent ». Résultat positif : nous avons là une belle trouvaille. Elle nous dit qu'il y a quelque chose. Il y a un certain terrain que le philosophe peut investir pour y cultiver des concepts. On nous dit que ce terrain est riche : il abrite des « germes » et les « personnages qui les cultivent ». On pourrait s'étonner qu'il y ait un sol contenant à la fois le cultivateur et les graines qu'il cultive.

Mais ce n'est pas l'aspect le plus intéressant de cette révélation. Des ombres se faufilent depuis le début : des êtres qui hantent un certain lieu de la pensée passent et

repassent. Nous avons eu les amis, puis les amis du savoir et de la « Chose », puis les « Grecs », puis un oiseau... Ils sont les « personnages conceptuels ». Ils fréquentent un certain terrain de pensée où l'on cultive des concepts. On peut donc conclure qu'il s'agit des philosophes eux-mêmes. Ces derniers sont les habitués de leur propre philosophie. Ils hantent leur pensée source sous divers masques. Chaque « quelque chose » est un masque. Les « Grecs » par exemple, quel beau masque ! Le penseur peut également fréquenter d'autres systèmes philosophiques, dans la mesure où il sait (lui seul le sait) que chaque philosophe habite secrètement sa propre philosophie. Ainsi, on peut se faufiler dans Descartes pour hanter le cartésianisme, dans Kant pour hanter le kantisme... On conclut donc que Deleuze et Guattari sont les « personnages conceptuels » du texte que nous lisons. Ils en sont la clé, le contenu secret.

Pour mieux apprécier cette trouvaille, essayons de comprendre comment un philosophe pourrait être le personnage-clé de sa propre philosophie. Il ne faut évidemment pas l'entendre en un sens trivial : que le penseur se mettrait en scène dans ses écrits, qu'il ne parlerait que de lui en nous parlant de l'être, du néant, de l'amour ou de la mort. Certes, il y a un peu de ça. Mais cela doit être plus subtil. Une hypothèse se présente que nous allons essayer de vérifier. On vient de nous parler d'un champ, d'un plan, d'un sol. C'est une façon de nommer la pensée source (pensée secrète qu'on investit, mais qu'on ne communique pas). Comment le philosophe pourrait-il cultiver un tel terrain, c'est-à-dire le rendre productif, y faire pousser des concepts ? Cela revient à se demander : comment un tel terrain peut-il devenir du Deleuze-Guattari, c'est-à-dire une philosophie de cette

marque précise et reconnaissable entre toutes ? Comment, si ce n'est en y faisant retentir la singularité de Deleuze et de Guattari, leur singularité propre, mais aussi celle de leur duo et de leur amitié ? Ainsi, une philosophie contient son philosophe d'une façon en effet très spéciale : en le faisant résonner en elle. Il reste à comprendre un point essentiel. Comment peut résonner Deleuze-Guattari ?

Nous découvrons vite en tout cas que nous sommes sur la bonne voie. Les concepts de chaque philosophe sont signés et arborent la marque de leur créateur : substance d'Aristote, cogito de Descartes, monade de Leibniz etc. Or ces concepts ne se caractérisent pas tant par des contenus que par des effets. Les concepts philosophiques font de l'effet. Ainsi « certains réclament un mot extraordinaire, parfois barbare ou choquant ». D'autres « se contentent d'un mot courant très ordinaire qui se gonfle d'harmoniques si lointaines qu'elles risquent d'être imperceptibles à une oreille non philosophique ». Pour tout dire, ils ne passent pas sans un style, sans « une syntaxe atteignant au sublime ou à une grande beauté ». Les concepts philosophiques résonnent. De quoi ? Nous sommes contraints d'avouer que le texte ne nous donne qu'une seule piste : de leur créateur. La « substance » résonne d'Aristote, le « cogito » résonne de Descartes, la « création de concepts » résonne de Deleuze-Guattari. Tous les termes qui nous ont paru étranges, les amis, les concepts, les Grecs, l'oiseau soliloque, résonnent de Deleuze-Guattari. Ce qu'ils ont à nous dire, leur part de contemplation, de réflexion, ce qu'ils communiquent, c'est Deleuze-Guattari.

Tout n'a pas été dit. Il reste un point essentiel. Nous

devons comprendre pour quelle raison un texte devient philosophique en faisant retentir dans ses mailles Deleuze-Guattari. Et, de façon beaucoup plus radicale : pourquoi faire retentir une telle chose ? Notons que cela revient à se demander : pourquoi faire de la philosophie ? Il est logique que cette question soit abordée dans un ouvrage qui s'intitule Qu'est-ce que la philosophie ? C'est bien ce qui a lieu. Les auteurs finissent par se demander : « à quoi sert cette activité de créer des concepts ?[...] Pourquoi faut-il créer des concepts, sous quelle nécessité, à quel usage ? » Or, après avoir posé ces questions et évacué quelque réponse indésirable, ils changent brusquement de sujet.

Ce qui prend désormais toute la place, c'est l'examen des disciplines rivales de la philosophie. Il s'est toujours trouvé des gens pour prétendre supplanter le philosophe, ainsi le sophiste du temps de Platon. Mais c'est dans le monde contemporain que la philosophie a vu le plus de disciplines lui disputer sa place : sociologie, épistémologie, linguistique, psychanalyse, analyse logique : « rivaux de plus en plus insolents, de plus en plus calamiteux ». Le comble est atteint quand se présentent l'informatique, le marketing, le design, la publicité, la communication. Les gens de ces disciplines s'arrogent en effet la prétention d'être les vrais créatifs, les créateurs de concepts. Ces « rivaux impudents et niais » ne démontent pas pourtant le vrai philosophe. Il ne se sent que « plus d'entrain pour remplir sa tâche, créer des concepts, qui sont des aérolithes plutôt que des marchandises ». Notons ces « aérolithes », ces pierres tombées du ciel. Nous savons désormais qu'il ne faut pas demander : « De quel ciel ? »

Mais tout compte fait, la philosophie n'est plus batailleuse. On ne va pas partir en guerre contre ces nouveaux sophistes. On en rira, c'est suffisant : « La philosophie a des fous rires qui emportent ses larmes. » C'est fini. On ne saura rien de plus. Les auteurs répètent une dernière fois que le but est de créer des concepts. Ils distribuent quelques bons points à Hegel et Schelling pour l'avoir plus ou moins compris (et quelques mauvais points, aussi, car ils ne l'ont pas entièrement compris). Ils espèrent que la « pédagogie » nous sauvera du désastre absolu du marketing.

Bilan des trouvailles

Un premier type de contenus précieux, concerne l'état d'esprit adéquat pour comprendre la nature de la philosophie. Les auteurs parlent d'« agitation discrète ». Cela pourrait être une agitation de faible intensité, aussi bien qu'une agitation de forte intensité cherchant à rester discrète. Rapprochons cette pièce de celle qui décrit l'ambiance propice à la question Qu'est-ce que la philosophie ? On trouve la « confiance » et la « confidence ». « Discrète », « confiance », « confidence » sont des pièces qui s'emboîtent. Les « amis » sont ici ceux qui savent garder un secret. En assemblant toutes ces pièces on obtient : « La question de la nature de la philosophie réclame de la discrétion. On ne peut la poser qu'entre amis, entre gens qui savent le secret et savent le garder. »

Nos trouvailles sont aussi les rares mais précieuses indications sur la façon de créer des concepts. Il faut disposer d'un « champ », d'un « plan », d'un « sol ». Bref,

d'une intuition « propre ». Pour comprendre ce qu'est cette intuition, il faudrait donc pouvoir habiter l'esprit du philosophe. Lui, en tout cas, il ne s'en ouvrira pas, car il ne communique pas en ce sens. On sait cependant que cela consiste à investir un sol qui contient des germes. Il est possible que le penseur l'ait sous les yeux, peut-être le contemple-t-il, sa réflexion n'étant rien d'autre que ce qu'il produit en contemplant ce lieu. De la même façon, un musicien peut composer en contemplant certaines impressions intérieures, un peintre peut produire une toile en contemplant une chose ou un être – sans pour autant chercher à les reproduire.

Tout cela est certes assez aventureux et ne peut satisfaire un prospecteur, ou l'archéologue qui cherche à assembler les morceaux d'un vase. Contentons-nous de faire jouer l'une contre l'autre ces pièces : « l'intuition propre » du philosophe, un « sol », des « germes », les « personnages qui les cultivent », les concepts « bien faits » qui ne sont rien « sans la signature de ceux qui les créent », les concepts qui « résonnent ». Oublions les hypothèses que nous venons de faire et celles que nous avons faites au cours du tamisage. Reprenons à zéro.

Voici ce qui pourrait convenir : « La philosophie consiste à s'installer sur un sol qui contient déjà les germes de tout ce qui mérite d'être pensé. Le philosophe fait de ces germes des concepts. Il y parvient en habitant ce sol, ou en amenant d'autres à y habiter avec lui, les amis, les « Grecs », éventuellement Blanchot [N'oublions pas qu'il est apparu lui aussi]. L'important, c'est que ces concepts résonnent. » Demandons-nous d'où peut leur venir cette dernière propriété. Il n'y a guère d'autre possibilité que du sol lui-même. C'est le sol qui résonne et transmet ainsi

des vibrations aux germes qu'il contient. Comment expliquer un tel phénomène ? Examinant le matériel, nous ne voyons qu'une seule solution : il résonne des pas de tous les personnages conceptuels qui le parcourent. Certes, cela n'est que métaphore. Le prospecteur ne se fatigue pas pour récolter des métaphores, il veut de l'or, de l'or bien lourd. Il se demande donc ce qui peut résonner et ce qui provoque la résonance. Il ne voit qu'une seule éventualité : une existence peut y arriver. Ne dit-on pas qu'elle peut avoir du poids, produire un choc, avoir du retentissement, ébranler, éveiller ? Le bruit d'une existence ne peut-il pas se propager comme une onde, comme une vague ?

Dans cette hypothèse, une existence qui retentit que fait-elle retentir à son tour ? Il y a bien un milieu susceptible d'accueillir des vibrations : nos pensées, l'ensemble des idées que nous nous faisons sur le monde et sur nous-mêmes. Le « sol », c'est donc cela : ce sont nos pensées. En tant que seulement nôtres, elles sont incapables de résonner. Cela est assez évident. Nous serions tous grands artistes, grands philosophes ! Notons que cette résonance n'intéresse pas le prospecteur pour devenir à son tour grand couturier adulé par la bonne société, metteur en scène loué par la critique ou philosophe à la mode. Il veut seulement savoir quels flux vibrants parcourent l'âme de tous ces créateurs. Des idées ne peuvent résonner que sous l'effet d'un choc, d'un certain ébranlement. Or, sa propre existence est une chose qui peut en effet ébranler quiconque. On peut aussi rester froid devant la chose. Tout le monde n'est pas destiné à créer des concepts « bien faits », qui se gonflent « d'harmoniques si lointaines qu'elles risquent d'être imperceptibles à une oreille non philosophique ».

Nous avons à peu près terminé l'assemblage. Voici ce que cela donne : « En devenant les habitants [les « personnages conceptuels »] de ses pensées, on y introduit l'effet d'une existence. On les fait alors résonner de la note fondamentale ou du bruit retentissant (de cymbale, de tambour) que l'on fait entendre en existant. Tous les concepts que l'on produit dans ces conditions sont bien faits. Ils résonnent de soi et sont ainsi des créations portant une signature. »

Un signe que nous sommes sur la bonne voie va être fourni tout de suite. Il nous reste en effet une pièce importante en main. N'oublions pas que les concepts « bien faits » peuvent témoigner « d'une création inquiétante et dangereuse ». Une existence qui ne tire ses créations que d'une résonance propre peut en effet être « inquiétante » et « dangereuse ». Elle n'a que faire de l'ordre établi, des morales et des religions. Elle tire d'elle-même le bien et le mal. Il peut sembler qu'elle est dangereuse, non seulement pour les normes sacrées, mais aussi pour toutes les identités. Quelle identité pourrait bien se constituer sous l'impact d'un perpétuel ébranlement ? Qui est-on ? Quelle est cette existence qui nous ébranle, se répercute dans nos pensées, nos productions et vient de nulle part ?

Notons pour finir les quelques trouvailles qui ont la forme d'éclats, de chutes, de percées. Ce « danger » tapi sous les concepts est d'ailleurs un élément de cette sorte. C'est une note inattendue, comme un coup de pinceau brusque qui laisse une plage de couleur sombre. Mais nous avons aussi des « aérolithes » qui trouent le texte et les « fous rires » du philosophe. Enfin, « l'oiseau soliloque ironique » qui survole « le champ de bataille des opinions ». Ces

trouvailles, il ne faut pas chercher à les emboîter à tout prix dans la pensée que nous venons d'assembler. Elles sont plutôt des aspects de sa vibration. Elles se propagent à partir d'un lieu : du lieu où s'abritent les deux penseurs. Elles sont des pièces détachées de leur jouissance.

Cela peut paraître paradoxal en ce qui concerne les créations « inquiétantes » et « dangereuses ». Mais cela nous met sur la voie d'une meilleure compréhension de la philosophie. Le penseur peut avoir des idées sombres. De brusques angoisses, émanant de ses pensées sources, le traversent quelquefois. Mais il éprouvera toujours ces angoisses, s'il est du moins véritablement philosophe (c'est-à-dire lointain descendant de Socrate), comme une modalité de sa jouissance. Être philosophe, c'est toujours goûter à la pensée, s'en délecter. C'est toujours une joie de penser.

[1](#) Les Éditions de Minuit, 1991.

Bilan de toutes les prospections

Les pensées sources des philosophes sont des sources karstiques : elles communiquent entre elles. Un immense réseau souterrain d'eaux communicantes, forme une seule et même pensée source. Les quatre échantillons que nous venons d'explorer, contiennent des passages par où toutes les pensées sources de l'un peuvent se déverser dans les pensées sources des autres. Le moteur immobile mettant l'intelligence en mouvement chez Aristote, le « je suis, j'existe » chez Descartes, la « chose en soi » chez Kant et le « vécu transcendantal » chez Deleuze-Guattari communiquent par toutes sortes de rivières, déversements, filtrations, capillarités souterraines.

Il est possible d'esquisser la forme générale de cette hydrographie des profondeurs. Cela fournira une idée générale de tout ce que l'on peut trouver dans les livres des philosophes. Il s'agira d'une carte à grande échelle de la zone aurifère philosophique, d'une description approximative du filon dans toute son ampleur. Cela ne dispense pas, bien entendu, d'explorer les textes. On ne sera même que plus motivé dans ses recherches si l'on a une idée d'ensemble de tous les bijoux philosophiques trouvables. Quelques remarques préalables s'imposent toutefois. Il nous faut mieux comprendre comment se génèrent le minéral, les gemmes, les cristaux rares de la philosophie. Cela n'est pas inutile à la prospection.

Le philosophe logé dans sa philosophie

Dans toute philosophie on trouve un abri. C'est un lieu où le penseur a tout le loisir de se retirer. Il s'y console des amertumes, il y garde, comme le dit Marc-Aurèle, « son démon intérieur à l'abri des outrages, innocent, supérieur

aux plaisirs et aux peines¹ ». Dans cette cachette, le philosophe est inatteignable. « Il s'est retiré, dit Sénèque, à un trop grand intervalle du contact des choses basses pour que nulle force visible ne porte sa violence jusqu'à lui². » Une philosophie est ainsi une chose très étrange : on finit toujours par se rendre compte que le philosophe y est logé. En un certain lieu de ses pensées, il vibre d'angoisse et de joie au contact de quelque chose. Il présente quelqu'un qui voit quelque chose – le penseur – mais ne montre pas ce que c'est. Il se rend ainsi impénétrable, insaisissable, mystérieux.

C'est Platon l'inventeur de ce procédé, comme de tous les procédés philosophiques. Il eut l'idée d'utiliser un penseur – Socrate – et de le placer dans une ambiance faite de ses silences, de pensées qu'il exprime à demi-mot, de pensées qu'il provoque ou réveille chez les autres. Tous les héritiers de Platon s'installeront dans un système de cette sorte : des pensées plus ou moins exprimées et plus ou moins tues ; au beau milieu, une place de penseur insaisissable, plongé dans une lumière qu'il est seul à goûter. De la sorte, le philosophe, « s'il n'est pas du tout facile à voir, c'est en raison de l'éclatante lumière de la région où il réside³. » Impossible donc d'expliquer en termes simples ce qu'il fait ! Il faudrait être à sa place, le rejoindre dans cette région où il réside. Mais c'est un escaladeur de falaises. Comment le suivre ? Il est chez lui dans les hauteurs : « Nous autres, dit Nietzsche, voyageurs au silence de mort, voyageurs infatigables sur des hauteurs que nous ne discernons pas comme des hauteurs, mais que nous prenons pour des plaines, pour nos certitudes⁴. »

On suit le penseur. On marche dans ses pas. Mais brusquement, il nous distance. Il disparaît de notre vue. Où s'est-il caché ? Au lieu de penser avec nos mots, au lieu de venir sur notre terrain, il a rejoint sa tanière secrète. Là où, comme Heidegger le dit à sa façon inimitable, « l'éclairement méditant et rassemblant [...] est dévoilement et repose dans le se-cacher⁵ ». Là où « l'éclat sans apparence de la clarté émane du 's'abriter' inviolé⁶ ».

On devine que le penseur se met à regarder dans une certaine direction. Il fixe un point. « En ce point, dit Bergson, est quelque chose de simple, d'infiniment simple... » Il est possible, en effet, que tout soit beaucoup plus simple que ne le font croire les philosophies. Alors, pourquoi ne pas le dire ? Bergson enchaîne : « ...de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire⁷ ». Réfléchissons. Que peut vouloir dire : « n'a jamais réussi à le dire » ? Cela ne pourrait-il pas être : « ne s'est jamais décidé à le dire » ? Car cette chose extraordinairement simple, c'est... Oui, c'est cela. Qu'est-ce que ça pourrait être d'autre ? Mais, chut ! Il ne faut pas le dire.

Le secret de la philosophie n'est pas exactement un secret de polichinelle. C'est plus subtil que cela. On sait que c'est un secret de polichinelle et toutefois on continue d'y voir quelque chose d'inviolable, une vision propre et sacrée du penseur. C'est une affaire qui aurait pu être simple et s'est faite embrouillée. Certains ont dit des choses, d'autres ont reculé, d'autres encore ont conseillé la prudence. L'ensemble fait ce nœud solide que l'on appelle un secret. A la base, c'est un imbroglio, mais il tient. Toutes les familles connaissent ce mécanisme. Des

choses, un jour, ont été tués. Tout le monde sait ce qui a été tu et sait que ce n'est rien de grave, même si cela a pu le paraître à un moment donné. On garde pourtant le secret.

Yves-Henri Bonello en a bien montré le mécanisme : « Le secret se monte comme un imbroglio et paraît aussi compliqué qu'une construction embrouillée, mais il n'est jamais insoluble. Tout au plus est-il réservé à des initiés qui décident de le conserver à l'abri des indiscretions⁸. » Les gens formés à l'école de Platon sont des initiés qui gardent un secret à l'abri des indiscretions. N'y voyons pas une volonté expresse de dissimulation. C'est une dissimulation automatique, systématique. C'est un mécanisme mental. La philosophie est une certaine inertie intellectuelle qui entretient la dissimulation comme façon de penser.

« Je me sens l'héritier, le dépositaire, avoue Derrida, d'un secret très grave auquel je n'ai pas moi-même accès⁹. » Ne pas avoir accès à un secret et en être le dépositaire sont deux choses plutôt contradictoires ! Il faut y voir une condition de la discipline instituée par Platon : le penseur, par contrat tacite avec lui-même, s'engage à ne pas trahir ses sources. Cet engagement est la philosophie elle-même. Tout dire provoquerait un enrayement des mécanismes philosophiques. Si les penseurs livraient le fond de leurs pensées, ils tueraient la poule aux œufs d'or philosophique. Ils doivent, comme dit Nietzsche, être « clandestins sous des manteaux de lumière », « doués d'une âme qui se montre et d'une âme qui se cache », « animés de mobiles qui s'avouent et de mobiles qui se taisent¹⁰ ». Heidegger le dit presque ouvertement : « Ce

n'est que dans le parler à l'état pur qu'est possible un silence digne de ce nom. Pour pouvoir se taire, le Dasein ['existence', 'être là'] doit avoir quelque chose à dire, il doit disposer d'une véritable et riche ouverture de lui-même. Alors éclate le silence gardé, et il cloue le bec au 'on-dit'¹¹. » Traduisons : « Si on veut produire des opinions plus puissantes que toutes les opinions, il faut taire leur source admirable (la 'véritable et riche ouverture du Dasein sur lui-même'). »

Les innombrables facultés de vérité

Dans tous les textes explorés, nous avons vu se glisser le nom d'une faculté de penser sortant de l'ordinaire : l'« intelligence » qui « touche » l'intelligible chez Aristote, l'« inspection de l'esprit » chez Descartes, la « métaphysique » totalement renouvelée chez Kant, le « vécu transcendantal » chez Deleuze et Guattari. Pour la présenter brièvement, c'est une faculté de vérité. La « vérité » est ce qu'elle produit. Dans le cas des philosophes qui refusent la catégorie de vérité, cette faculté en produira quelque équivalent, comme les « concepts bien faits ». Au hasard de nos explorations, nous trouverons les noms les plus divers : « Vision en Dieu » (Malebranche), « Connaissance du troisième genre » (Spinoza), « Savoir absolu » (Hegel), « Intuition », « sympathie spirituelle » (Bergson), « Vision des essences », « Phénoménologie transcendantale » (Husserl), « Ek-sistence » ou « Ex-stase en vue de la vérité de l'Être¹² » (Heidegger), « Déconstruction » (Derrida), « Idéation » (Badiou)...

Bergson a donné une belle description d'une faculté de

vérité qui opère en touchant ; elle évoque la descente d'un plongeur vers le fond de la mer : « Descendons à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan¹³. » Quelquefois, il s'agira d'un tact plein de subtilité, d'une écoute attentive. On touche du bout des doigts, on essaie de saisir une surprenante finesse. On dresse l'oreille. On écoute des résonances, des bruits singuliers, quelque musique lointaine. Mais aucun penseur n'a jamais osé aller aussi loin que Socrate : faire de la vérité un festin, un stupéfiant ou un Champagne hors pair.

La faculté pourra être désignée comme « les Grecs », ainsi que nous l'avons vu chez Deleuze et Guattari. En voici un bel exemple chez Nietzsche : « Oh ces Grecs ! Ils s'entendaient à vivre : ce qui exige une manière courageuse de s'arrêter à la surface, au pli, à l'épiderme ; l'adoration de l'apparence, la croyance aux formes, aux sons, aux paroles, à l'Olympe tout entier de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels – par profondeur ! » On ne saisit évidemment pas l'exacte pertinence et valeur de cette façon « grecque » de voir les choses. Mais on comprend l'essentiel : il y a un point de vue possible de cette sorte. Comme on ne le trouve pas chez Platon, Aristote ou Epicure, mais bel et bien dans un texte de Nietzsche, on conclut que « les Grecs », c'est un nom que donne Nietzsche à sa faculté de vérité à lui.

Que chaque philosophe découvre une nouvelle et extraordinaire faculté humaine, cela devrait nous mettre la puce à l'oreille. L'esprit humain est-il si riche de pouvoirs aussi remarquables ? Il faut plutôt y voir des pouvoirs

goûtés par le philosophe, goûtés depuis son abri intellectuel. Rien n'est plus éclairant que de relire les deux premières Méditations de Descartes : on y découvrira, de manière très précise, comment un penseur invente une faculté philosophique.

Le philosophe voit les choses en s'installant dans une « véritable et riche ouverture de lui-même », comme dit Heidegger. Sa vision en devient nouvelle et riche parce qu'il éprouve ce lieu comme inépuisable et toujours nouveau. Cette faculté qu'il invente, c'est lui en train d'inspecter ou de balayer le monde depuis son abri. La « vision en Dieu » de Malebranche, c'est Malebranche voyant, La « connaissance du troisième genre » de Spinoza, c'est Spinoza découvrant qu'il peut connaître d'une troisième façon, l'« ek-sistence » de Heidegger, c'est Heidegger existant, la « déconstruction » de Derrida, c'est Derrida déconstruisant.

Ce qui rend exceptionnelle la vision du philosophe, c'est qu'elle est intrusive. Elle vient d'un ailleurs, d'un dehors qu'aucun système du monde, aucun texte écrit par d'autres, ne contient. C'est ainsi que Derrida définit la « déconstruction ». Elle consiste à interroger tout texte de la tradition philosophique « depuis un certain dehors [...] inqualifiable, innommable¹⁴ ». Quel pourrait bien être ce « dehors innommable » de tout ce qui a été pensé et écrit jusqu'ici, si ce n'est l'existence d'un nouveau philosophe : Derrida. Il est à noter que ce point de vue est d'une extraordinaire puissance : il démonte toute philosophie, toute morale, toute religion. Toutes ont ce remarquable manque, en effet, de ne pas contenir Derrida. Leur ruine est ainsi inscrite dans leur texture même. Elles se « déconstruisent » d'être traversées par un tel manque.

Pour notre compte, ce ne sont pas les noms de toutes ces facultés qui nous retiendront. Nous avons bien compris qu'il n'y a là qu'une seule et même possibilité : celle de s'enfoncer dans la mine philosophique. Ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les discours autour des pouvoirs d'extraction des philosophes, mais le minerai lui-même. Il nous faut d'abord un nom. Cette source de toute philosophie, de quel nom la désigner ?

Les noms de la Chose

Toute philosophie consiste à dire : « J'ai une nouvelle extraordinaire à vous communiquer. » C'est la bonne nouvelle qu'une certaine Chose existe. Et, en effet, quelque chose, un mystérieux x, passe et repasse dans les écrits philosophiques. Son nom est Légion.

La chose peut être nommée (il ne s'agit que d'une rapide sélection) : « Bien », « Formes » (Platon), « Substance » (Aristote, Spinoza), « Principe directeur », « Démon » (Stoïciens), « Un » (Plotin), « Dieu » (Malebranche, Leibniz), « Chose en soi » (Kant), « Moi », (Fichte), « Concept », « Esprit » (Hegel), « Volonté » (Schopenhauer), « Prolétariat » (Marx), « Ego transcendantal » (Husserl), « Être », « Dasein », « Avènement » - Ereignis -, « Pli » - Zwiefalt - « Alèthéia » (Heidegger), « Durée » (Bergson), « Pour-soi », « Existence » (Sartre), « Neutre » (Blanchot), « Plan d'immanence » (Deleuze-Guattari), « Réel », « Tragique » (Rosset), « Idée », « Vérité » (Badiou)... Autres noms possibles : « Sujet », « Soi », « Humain », « Lieu », « Différence », « Répétition », « Sens », « Événement », « Autre », « Autrui », « Nature », « Modernité »... Chez

certains penseurs, les noms pullulent, comme nous l'avons vu chez Deleuze-Guattari. Chez Derrida, la chose est nommée « Différence », « Marge », « Trace », « Dehors », « Archi-trace », « Écriture », « Archi-écriture », « Dissémination », « Tympan », « Survivant », « Spectres »...

Tout vrai philosophe éprouvera cependant un tourment. Il est sous le coup d'une double injonction contradictoire : il ne veut pas trahir sa source et veut pourtant ardemment la communiquer. Toute sa pensée est révélation d'une vérité éclatante mais il ne peut en parler qu'en se limitant. Une solution consiste à laisser la source pénétrer par effraction dans le système philosophique. Le penseur est alors assailli par des évidences indiscutables qui forcent son esprit. Il n'a pas le choix, il doit se rendre. Il se voit contraint à « gravir la montée rude et escarpée¹⁵ » qui, selon Platon, conduit à la vérité. Comme le dit Deleuze : « La vérité dépend d'une rencontre avec quelque chose qui nous force à penser¹⁶. »

Ainsi s'explique cette propriété des textes philosophiques d'être traversés par les brusques éclats d'une matière qu'ils n'ont pas produite. Ils en deviennent de véritables gisements. Ils font affleurer le filon inépuisable de leur source. Rien n'interdit d'apercevoir ce filon dans toute son extension. Il faut juste un peu de patience. Le principe est celui que nous avons indiqué : emboîter une à une les pièces trouvées dans les textes. Le moment est venu d'en prendre connaissance (la source étant inépuisable, nous n'aurons qu'une esquisse, partielle et partielle, elle nous permettra malgré tout d'en saisir l'aspect général).

[1](#) Pensées, II, dans Les Stoïciens, t. 2, Tel Gallimard, p. 1150.

[2](#) De la constance du sage, dans Les Stoïciens, t. 2, p. 638.

[3](#) Le Sophiste, 254 b-c.

[4](#) Le Gai savoir, II, 59, trad. par Pierre Klossowski, Gallimard, 1982, Folio Essais, p. 97.

[5](#) Alèthéia , dans Essais et conférences, Tel Gallimard, p. 334.

[6](#) Ibid., p. 341.

[7](#) L'intuition philosophique, dans La Pensée et le mouvant, P.U.F., coll. « Quadrige », p. 119.

[8](#) Le secret, P.U.F., coll. Que sais-je ? 1998, N° 3244.

[9](#) Entretien dans le Magazine Littéraire, avril 2004, N° 430.

[10](#) Par-delà bien et mal, II, 44, trad. par Cornélius Heim, Gallimard, 1971, Folio Essais, p. 61.

[11](#) Être et Temps, § 34, trad. par François Vezin, Gallimard, 1896, p. 211.

[12](#) Lettre sur l'humanisme, dans Questions III, Tel Gallimard, p. 83.

[13](#) L'intuition philosophique, dans La Pensée et le mouvant, op. cit., p. 137.

[14](#) Positions, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 15.

[15](#) La République, VII, 515 e.

[16](#) Proust et les signes, P.U.F., 1970, p. 24.

Le filon à découvrir

Cela vient comme un coup de foudre, cela déchire la nuit. C'est un miracle. « C'est même le miracle par excellence¹. » On l'aperçoit soudain : c'est « quelque chose de merveilleusement beau par nature² ». Cela brille avec « l'intensité que peuvent supporter les forces humaines³ ». Ceux que cette belle lumière atteint « deviennent eux-mêmes des êtres beaux⁴ ». Cette magnifique lumière ne vient pas de l'homme. Comment pourrait-elle en procéder ? « Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes. » Cette chose, nous la regardons d'ailleurs, nous sommes « hors de nous⁵ » quand nous la voyons et en jouissons.

C'est « un ébranlement ou élan reçu du fond même des choses », « un courant spirituel lancé à travers la matière⁶ ». C'est de la vérité vivante. Elle arrive en flux, ondes, vagues. C'est « l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité⁷ ». C'est « la pierre de touche brûlante de toute philosophie⁸ ». C'est un avènement, une aube, une éclaircie de l'être⁹. C'est de la magie. Cela fait passer du néant à l'être. C'est la « force magique¹⁰ » qui convertit même la mort en être. Cela tient sa réalité de soi-même. Cela « se pose soi-même et vit en soi-même¹¹ ». C'est de l'événement. Rien ne mérite plus d'être appelé « événement » et il « survole tout vécu¹² ».

Brillance ! Éclat discret et secret ! C'est « l'éclat tranquille (l'or) du secret¹³ ». Un spectacle enchanteur. Des couleurs éclatantes, des irisations, des nuances insaisissables. Des multiplicités pensantes, sensibles, à l'infini. « Un fourmillement de différences, un pluralisme de différences libres, sauvages ou non domptées¹⁴. » Ce sont des

intensités, des fragments de vie intense, des « événements comme jets de singularités¹⁵ ». Et toutefois ramassés en une expérience unique. C'est un feu intelligent, présent en toute chose, mais concentré en nous. Nous y palpitions dans une « unité mouvante, changeante, colorée, vivante¹⁶ ». Nous découvrons « la nouveauté sans cesse renaissante, la mouvante originalité des choses¹⁷ ». C'est une plongée dans l'infini. C'est l'infini reflété en nous. C'est « un miroir vivant perpétuel de l'univers¹⁸ ».

Cela existe. Cela vient en existant. C'est « une puissance propre à l'existant, [elle] résiste à toute spécification par le concept, si loin qu'on pousse celui-ci¹⁹ ». Que cela existe, c'est « la merveille des merveilles²⁰ ». C'est là, « constamment donné²¹ ». C'est la plus grande consolation. « Existe-t-il à tes yeux un bien plus précieux [...] ^{21b} ? » C'est le « merveilleux²² » être. C'est de la chair. C'est l'être fait chair. C'est une étincelle. Elle jaillit à la moindre rencontre des sens et des sensations et allume un « feu qui ne cessera de brûler²³ ».

Cela relativise toute souffrance, augmente tout plaisir, rend l'existence délectable. Cela sauve de la finitude et de la mort. C'est une expérience d'absolu. Elle nous fait sentir que nous sommes, en quelque façon, éternels²⁴. Elle nous ouvre le « champ du suprasensible », de l'« inconditionné²⁵ » et nous fait espérer l'immortalité. Elle ouvre le champ, le domaine, le territoire d'une « science à la singularité inouïe²⁶ ».

C'est un pays pour voyageurs, nomades, explorateurs.

C'est une « terre inexplorée dont nul encore n'a délimité les frontières, un au-delà de toutes les terres, de tous les recoins jusqu'alors connus de l'idéal²⁷ ». « Jamais un monde de connaissances plus profondes ne s'est ouvert à la hardiesse des navigateurs et des aventuriers²⁸. » C'est « une terra incognita jamais reconnue ni reconnaissable²⁹ ». Mais c'est aussi un sol pour bâtisseurs, une roche inébranlable pour des fondations, où l'on peut « bâtir sur un fonds qui est tout à [soi]³⁰ ». C'est « l'éther, le sol, le terroir de la science et du savoir en général³¹ ». C'est un creux dans l'être, c'est « l'être du dedans », c'est une demeure où s'abriter et se réchauffer : « au-dedans de l'être, dans l'être du dedans, une chaleur accueille l'être, enveloppe l'être³². »

C'est suprêmement désirable et désir supérieur. C'est un aimant logé au cœur de la pensée. Cela attire l'intelligence et lui révèle toute l'étendue de ses possibilités. C'est le secret de l'intelligence. C'est son moteur. C'est l'intelligence toujours en acte, abritée de tout, impassible. Sans cela « rien ne pense³³ ». C'est l'origine dynamique des pensées, le soleil, la force gravitationnelle et lumineuse qui fait tournoyer et vivre les pensées.

Ce sont des yeux qui voient tout autre chose que les yeux du corps. Ce sont des yeux de l'âme. Ils peuvent supporter « la vue de l'être et de la partie la plus brillante de l'être³⁴ ». C'est une ouïe qui perçoit ce qui n'a jamais été entendu. C'est « l'activité stéréographique d'une tout autre oreille³⁵ ». C'est une peau tendue comme un tambour. Elle est « traversée par des circulations, des échos, des événements qui font plus de sens et de liberté,

d'effectivités que l'homme n'en a jamais rêvé, ni Dieu conçu³⁶ ». C'est une « peau tendue sur sa propre caverne sonore » et ce qu'elle capte est « résonance, poussée sonore, appel, criée, adresse...³⁷ »

Cela donne des contentements incomparables. Aurait-on imaginé en recevoir « de plus doux, de plus innocents en cette vie³⁸ ? » C'est « une joie profonde et venant du fond de l'être³⁹ ». C'est « une éternité de joie continue et souveraine⁴⁰ ». C'est « le joyeux message⁴¹ » qui nous force à penser. Il vient de « la possession d'une vérité inoubliable⁴² ». C'est une joie qui n'a pas à se déclarer. Elle est délicieuse parce que secrète. C'est « la joie silencieuse de Sisyphe⁴³ ». C'est au-delà de la jouissance sensible. C'est un « contentement de soi », un « contentement de sa personne⁴⁴ ». C'est une jouissance comparable à celle « qu'on ne peut attribuer qu'à l'être suprême⁴⁵ ». « La vie de tous les jours pourra en être réchauffée et illuminée⁴⁶. » « Tu vivras comme un dieu parmi les hommes⁴⁷. »

C'est parfait, toujours accompli, toujours en acte, ("est toujours nouveau, neuf, vierge. C'est de la vérité, brillante, indiscutable. C'est de la vérité en un sens nouveau. À côté d'elle, tout n'est que grise opinion. C'est une révélation qui écrase toutes les autres. C'est une pensée au contenu insondable et inépuisable. C'est « une inépuisable réserve⁴⁸ ». C'est la « surabondance de choses belles » mais aussi « étranges, problématiques, effrayantes et divines⁴⁹ ». Elle offre un savoir remarquable, troublant, toujours plus surprenant à mesure que l'on y pense davantage.

C'est la partie la plus excellente de nous-mêmes. Elle est notre guide, elle nous rendra immortels⁵⁰. C'est une force démonique qui veille sur nous et jamais ne s'endort⁵¹. C'est Socrate, vivant, palpitant. Il est en nous. Il nous propose d'être notre modèle⁵². C'est une voix qui nous ordonne de bien agir sans vouloir pour autant nous soumettre. Elle « trouve d'elle-même accès dans l'âme⁵³ ». Elle rend juste, courageux. Elle est le secret de la bonne politique. Elle donne l'idée du bien. Elle est le bien lui-même. Elle élève. C'est une aristocratie. Nous devenons membres d'une société divine⁵⁴. C'est une noblesse intérieure. Elle procure l'estime et le respect de soi. Elle donne le sentiment d'une haute destination spirituelle. Elle fait éprouver des émotions sublimes car, grâce à elle, « nous pouvons devenir conscients d'être supérieurs à la nature en nous et, ce faisant, à la nature hors de nous⁵⁵ ».

C'est un rêve. On y rêve du bonheur de l'humanité, de son émancipation, de son accomplissement. C'est le concept, le germe d'une nouvelle humanité, désaliénée, forte, heureuse. Il s'y annonce et s'y prépare l'« appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme⁵⁶ ». Ce sera « l'énigme de l'histoire résolue⁵⁷ ». La « grande politique » pourra commencer^{57b}. Cela terrassera enfin le nihilisme. Ce sera « le Phénix ressuscité d'une nouvelle vie intérieure et d'un nouveau souille spirituel⁵⁸ ». Cela appelle « un peuple qui n'existe pas encore⁵⁹ ». Cela convoque le surhumain, l'homme au-delà de lui même. Comme l'humain est ordinaire à côté de cela ! « Comment pouvoir encore se contenter de l'homme actuel ? » Qu'est-ce d'autre un humain que cela ne traverse pas, « qu'une

repoli tion de plus d'un éternel zéro⁶⁰ » ?

C'est une ivresse. C'est un vertige. C'est « le vertige bachique, dans lequel il n'est pas un seul membre qui ne soit ivre^{60b} ». « C'est l'énorme puissance du négatif, c'est l'énergie de la pensée⁶¹. » Cela fait trembler le sol de toutes les certitudes. Cela vient solliciter tout ce qui est, l'« ébranler comme tout, [le] faire trembler en totalité⁶² ». Cela ruine les systèmes, les idéologies, les philosophies, les idées d'auteur et d'autorité : c'est une Apocalypse⁶³. C'est « la part du feu » et cela « engloutit les sages et les dieux⁶⁴ ». Cela récuse « à la fois les plus hautes pensées de l'esprit, les cycles profonds de la nature⁶⁵ ».

Il faut l'être. Il faut être à sa hauteur. Mais c'est l'infini ! L'homme est donc destiné à l'infini. Pourquoi l'homme n'est-il pas infini ? Il a chu de son infinité. Nous avons perdu « la grandeur de notre première nature⁶⁶ ». Comment dès lors ne pas désespérer ? Comment vivre sans désespérer, comment vivre dans le désespoir⁶⁷ ? C'est une extase, mais l'humain n'a rien d'extatique. L'humanisme est une impasse. « Ce qui est essentiel ce n'est pas l'homme. » A moins de situer l'homme plus haut que ne le fait l'humanisme. L'homme est le gardien de cela⁶⁸. Il n'est rien d'autre. Sans cela, plus rien. Si cela n'était pas, rien ne serait. Cela est suspendu au-dessus d'un néant menaçant. « Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même » et « il tremblera dans la vue de ces merveilles⁶⁹ ». Le sort de cela angoisse. La « merveille des merveilles » frissonne dans « la nuit claire du Néant de l'angoisse⁷⁰ ».

C'est au-delà du bien et du mal. « L'échelle des valeurs devient inutile⁷¹. » C'est ambivalent et angoissant. C'est maudit. C'est déchaîné, sans borne assignable, sans raison, sans but. Ce sont des « mouvements terribles⁷² ». Ils reviennent et se répètent comme des coups de gong. Ils secouent, violentent, fêlent la pensée et la font s'effondrer. Cela engendre terreur et fascination. Cette voie est « la plus dangereuse, mais aussi la plus tentante⁷³ ». On fuit devant elle. C'est la « question panique⁷⁴ ». Combien fuient devant la grande question attirante ! Combien croient se sauver d'elle en se vautrant dans leur vie ordinaire !

Cela existe comme rien n'existe. De quelle étrange façon ! C'est insaisissable, subtil. Cela apparaît mais n'existe qu'en se retirant. C'est « une eau qui coule entre [les] doigts⁷⁵ ». C'est un « je-ne-sais-quoi ». C'est « l'inexistant-apparaissant⁷⁶ ». Sitôt vu, cela s'estompe. Il faut chaque fois une nouvelle perception pour le retrouver, comme « une étoile qui rentre aussitôt dans la nuit⁷⁷ ». Cela « demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau⁷⁸ ». C'est soustrait à la présence. « C'est une case vide qui n'est ni pour l'homme ni pour Dieu⁷⁹. » C'est inclassable. Cela n'a jamais été vu. C'est innommable. C'est inquiétant. C'est étrange. C'est d'une inquiétante étrangeté. Dans les parages de quel danger rôde-t-on ? On est en plein fantastique, anormal, paranormal. On est transporté dans l'au-delà, dans sa propre mort⁸⁰. Cela hante. « Ça hante, ça revenante, ça spectre⁸¹. » Ne sont-ce pas des spectres qui hantent nos vies, nos paroles, nos écrits ?

Qu'est-ce que ça fait là ? « Cela ne devrait pas être là^{81b}. » C'est du scandale. Quelle intrusion, quelle transgression y a-t-il là ? C'est « étranger [...] à ce monde⁸² ». Cela vient d'outre-monde. C'est du dehors. C'est un extérieur « devenu l'intrusion qui étouffe⁸³ ». Tout compte fait, cela existe-t-il ? N'est-ce pas plutôt l'unique « inexistant du monde⁸⁴ » ? Car cela ne peut pas être. « Il faut que cela réside hors du monde⁸⁵. » C'est impossible. C'est de l'absurde. Va pour l'absurde. Faisons « le pari déchirant et merveilleux de l'absurde⁸⁶ ».

Cela se remarque à peine. Qui s'apercevrait de sa disparition ? « Le pire des dangers⁸⁷ » serait pourtant cette disparition. C'est la marge, le marginal, la trace que personne ne remarque et qui ne peut d'ailleurs être remarqué. Les habitants de cette marge sont la « race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure⁸⁸ ». C'est en retrait, en réserve. On l'a oublié. Pourtant, cela « peut concerner l'homme d'une façon plus essentielle et le réclamer d'une manière plus intime que ne le fait aucune chose présente⁸⁹ ». Nous n'avons pas réussi à l'habiter, à le penser, voilà tout. Nous ne pensons pas encore.

Mais il nous le faut. Sans cela, « la vie est un lourd cauchemar^{89b} ». Sans cela, « la bête de labour est abandonnée au vertige de ses fabrications, afin qu'elle se déchire elle-même, qu'elle se détruise et tombe dans la nullité du Néant⁹⁰ ».

[1](#) Schopenhauer, Le Monde comme volonté et comme représentation, P.U.F., coll. Quadrige, p 143.

[2](#) Platon, Le Banquet, 210 e.

[3](#) Platon, Lettre VII, 344 b.

[4](#) Plotin, Ennéades, V, 8, 10, trad. par Emile Bréhier, Les Belles Lettres, 1967, p. 147.

[5](#) Malebranche, De la recherche de la vérité, Eclaircissements, Œuvres complètes, t. III, p. 150.

[6](#) Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.F., coll. Quadrige, p. 269 et 226.

[7](#) Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, Préface, trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991, p. 57.

[8](#) S. Deleuze, Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, Les Editions de Minuit, 1991, p. 47.

[9](#) Heidegger, Lettre sur l'humanisme, dans Questions III, op. cit.

[10](#) Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, Préface, op. cit., p. 48.

[11](#) Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, Préface, p. 57.

[12](#) Deleuze, Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 37.

[13](#) Heidegger, Alèthéia, dans Essais et conférences, Tel Gallimard, p. 340.

[14](#) Deleuze, Différence et répétition, P.U.F., 1968, p. 71.

[15](#) Deleuze, Logique du sens, Les Editions de Minuit, 1969, p. 69.

[16](#) Bergson, Introduction à la métaphysique, dans La Pensée et le mouvant, p. 189.

[17](#) Bergson, Le possible et le réel, dans La Pensée et le mouvant, p. 116.

[18](#) Leibniz, Monadologie, 56.

[19](#) Deleuze, Différence et répétition, op. cit., p. 23.

[20](#) Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ?, Postface, dans Questions I, Tel Gallimard, p. 78.

[21](#) Husserl, Méditations cartésiennes, 32, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 58.

[21b](#) Boèce, Consolation de la philosophie, Petite Bibliothèque Rivages, 1989, p. 83.

[22](#) Husserl, Méditations cartésiennes, 18, op.cit., p. 37-38.

[23](#) Merleau-Ponty, L'œil et l'esprit, Folio Essais, p. 71.

[24](#) Spinoza, Ethique, V, prop. 23, scolie.

[25](#) Kant, Critique de la raison pure, Préface.

- [26](#) Husserl, Méditations cartésiennes, 13, op. cit., p. 25.
- [27](#) Nietzsche, Le Gai savoir, 382, Folio Essais, p. 292.
- [28](#) Nietzsche, Par-delà bien et mal, I, 23, Folio Essais, p. 42.
- [29](#) Deleuze, Différence et répétition, op. cit., p. 177.
- [30](#) Descartes, Discours de la méthode, seconde partie.
- [31](#) Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Préface, op. cit., p. 42.
- [32](#) Bachelard, La poétique de l'espace, P.U.F., 1957, p. 26.
- [33](#) Aristote, De l'âme, III, 5, 15-25, trad. par Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 182-183.
- [34](#) Platon, La République, VII, 518, c-d, Tel Gallimard, p. 242.
- [35](#) Derrida, Marges de la philosophie, Les Éditions de Minuit, 1972, p. XIX.
- [36](#) Deleuze, Logique du sens, op. cit., p. 91.
- [37](#) Nancy, À l'écoute, Galilée, 2002, p. 72 et 82.
- [38](#) Descartes, Discours de la méthode, troisième partie.
- [39](#) Sénèque, De la vie heureuse, dans Les Stoïciens, t. 2, op. cit., p. 727,

[40](#) Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement, trad. par Charles Appuhn, GF Flammarion, p. 181.

[41](#) Deleuze, Logique du sens, op. cit., p. 346.

[42](#) Rosset, L'Objet singulier, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 101

[43](#) Camus, Le mythe de Sisyphe, Idées/Gallimard, p. 165.

[44](#) Kant, Critique de la raison pratique, P.U.F., coll. Quadrige, p. 127

[45](#) Ibid., p. 128.

[46](#) Bergson, L'intuition philosophique, dans La pensée et le miHiv.int. p. 141.

[47](#) Épicure, Lettre à Ménécée.

[48](#) Derrida, Marges de la philosophie, Les Éditions de Minuit, 1972, p. XIX.

[49](#) Nietzsche, Le Gai savoir, 382, p. 292.

[50](#) Aristote, Ethique à Nicomaque, X, 7.

[51](#) Épictète, Entretiens, I, 14.

[52](#) Épictète, Manuel, 51.

[53](#) Kant, Critique de la raison pratique, p. 91.

[54](#) Leibniz, Monadologie, 84.

[55](#) Kant, Critique de la faculté de juger, GF Flammarion, p 247.

[56](#) Marx, Ébauche d'une critique de l'économie politique, Manuscrits parisiens, 1844, dans Karl Marx, Philosophie, Folio Essais p. 147

[57](#) Ibid.

[57b](#) Deleuze, Logique du sens, p. 91.

[58](#) Husserl, La crise des sciences européenne des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Tel Gallimard, p. 382.

[59](#) Deleuze, Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 104

[60](#) Kierkegaard, Traité du désespoir, Idées Gallimard p. 95

[60b](#) Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Préface, op. cit., p. 57

[61](#) Ibid., p. 48.

[62](#) Derrida, Marges de la philosophie, p. 22

[63](#) Derrida, D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Galilée, 2005.

[64](#) Deleuze, Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 47.

[65](#) Deleuze, Logique du sens, p. 162.

[66](#) Pascal, Pensées, 139-136, GF Flammarion, p. 89.

[67](#) Kierkegaard, Traité du désespoir.

[68](#) Heidegger, Lettre sur l'humanisme, dans Questions III, p. 88.

[69](#) Pascal, Pensées, 72-199, p. 66.

[70](#) Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ?, dans Questions I, p. 62.

[71](#) Camus, Le mythe de Sisyphe, p. 87.

[72](#) Deleuze, Différence et répétition, p. 156.

[73](#) Ibid., p. 197.

[74](#) Blanchot, L'Entretien infini, Gallimard, 1969, p. 25.

[75](#) Camus, Le mythe de Sisyphe, p. 34.

[76](#) Jankélévitch, Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, t. 1, Points, p. 43.

[77](#) Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.F., coll. Quadrige, p. 268.

[78](#) Derrida, Marges de la philosophie, p. 4.

[79](#) Deleuze, Logique du sens, p. 91.

[80](#) Derrida, La voix et le phénomène, P.U.F., p. 60.

[81](#) Derrida, Spectres de Marx, Galilée, 1993, p. 216.

[81b](#) Blanchot, L'Entretien infini, p. 22.

[82](#) Camus, Le mythe de Sisyphe, p. 36.

[83](#) Blanchot, L'Entretien infini, p. 66.

[84](#) Badiou, Second manifeste pour la philosophie. Fayard, 2009, p. 72.

[85](#) Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 6.41, Idées / Gallimard, p. 170.

[86](#) Camus, Le mythe de Sisyphe, p. 75.

[87](#) Kierkegaard, Traité du désespoir, p. 94.

[88](#) Deleuze, Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 105.

[89](#) Heidegger, Que veut dire penser ?, dans Essais et conférences, Tel Gallimard, p. 158.

[89b](#) Schopenhauer, Le Monde comme volonté et comme représentation, p. 1171.

[90](#) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, dans Essais et conférences, p. 83.

Conclusion

Nous venons de parcourir à grandes enjambées la pensée source de la philosophie. Il nous manque cependant un élément essentiel. « Cela » doit être nommé. Parmi toutes les choses susceptibles d'impressionner, d'angoisser, d'intéresser, de combler, quelle est celle qui convient ? Laquelle est susceptible d'une telle variété de nuances et d'une telle ambivalence ? Il ne peut s'agir que de l'existence singulière, de l'existence à la première personne. La chose dont parle le philosophe est son existence. Le fond commun, la trame de tous ses problèmes philosophiques, c'est le problème que lui pose l'existence de sa propre pensée. Tout doit être repensé parce que sa pensée surgit dans le monde.

Tout philosophe dit : « Je suis, j'existe, cela est un nouveau départ, non seulement pour ma pensée, mais pour toute pensée. » Les méditations que Descartes a exposées, chaque penseur les reconduit pour son compte. C'est pourquoi ce philosophe occupe une place à part. Il descend dans la pensée source à une profondeur où ses successeurs n'oseront pas le suivre. Husserl le note : « Quelle que soit l'importance de l'influence des Méditations dans la philosophie postcartésienne, il n'en reste pas moins que le radicalisme qui les meut n'est pas passé chez les successeurs de Descartes¹. » Ainsi, Kant « n'a jamais pénétré dans l'effrayante profondeur de la méditation fondamentale de Descartes² ».

Essayons de comprendre pour quelle raison Husserl parle d'« effrayante profondeur ». Effrayant pourrait être le fond même de l'existence. Ce qui nous amène à exister est inconcevable. Inconcevable à tel point, que nous pouvons, à l'instar de Descartes, soupçonner que nous sommes les

créatures d'une puissance infinie, déchaînée, incompréhensible.

L'événement est tellement extraordinaire que la cause ne peut que dépasser tout entendement. Il peut être effrayant aussi qu'un événement – j'existe – soit subrepticement au cœur de toute pensée. Réfléchissons à ce fait étonnant. Une pensée doit toujours finir par se ramener à un « Je pense ». Nous devons nous glisser dans tout ce que nous concevons, nous devons remplir ce « Je » d'un événement : celui de notre arrivée au monde. Aucune pensée intéressante qui ne fasse battre en son cœur ce fait : « J'existe ». Hors de cela, il n'y a que des opinions flottantes et sans relief, il n'y a, comme le dit Heidegger, que le « On-dit ». Ce qui peut être « effrayant », en fin de compte, c'est l'idée que l'on vienne à l'avouer, et c'est sans doute surtout à cela que songe Husserl.

Le secret de la philosophie est d'avoir su interioriser sa source. Elle a réussi à dissimuler l'objet dont elle s'occupe fondamentalement, c'est-à-dire le philosophe. Il n'y a pas de façon de penser plus centrée sur celui qui pense. C'est là que réside son succès. Car celui qui pense va puiser à la source. La source, ce sont les pensées éveillées par le choc, l'ébranlement, l'émotion immense d'exister. La Chose des philosophes, celle qu'ils poursuivent sans se lasser, et à laquelle ils donnent des panoplies de noms, n'est pas en fait une chose. C'est un événement au cœur de leur être. Leur être vibre, reluit, s'accroît, gronde d'exister. « Nous sommes tous, dit Nietzsche, des volcans en croissance qui attendent l'heure de leur éruption³. »

La philosophie abrite un trésor. C'est le trésor d'une unique pensée. La pensée source que nous avons

esquissée en donne une idée. Elle peut toujours être augmentée en extension, on peut ouvrir d'autres passages, d'autres liens entre ses contenus. On peut enrichir son expression. Elle ne cessera pas d'être une. « Un philosophe digne de ce nom, dit Bergson, n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement⁴. » Cette remarque se généralise : toutes les philosophies dignes de ce nom n'ont jamais cherché à dire, dans leur ensemble, qu'une seule chose. Mais la chose peut être développée indéfiniment. On ne cessera jamais de trouver de nouvelles façons d'en parler. Et cela pour une raison simple : toute personne qui prend conscience d'exister peut l'augmenter d'éléments jamais encore exprimés, et même la bouleverser de fond en comble. On ne change d'ailleurs pas la pensée source en la bouleversant. Elle est faite pour cela : pour permettre autant de « révolutions coperniciennes » que l'on voudra.

En parcourant la pensée source nous remarquons qu'elle passe par différentes tonalités allant de l'émerveillement à l'angoisse. Cela est logique : ce que notre existence nous fait éprouver est ouvert et indéterminé. Cependant, le propre de la pensée philosophique est de ressentir une note fondamentale de jouissance, de joie, d'allégresse. Il ne faut pas oublier que les penseurs puisent toujours à la totalité de la source, puisqu'elle exprime une seule et unique pensée. Ils puisent donc à la joie, au frisson émerveillé. Ils s'alimentent à une source qui rafraîchit et enivre.

Quelle est la caractéristique majeure des penseurs ? Ils pensent abondamment, ils écrivent des livres qui sont des fleuves, ils s'expriment avec frénésie et enthousiasme

comme s'ils étaient sous l'effet d'un narcotique. Qu'ils l'assument ou non, ils sont les plus évidents exemples de la joie de penser. Ils sont autant de preuves qu'on ne pense vraiment que dans la jouissance de penser (cela vaut pour la parole : on ne parle vraiment qu'en jouissant de parler).

Quelle est la source d'une telle joie de penser ? Il faut que ce soit une joie sans intermittences et sans degrés, il faut quelle soit « continue et souveraine » comme le dit Spinoza. La seule chose qui puisse la justifier est purement et simplement l'existence. Quand cette existence est violemment perçue comme nôtre, une joie éclate qui est la plus grande que l'on puisse éprouver. Toutefois, il n'est pas si simple d'admettre et de sentir cette vérité toute simple : cette existence que j'expérimente est mienne.

Les philosophes ont eu un rapport compliqué à leur jouissance la plus profonde. Ce faisant, ils ont peu livré des excellentes et profondes raisons que nous avons de goûter la vie. Clément Rosset fait à ce propos une très intéressante remarque : « L'allégresse, et l'amour de la vie qu'elle implique, est un sentiment toujours plus ou moins secret : bonheur dont on ne fera jamais part à personne puisqu'on est hors d'état de le faire figurer à ses propres yeux⁵. » Les motifs que les philosophes avaient d'être heureux sont restés chez eux confidentiels. Qu'ils aient été hors d'état de se représenter à eux-mêmes ces motifs, c'est sans doute un peu vrai. Car ils n'auraient pu le faire qu'en démontant leur précieuse machine : la philosophie. Cela seul pouvait les convaincre de ne pas trop approfondir la question.

Mais la machine philosophique doit être démontée. Ce

démontage doit être public. Tout le monde est appelé à connaître le secret de la machine. Car les prospecteurs en philosophie ne sont pas condamnés à prospecter toujours : ils peuvent devenir producteurs.

[1](#) La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, § 25, op. cit., p. 106.

[2](#) Ibid., § 27, p. 114.

[3](#) Le Gai savoir, I, 9.

[4](#) Bergson, L'intuition philosophique, dans La Pensée et le Mouvant p. 123.

[5](#) Le Réel, Traité de l'idiotie, p. 79.