

Frédéric Schiffter

**le
philosophe
sans
qualités**

Flammarion

Frédéric Schiffter

Le philosophe sans qualités

2006

*« Quelle est cette vie qui s'ouvre par
les gémissements de la mère
qui la donne et les cris de l'enfant qui la reçoit ?
Même s'il n'a pas l'intelligence pour comprendre,
le petit humain, à n'en pas douter,
pressent les maux qui l'attendent ;
s'il ne les voit pas, il les devine. »*
BALTASAR GRACIÁN

*« Le progrès, en philosophie, ne consiste pas dans
l'apparition mais dans la disparition d'une thèse. »*
NICOLAS GÓMEZ DÁVILA

LE REGARD ORPHELIN

Le 30 septembre 1966, mon père meurt. Il a quarante-huit ans, j'en ai dix. Je suis fils unique. Ma mère décide que nous ne retournerons plus vivre à Dakar. Désormais, nous habiterons tous deux l'appartement de Biarritz, acheté trois ans plus tôt comme pied-à-terre de nos longs congés annuels. Voilà donc près de quarante étés que je me suis échoué sur la côte basque. Il y a des asiles plus invivables pour les orphelins. On me dit souvent que j'ai l'air d'un type toujours en vacances. Le travail à vie du deuil, sans doute.

Au début, à l'école, sous l'injonction discrète de l'instituteur, les gamins ont des égards envers moi. Mais, très vite, ils ne tolèrent plus ce qu'ils prennent pour une sorte de statut spécifique. Ils s'en tiennent aux faits : nouveau venu, privé de père et sans la protection d'un grand frère, je suis une proie parfaite pour devenir leur souffre-douleur. Un jour, pendant la récréation, un « grand » s'approche de moi, me tend sa main droite comme pour serrer la mienne amicalement et, de sa main gauche, me frappe. Je ne me souviens plus de rien. Une heure plus tard, ma mère rapplique à l'école. Elle supplie le directeur de ne pas me renvoyer. Il paraît qu'on a ramassé le caïd ensanglanté au fond des latrines. Nous sommes toujours en 1966, à l'automne. C'est cette année-là que je fais mes premiers pas dans l'humanité.

Avant la mode du surf et l'extension de son folklore sous-californien, Biarritz, l'hiver, ressemblait à un domaine résidentiel pour retraités aisés. Le troisième âge y régnait en imprimant au décor ses habitudes d'une vie ralentie, faite de promenades et de petits goûters dans les salons de thé. Une *dolce vita* provinciale, un peu au rabais, pour rentiers en fin de course. En juillet et en août, les jeunes prenaient leur revanche. Ils triomphaient par le nombre et imposaient en bandes leur bruyant besoin d'exister. Solitaire et inhibé, j'avais un peu honte de préférer à cette ambiance agitée le marasme de la morte-saison. Biarritz offre quantité de points d'observation. L'été, le grouillement humain et le trafic automobile brouillent les perspectives. J'étais heureux, au retour du temps humide, d'apercevoir à nouveau depuis le belvédère du bowling, par temps gris et sous les embruns, la façade rouge passé de l'Hôtel du Palais.

L'habitude de me poster pendant des heures en un lieu commode pour mirer le monde date de cette période adolescente. Au début, je dirigeais mon regard vers l'océan, indifférent aux gens allant et venant dans mon dos. Puis, lassé, je me suis retourné. Le spectacle de ces déambulations n'offre pas un plus grand intérêt que le déferlement des vagues, mais il retient toujours mon attention. Quelqu'un qui me surveillerait de loin pourrait croire que j'attends une personne dont je guette l'apparition dans la foule. Il devinerait juste. Je patiente avec l'obstination d'un gosse qui se refuse à admettre que son père lui a posé un lapin.

Quand j'avais quinze ans, je paraissais en avoir vingt et me sentais encore bien plus vieux. Je n'éprouvais pas le besoin de vivre avec mon temps. Je ne voyais rien d'urgent à devenir mon contemporain. Le chagrin m'avait assigné à résidence dans ma chambre et, quand le désir d'une fille me laissait tranquille, je préférais lire des heures et des heures sur mon lit. Les livres passent pour être le refuge des natures peu douées pour la vie sociale et la lecture, pour un funeste passe-temps qui finit par brouiller les frontières entre l'imaginaire et la réalité. J'étais en effet peu sociable. En revanche, je n'avais pas d'imagination. Les livres que je choisissais, des romans policiers américains aux romans russes, confortaient mon précoce sentiment chaotique de l'existence. Mes auteurs favoris étaient morts, mais leurs œuvres tenaient bon. Je comptais sur eux pour me raconter la vie, ce que l'auteur de mes jours n'avait pas eu le temps de faire. Ces hommes d'une autre époque devinrent des oncles. Des aïeux.

Ma seule famille figurait dans le dictionnaire. Je ne lisais pas encore les philosophes, mais c'est à cet âge que je compris que se cultiver, c'est progresser dans le passé.

Aujourd'hui, j'ai l'âge de mon père quand il mourut. Je revois un homme calme et fort. Le flegme d'Épictète et les épaules de Lino Ventura. Même si, comme on me le répète aimablement, je ne parais pas tout à fait ma pré-cinquantaine, je contemple s'éloigner dans une représentation tout ce que j'ai indirectement vécu.

AGENDA D'UN VELLÉITAIRE

« Il y a deux axes dans ma vie depuis mon adolescence, écrit Roland Jaccard, les journaux qui me donnent des nouvelles du monde et mon journal intime qui me donne des nouvelles de mon âme. » Je ne puis en dire autant. Autrefois, je lisais la presse, à la recherche de signes avant-coureurs de la fin du monde. Comme je ne voyais rien venir, ses radotages finirent par me fatiguer – en réalité, je compris que le monde n'avait pas commencé. Si mon âme, en revanche, suscitait ma curiosité, je n'eus jamais l'idée d'écrire un journal intime. Pourtant, quand on me demande si j'en tiens un, je réponds par l'affirmative. À force de cultiver l'image d'un amateur – que je suis –, je crains de passer pour un farceur – que je suis peut-être aussi. Un écrivain qui s'attelle à la rédaction d'un journal, surtout depuis son plus jeune âge, cela fait plus écrivain, justement, moins intermittent de la littérature. On se dit qu'on a affaire à un auteur hanté par une œuvre, par l'écriture. Rien ne donne autant de crédit, rien ne force autant le respect que l'authenticité d'une vocation précoce. L'ennui est que les petits carnets fripés qui déforment mes poches, et dans lesquels je jette, quand j'y pense, des citations, des remarques et des aphorismes de mon cru, mais aussi des adresses, des numéros de téléphone, des dates de rendez-vous, n'ont rien du journal d'un écrivain, mais tout, plutôt, de l'agenda d'un velléitaire. Selon l'expression, on « tient » un journal – comme on dit d'une ménagère qu'elle tient sa maison. Le sérieux et la constance sont de rigueur. L'idéal, en ce qui me concerne, serait que mon journal me tînt. Mais il faudrait pour cela que ma vie eût un intérêt romanesque, poétique ou philosophique, ce à quoi il m'arrive parfois de croire dans mes accès d'exaltation cyclothymique – mais, aussi, ce dont je doute plus souvent quand je touche le fond. « Le drame est une vie dont on a enlevé les moments ennuyeux », disait Alfred Hitchcock. « Le drame de la vie, c'est qu'il peut ne rien s'y passer », remarquait quant à lui Georges Perros. Tant que je n'aurai pas tranché en faveur de l'une ou l'autre de ces formules, également vraies, je resterai un diariste sans journal.

POÉSIE DES ÂMES ENCERCLÉES

Dans un carnet récent, j'avais noté qu'il me faudrait relater une rencontre.

Il y a un type que l'on remarque souvent dans Biarritz, en selle sur un vélomoteur antique, coiffé d'un casque sans lanière, se propulsant, hagard, vers on ne sait quelle destination. On l'aperçoit aussi à pied, marchant lentement, un bandeau dans les cheveux, les bras tantôt collés au corps, tantôt croisés, le regard fixé sur un sinistre intime. Même si sa maigreur le vieillit, ce type, ignoré de tous, mais que tout le monde connaît de vue, doit avoir quarante ans.

Il m'aborda un mercredi soir, à La Coupole, après la séance du club philosophique dont il était resté à l'écart. Il serrait dans une main une grande enveloppe de papier kraft qu'il me tendit comme s'il s'agissait d'un document clandestin.

« Lisez », murmura-t-il en s'assurant que personne ne le voyait. Mystérieux, il ajouta : « Je vous fais confiance. » Puis il disparut tel un porteur de valises.

L'enveloppe contenait une vingtaine de feuillets volants sur lesquels étaient retranscrits des poèmes, certains courts, d'autres longs, d'une qualité inégale. Le premier disait :

*Je ne tourne pas rond
Je suis encerclé*

Sans doute étaient-ce les mots que l'homme chercha à m'adresser ce soir-là sans y parvenir.

Ce n'est pas la première fois que je me fais mettre le grappin dessus par quelqu'un – ou quelqu'une – qui ne tourne pas rond et me déclare aussitôt que rien n'est fortuit dans cette rencontre. « On vous a mis sur mon chemin », m'affirme-t-on. Pourquoi les êtres qui ne tournent pas rond détestent-ils le hasard ? Toujours est-il que, fatales et fréquentes coïncidences, je les attire et suscite sur-le-champ leur sympathie, au sens fort du terme. Pourtant je n'ai rien du type débonnaire ou liant. Dans le commerce social quotidien, je m'en tiens à de brefs salamalecs. Comme on dit dans le milieu des théâtres, je ne fais aucun effort pour être « tout public ». Pourquoi exercé-je, alors, sur ces gens paumés, une pareille attirance ? Qu'espèrent-ils de moi ? Imaginent-ils que je peux les comprendre ? Il me semble pourtant que je ne peux dissimuler ma répugnance pour la folie ou la déchéance qu'ils transpirent. Leur malheur empeste. Un instinct me persuade qu'il est contagieux. Sachant qu'il y a en moi un terrain favorable, je garde mes distances et, dès que je peux, je fuis. Je ne me montre plus. Je fais le mort. Plus tard, j'apprends qu'on m'a cherché, qu'on a été déçu par ma disparition et, enfin, qu'on est furieux. Penser que des dingues reconnaissent d'abord en moi une âme sœur, puis un frère qui les lâche, me terrorise. Souvent, je songe que je finirai poignardé ou liquidé de deux balles tirées à bout portant. Assassiné par un ennemi du hasard.

Au moment où j'écris ces lignes, je me rappelle la première fois que je découvris la folie. C'était à l'hôpital psychiatrique de Montpellier, dans les années 67 ou 68. Son directeur était un vieil ami de mes parents, un « colonial » de Dakar, recasé à ce poste, en métropole, juste après l'indépendance des pays de l'Afrique Occidentale-française. Ce type me faisait penser à l'antipathique docteur Müller de *Tintin*. Il dirigeait son hôpital en maître autoritaire, bénéficiant d'un immense logement de fonction au cœur d'un beau parc et, aussi, du service d'une domesticité recrutée parmi les malades les plus pauvres, et, donc, les plus dociles. Aimant à montrer son pouvoir et sa réussite, il recevait souvent. Comme ma mère, inexplicablement, l'appréciait et répondait à ses invitations, je passai quelques fois de longs séjours de vacances dans son fief où il régnait sur un peuple d'aliénés discrètement encadré par des

silhouettes blanches. Nullement psychiatre mais prétendant, en qualité de patron suprême de l'hôpital, jouer un rôle médical, le docteur Müller était fier de nous faire visiter les lieux où l'on traitait les cas graves. Il nous faisait trotter à travers de longs couloirs éclairés par une suite de grandes fenêtres latérales, jusqu'à ce qu'il ordonnât au planton qui nous précédait – son *boy* de Dakar qu'il avait gardé à ses ordres – d'ouvrir une porte donnant sur la salle des électrochocs, puis une autre trouée d'un hublot : celle d'une cellule capitonnée. La première, carrelée du sol au plafond, avec en son centre un grand lit en fer équipé de sangles, ne me parut pas effrayante. Il ne me vint pas à l'idée qu'on y électrocutait, méthodiquement, des humains et même des enfants. La seconde, en revanche, me frappa d'horreur. Je ne pus m'empêcher de me voir là, enfermé et entravé par une camisole de force, hurlant ma douleur, des heures et des heures, dans une indifférence matelassée. Ayant deviné mon angoisse, Müller me dit, mi-sérieux, mi-plaisant : « Je peux te jeter là-dedans quand je veux. » Je revois encore la face hilare du nègre et, aussi, celle de ma mère où je crus lire une approbation.

Le docteur Müller avait une cuisinière, une femme âgée et édentée. On me raconta qu'elle s'était arraché les dents de ses mains une nuit de crise de démence. Pendant qu'elle préparait mon goûter, elle me tenait des propos dans son patois natal auxquels je ne comprenais rien mais que j'écoutais sagement. Un jour, elle interrompit sa logorrhée, se précipita vers l'évier, colla l'oreille à la bonde, poussa des gémissements bizarres et se mit à hurler à mon adresse, en roulant les « r » et en ajoutant des « s » : « Les esssprritss ! Les esssprrits ! » Le docteur Müller fit venir les infirmiers. La malheureuse, qui prenait les gargouillis de la plomberie pour des voix surgies des régions de l'enfer, disparut entre deux costauds. Je me demande encore aujourd'hui si je suis pour quelque chose dans ce brusque délire. Toujours est-il que je garde une vision très nette de la bouche noire de cette femme – dont, étrangement, le musée Bonnat de Bayonne possède un portrait peint, trois siècles plus tôt, par Ribera.

Pour en revenir à l'inconnu de La Coupole, je ne sus que penser de ses textes. Je n'ai jamais composé ou improvisé le moindre poème et je n'en lis pas volontiers. La poésie m'en impose. Je ne peux me défaire de l'idée que, pour m'y adonner ou l'apprécier, il me faudrait être doté d'une étoffe plus subtile que celle qui me rend perméable à la littérature et à la philosophie. J'éprouve toujours un rien d'envie quand j'entends tel ou tel dire au débotté, sans accroc et avec le ton, des vers d'Hugo comme de Mallarmé. Ma connaissance d'un petit nombre de poèmes de Villon, de Baudelaire, de Rimbaud, d'Apollinaire, ou d'autres, je la dois à des artistes de variété qui les mirent en musique, comme Léo Ferré et Serge Reggiani. Je la dois surtout à ma mère qui achetait leurs disques. Adolescent, je les écoutais quand elle les passait et les repassait. Nous étions en deuil, elle de son mari, moi de mon père, et il nous arrivait de chantonner ensemble ces airs tristes. Nous interprétions notre chagrin sur les paroles et les musiques d'autres âmes « encerclées ».

Voilà plus de dix ans que ma mère est morte. Quand je lui rendais visite en milieu d'après-midi, alors qu'elle était déjà passablement alcoolisée, elle regardait l'émission de Pascal Sevran, « La chance aux chansons ». « J'adore ce type, me répétait-elle ; il passe pour un ringard parce qu'il s'adresse à un public de vieilles toupies dans mon genre, mais c'est un artiste de la nostalgie. » Ma mère était experte en souvenirs brisés, insolubles dans son whisky. Elle m'apprit que Sevran était « pédéraste » – elle ne disait pas « homosexuel » –, le parolier de Dalida et, aussi, un romancier – « un hussard », précisa-t-elle. De sa bibliothèque, elle extirpa *Le Passé supplémentaire*. Le titre me plut. Mais, par préjugé, je ne pris pas le livre. Je fus un imbécile et un mufler. Sevran tenait compagnie à ma mère tous les jours. Je lui devais bien ça. Depuis, non seulement j'ai lu *Le Passé supplémentaire*, mais aussi tous les tomes de son journal. Je ne partage pas ses goûts en matière de chansons et d'écrivains, mais j'aime ses couplets contre les ridicules du temps qu'il formule avec esprit et une élégante cruauté.

GÉNIE ET PHARMACIE

Je comparerais mon hésitation à juger la valeur de la poésie que me soumettent parfois des anonymes à l'humble perplexité des badauds confrontés à l'appréciation des productions d'art contemporain – censées, à en croire les connaisseurs, les « interpeller ». Mon premier mouvement est de me dire que ce sont des foutaises, mais la crainte de passer à côté du génie l'emporte.

Le génie, pourtant, à en croire le langage commun, semble désormais la chose la plus répandue au monde. Robert Musil, en son temps, avait pressenti cet avènement. C'est en feuilletant un quotidien que le héros de *L'Homme sans qualités*, Ulrich, comprend soudain la notion hégélienne de « fin de l'histoire ». Un cheval vient de remporter le grand prix d'une course. L'exploit revêt une telle importance aux yeux du rédacteur de l'article que celui-ci n'hésite pas à qualifier le quadrupède de « génial ». Ainsi, Hegel avait vu juste. Cette banale information montrait en effet que l'Esprit était désormais parvenu au terme de son devenir en se logeant dans un animal et en lui conférant même sa plus haute dignité.

Adolescent, j'interrogeais mon miroir dans des postures avantageuses pour voir si je pouvais compter sur deux ou trois atouts ontologiques qui séduiraient les filles. Depuis que j'écris, je me pose la question, qui est la même, de savoir si j'ai du génie. Et, bien sûr, je me rends compte que pareille question me dépasse – dans les deux sens du terme : qu'elle déborde mon propre cas et défie mon entendement. Qu'est-ce que le génie ? Pour paraphraser saint Augustin à propos du temps, je dirais : « Quand personne ne me le demande, je le sais ; mais quand on m'invite à l'expliquer, je ne le sais pas. »

Si, par génie, on entend cet élan créateur de l'âme qui, paraît-il, transporte certains écrivains ou artistes – l'*enthusiasmos* des poètes dont parle Platon et qui les change en « interprètes des dieux » –, alors n'en ai-je, pour ma part, aucun. Comme tout le monde, il m'arrive de traverser ces zones de turbulences intimes où l'esprit croit voler au-dessus de tout et de lui-même, si haut qu'il est capable d'embrasser le monde dans sa totalité et ses détails. Seulement, quand j'essaie, à chaud, de retranscrire ces vapeurs méningées, elles perdent aussitôt tout leur gaz. Une ou deux fusées à la rigueur, mais qui s'aplatissent à la relecture. L'excitation passée, je rougis d'avoir pris ces frissons pour une fièvre poétique. Et quand, à froid, je m'efforce d'insuffler un rien de sang et de chair à mes trouvailles, les poumons me manquent. Mes traits de génie ne s'envolent pas. Ils restent collés comme des mouches au papier. Dans ces moments, je pense aux vertus littéraires que l'on prête à la tuberculose de Leopardi ou à l'asthme de Proust. Tous deux puisaient leur inspiration dans l'asphyxie. Je n'ai à me flatter que d'un souffle court.

Schopenhauer, lui, ne doutait pas de son génie. Le chapitre qu'il consacre à ce thème dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, malgré sa forme générale, se lit comme un autoportrait psychologique. On aurait tort, cependant, d'y voir un trait d'immodestie. Car, à en croire Schopenhauer, le génie est une pathologie – raison pour laquelle, certainement, il traite de la folie dans le chapitre suivant. L'homme de génie, affligé d'une atrophie du vouloir-vivre aggravée d'une hypertrophie de l'intellect, souffre, à cause de ce déséquilibre interne, d'un sentiment d'étrangeté au monde. Il y vit et l'observe comme s'il y était en exil. L'homme ordinaire, quant à lui, doté d'une intelligence soumise au vouloir-vivre qui anime le monde, parvient à s'en faire une représentation pauvre et superficielle mais pragmatique. Même s'il y éprouve l'adversité, il y agit avec l'aisance et l'efficacité d'un familier. Le monde est son monde. Ce qu'il y fait, ou ce qu'il y produit, s'inscrit dans l'époque et en épouse la

forme. Voilà pourquoi, par exemple, l'artiste de talent, d'une intelligence de même étoffe, mais plus fine, s'emploie à fabriquer des ouvrages teints de l'air du temps qui ne laissent pas de plaire à ses contemporains. Attentif à leurs goûts ou à leurs préoccupations, il sait y répondre au moment opportun. Misant aussi sur leur inculture due, justement, à leur affairement, il leur vend comme une nouveauté de sa facture une forme empruntée à des génies anciens. En comparaison, l'artiste de génie fait figure d'infirmes social. S'aviserait-il d'être de saison, il attraperait aussitôt un rhume de cerveau. L'excès morbide d'intellect qui l'affecte – cette « intuition » que Schopenhauer définit comme une vision immédiate et lucide de l'absurdité du réel – et qui l'oblige à percevoir le général dans le particulier, le nécessaire dans le contingent, l'éternel dans l'actuel, le condamne à produire une œuvre qui, certes, résiste au temps, mais demeure secrète, ou presque, de son vivant. Autant l'artiste de talent a pour lui le génie de l'à-propos, autant l'artiste de génie, selon Schopenhauer, n'a aucun talent pour la démagogie esthétique. Pendant que l'un parade dans le frac de l'homme à la page, l'autre passe inaperçu dans le froc de l'ouvrier de la pérennité.

Bien sûr, quand je relis ce portrait de l'homme génial sous la plume de Schopenhauer, j'incline toujours à y déceler un rien de ressemblance avec mon cas – sentiment que doivent éprouver, j'en ai conscience, quantité de petits gradés des lettres. À croire, même, qu'il a été écrit pour consoler les créateurs incompris. L'inconvénient est que je ne saisis pas bien cette notion d'intuition chez Schopenhauer – pas plus, au reste, que chez Bergson. Si, par intuition, il faut entendre cette faculté de voir une chose en son essence, par-delà son phénomène, et qui permet de s'en donner à soi-même et aux autres une représentation sensible, j'en suis plus dépourvu encore que de l'enthousiasme platonicien. Quand Bergson prétend, par exemple, que nous ne percevons la durée qu'au moyen de l'intuition, je ne peux m'empêcher d'entendre là une allusion à une sorte de sixième sens au statut heuristique plutôt trouble, mi-métaphysique, mi-paranormal. Le terme de sensation me suffit. Une minute en compagnie d'un fâcheux, une journée sans sieste ou une séance chez le dentiste valent pour moi, comme expériences aiguës de la durée, la meilleure des intuitions. Quant à considérer cette durée comme le mouvement de l'évolution créatrice, le simple fait d'exercer jour après jour le métier de vivre me révèle qu'il s'agit en réalité d'un processus de démolition.

À la réflexion, et même si cela n'arrange pas ma perplexité, je pense que Nietzsche a raison, encore une fois, quand il classe la notion de génie, présentée comme vision immédiate et profonde des choses, dans la catégorie des mirages de la philosophie – à mettre, comme souvent, dans le même sac que les préjugés de la foule. S'il est vrai que l'artiste génial transperce la réalité de son regard, ce n'est pas parce qu'il serait doté d'une « intuition » – « mot par lequel, dit Nietzsche, on lui attribue une sorte de lorgnette merveilleuse grâce à quoi il voit directement dans l'«être» » –, mais, au contraire, parce qu'il pâtit d'une cécité première dont il désire guérir en s'exerçant en permanence à l'observation et en cherchant les moyens les plus appropriés pour traduire ses sensations tâtonnantes. Rien moins qu'une extra-lucidité naturelle ou surnaturelle, le génie, en somme, est un effort laborieux pour voir et montrer. Tout le malentendu au sujet de l'artiste génial réside dans la force d'évidence de son œuvre d'où, une fois achevée, sont effacées toutes les traces de ses recherches et hésitations. Si un chef-d'œuvre semble tenir du miracle ou de la grâce, c'est parce qu'en le contemplant on ne devine pas qu'il procède de la plus terre à terre, lente et pénible des tâches.

Ma paresse frise la monstruosité ; je suis trop raisonneur pour faire un visionnaire ; aucun dieu n'a jamais daigné me ventriloquer. Autant dire que l'évocation de ces formes de génie, toutes au-dessus de mes moyens, me déprime. Plus démoralisant encore est Aristote. « Les hommes qui furent exceptionnels en philosophie, en politique, en poésie, dans les arts, étaient mélancoliques, dit-il, certains au point de contracter des maladies causées par la bile noire, comme le mythique Héraclès – dont les anciens disaient qu'il souffrait de la « maladie sacrée », nom donné au mal des épileptiques. » Je partage les maux d'Héraclès. Une sombre toxine circule dans mes artères et, parfois, le haut mal me terrasse.

Mais je n'ai pas sa carrure. Mon seul héroïsme consiste à assommer mes démons intérieurs avec la massue de la chimie. C'est entre deux crises, pendant une éclaircie euphorique, que je tente d'écrire. Je m'inspire alors de Montaigne, autre géant du « mal à l'âme ». Depuis que les philosophes existent, on en rencontre deux races : ceux du « je pense » et ceux du « je suis ». Montaigne opta pour le métissage. Au gré du génie de ses humeurs, il « semait » sur le papier « ici un mot, ici un autre, échantillons dépris de leur pièce, écartés sans dessein et sans promesse », et, ainsi, portait ses cogitations et pensait son moi. Grâce à Montaigne, j'ai perdu tout complexe d'humilité à l'égard des grands auteurs dont, étudiant, je me gardais de relever et de commenter les obscurités, sinon les absurdités. Puisque, disait-il, les maîtres ne font que s'« entregloser », pourquoi s'interdire de reprendre les pages de l'un d'entre eux, ancien ou contemporain, et de griffonner remarques ou objections qui, même éparses et décousues, pourraient devenir à leur tour les éléments d'un essai personnel ? Montaigne confessait aussi que, quand il se hasardait à une méditation, il ne se sentait pas tenu de traiter à fond son sujet ni de n'en pas changer si cela lui plaisait. C'est devenu ma méthode. Du dialogue avec un philosophe, je passe à une conversation avec moi-même. Mon propos me barbe ? Je brise là. Il me tient à cœur ? Je le lâcherai plus tard, dès qu'il me rasera. Montaigne disait : « Je ne suis pas philosophe », ou, à la rigueur, « imprémédité et fortuit ». Sur mes cartes de visite, j'ai fait graver : « Philosophe sans qualités ».

PATRIOTISME DES CAFÉS

Cioran signalait trois formes de mélancolie, ou, plutôt, en relevait trois expressions nationales : le *cafard* français, le *spleen* anglais et la *saudade* portugaise. Je ne sais plus s'il en mentionnait une quatrième : la *toska* russe – concentrée à forte dose dans le livre d'Aguéev *Roman avec cocaïne*. Cioran croyait au « génie national » et à la possibilité de dresser un portrait moral des peuples à partir de leur littérature et de leur rôle dans l'Histoire. Ainsi classait-il les Roumains, ses compatriotes, au rang de ratés de l'Europe pour n'avoir, selon lui, jamais pu guérir de leur neurasthénie convulsive et de leur stérilité artistique.

Si, pour le coup, je me sens assez roumain, je trouve néanmoins spécieuse cette caractérologie appliquée aux peuples, comme celle qui, par exemple, affirme l'existence d'un humour français ou d'un humour juif – sorte d'exception ethnique et culturelle qu'un Sacha Guitry ou un Groucho Marx incarneraient par excellence. Je veux bien admettre qu'un homme ait de l'esprit pour quatre, mais pas pour un peuple. En bande, les hommes font tout sauf penser – encore moins rêvasser.

Rien moins qu'un folklore, le cafard s'éprouve comme un sentiment de dépaysement dans le temps, tantôt pénible tantôt voluptueux, comme peut l'être le boitement des sensations à la suite d'un décalage horaire. Il ne touche qu'un petit nombre d'individus qui, par-delà les époques et leurs différences nationales, forment une confrérie secrète de la dérélition. Ils se reconnaissent entre eux à une façon commune de sentir le monde, les êtres et, aussi, d'en parler. Comme ces exilés qui, même après de longues années passées dans leur pays d'accueil, conservent les habitudes de leur patrie d'origine et l'accent de leur langue maternelle, les cafardeux, en proie à la nostalgie d'un temps où ils n'existaient pas, affichent un air de paradoxale étrangeté. Car, à juger le regard avec lequel ils balayent ou scrutent le monde, entre blasement et étonnement, ils ne donnent pas l'impression de débarquer, mais, au contraire, de se trouver là depuis toujours. Ce qui ne les empêche pas d'être aussi de « parfaits flâneurs », comme dirait Baudelaire, ou encore des « princes de l'observation » aimant à « élire domicile dans le nombre, dans l'ondoyant, dans le mouvement, dans l'infini », non pour s'y dissoudre, mais pour « jouir de leur incognito ». Les cafardeux n'ont pas de patrie, mais une ou deux terrasses de café attitrées.

LA MÉTAPHYSIQUE COMME INSOMNIE

Si je m'interroge sur les raisons pour lesquelles, tout jeune étudiant, j'aimais lire certains dialogues de Platon, je n'en trouve qu'une : Platon fut cafardeux. Sa métaphysique le crie. Platon perdit son père à l'âge d'un an. Seul un orphelin inconsolable peut passer sa vie à stigmatiser un monde qui s'éloigne de son modèle originel dans le flux du temps. D'autant que, sans avoir terminé ce premier deuil, Platon dut enchaîner avec un second, celui de Socrate, son autre père dont il espérait qu'il remodelât le monde. Seul un orphelin doublement inconsolable peut consacrer son œuvre à maintenir vivace le souvenir d'un homme qui ne cessait d'enseigner aux fils à se passer de leurs pères.

À chacun son Socrate. Diogène Laërce n'évoque pas Socrate à la manière de Platon, comme un homme de méditation s'attardant dans ses zones d'ombre intérieures, mais comme un citoyen marié à une mégère, un père de famille peu responsable, gaspillant l'argent du ménage dans le jeu ou de petits placements ruineux. Il le montre également avide de s'impliquer dans la comédie sociale. Formé par les physiciens Anaxagore et Archéalos, rompu aux exercices de rhétorique, Socrate dispute aux sophistes leur influence sur la jeunesse dorée, débauchée et carriériste d'Athènes. Dramaturge à ses heures, il collabore à l'écriture de certaines pièces d'Euripide. Fêru de politique, il s'immisce dans les intrigues de pouvoir et soutient, contre le parti démocratique, et à ses risques et périls, le parti tyrannique. Bref, plus sophiste que sage, le Socrate de Diogène Laërce s'affiche comme un Grec.

Sous la plume de Platon, loin d'être aussi vivant, Socrate apparaît sous les traits de l'*atopos*, le métèque métaphysique, trop au fait des passions pour chercher à se mêler sans distance au manège des ambitions. La curiosité qui l'anime n'est pas celle d'une sensibilité émerveillée par le monde, mais celle d'un intellect froidi et décadent qui se divertit de voir dans quelles impasses les humains se précipitent, aveuglés par leurs illusions et leurs engouements.

Le Socrate de Platon, en somme, est un vieux hibou qui ne dort ni la nuit ni le jour et qui ne peut dissimuler sa tristesse quand on le tire de ses songeries. Il ne tombe pas de haut – comme chez Aristophane, où il dégringole de ses nuées –, mais il émerge d'un abîme intérieur. Socrate obéit à la maxime « Connais-toi toi-même ». Plongeant au cœur de sa subjectivité, jamais son regard ne rencontre le substrat de ce « toi-même ». Si Socrate semble triste dès qu'il refait surface, c'est parce que, venant d'éprouver l'inexistence de son moi, le voilà malgré tout contraint d'incarner son rôle de sage des rues et de ressasser sa formule : « Je sais que je ne suis rien. »

L'ÉMIGRÉ DU NÉANT

Chez Diogène Laërce, Socrate se rend à l'agora à visage découvert ; chez Platon, il avance masqué. Voyant en lui un sophiste débonnaire, les Athéniens s'adressent à son jugement afin qu'il fasse la lumière sur des problèmes concrets de politique et de morale. Or, sitôt les premières paroles échangées, les voilà saisis de confusion. Quelle morale, quelle politique ? Le Juste et le Bien ? Des idées qu'on se forge en raison même de l'irréalité de la justice et de la vertu ; des formes de l'Absolu que nulle politique, ou nulle pédagogie, ne pourra jamais conférer à la cité. Que l'âme humaine conçoive de telles notions prouve qu'elle ne se sent pas chez elle dans un corps, qu'elle s'y trouve enfermée comme en un cachot, torturée par ses propres passions et agressée par celles des autres âmes captives.

L'amitié, qui implique toutes les qualités civiles ou civiques, suppose la désincarnation des désirs. La seule république vivable ne se situe nulle part ailleurs que dans le langage et ne se laisse évoquer qu'à travers quelques mythes – d'où, chez Socrate, le refus d'écrire : pour désorienter les esprits, de beaux principes réduits à d'incroyables fables ou à de pernicieuses questions assénées tout à trac valent mieux qu'un long traité de scepticisme.

Avant de subir l'entretien socratique, les Athéniens en ignorent la brutalité. Après l'épreuve, les voilà sonnés. Venus chercher auprès de lui des réponses et des conseils relatifs à leur vie pratique, ils repartent lestés du souci de s'embarquer sans tarder vers l'idéal – fascinante contrée au-delà du réel et du possible, uniquement accessible par la voie royale de la mort. Naître en mourant... En frayant avec Socrate en qui ils voient un de leurs concitoyens, les Athéniens ne se doutent pas qu'ils ont affaire à un émigré du néant.

LE SUICIDÉ DE LA DÉMOCRATIE

Selon Aristophane, les jeunes garçons sensibles à la pédagogie de Socrate tournent mal. À mépriser la saine formation sportive et scolaire que leur offre la cité, ils deviennent de prétentieux raisonneurs et on les voit s'enlaidir. Dans *Les Nuées*, le Bon Sens avertit un fils à papa : « Si tu suis la mode des jeunes d'aujourd'hui – si tu t'adonnes à la philosophie –, tu auras le teint pâle, des épaules et un torse de gringalet, une langue pendante, des fesses malingres, un sexe long et filiforme. »

Aristophane n'est pas le seul à s'alarmer de la maïeutique du pire que Socrate exerce sur la jeunesse d'Athènes. Toute une opinion, formée par une coterie de notables, contre-attaque. Si la cité a besoin d'intellectuels qui éclairent, éduquent et orientent le peuple, en orchestrent les indignations et les enthousiasmes, elle n'a que faire d'un maître qui s'avoue ignorant, qui prend un malin plaisir à rappeler aux hommes qu'ils ont eu le malheur de naître et que, vivants, ils endureront toujours le manque des biens ou des vertus qu'ils convoitent. Ce sophiste n'est pas un taon salutaire qui réveille les citoyens de leur torpeur, c'est un nuisible scorpion qui neutralise chez eux l'instinct de l'action politique et morale.

Lorsqu'une plainte est déposée contre lui pour impiété et corruption de la jeunesse, Socrate comprend que la démocratie veut sa peau et qu'elle l'aura. À travers les plaignants, c'est en effet le *démós* lui-même qui lui impute à crime de l'intoxiquer, de le piquer de son ironie pour y faire circuler le venin du doute. Socrate est un empoisonneur public. Pour s'en débarrasser, rien de plus urgent que de le traduire devant un tribunal populaire qui le condamnera, à son tour, au poison. Conscient du dénouement, Socrate reste impavide. Il attend qu'on vienne l'arrêter. Il jubile, même. Son heure est venue. Cela fait des années que, poussé par son démon de la provocation, il cherche la mort. Il compte sur ses juges pour qu'ils transforment son suicide en exécution. Afin de leur ôter le scrupule d'assassiner un vieillard, il les convaincra qu'en l'expédiant dans l'Hadès ils le renverront chez lui. Mais, pour leur injecter une dernière dose de doute, il leur dira : « Nous allons nous quitter, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a la meilleure part, nul ne le sait, sauf les dieux. »

Le jour où l'on apporte la ciguë à Socrate dans sa cellule, tous ses amis sont là. Pour une raison demeurée obscure, il n'en manque qu'un : Platon. Ce n'est que sur la foi des témoins de l'agonie du vieillard qu'il composera le *Phédon* – ouvrage qu'on peut lire comme une divagation sur l'immortalité de l'âme, ou comme une incitation à retourner au néant que la vie vient troubler.

Socrate flânant dans les rues d'Athènes son suicide épinglé à la tunique ; voilà une image qui offense la vision ou la version hégélienne, universitaire, de son procès. Pour les professeurs, Athènes livra contre Socrate un combat à mort. Plaçant le Vrai, le Beau et le Bien au-dessus de sa vie, Socrate défia une démocratie qui avait inscrit le Vraisemblable, le Clinquant et l'intérêt au cœur de la vie publique. En acceptant sa condamnation, le philosophe triompha à jamais de ses ennemis. La mort changea éternellement en maître le serviteur de l'idéal. Jolie fable pour lycéens. En condamnant Socrate au suicide, Athènes réagit comme un individu rongé par un désir d'autodestruction et qui, effrayé par le vertige de s'y abandonner, ampute une part maudite de lui-même.

Quand j'étais étudiant en philosophie, je pus vérifier la justesse de la distinction qu'établissait Pascal entre ce qu'il appelait l'« esprit de géométrie » et l'« esprit de finesse » – le premier indispensable pour maîtriser l'épistémologie et résoudre les problèmes de logique, le second précieux pour saisir les subtilités de l'ontologie. J'eusse été doué de l'un comme de l'autre ou, mieux, des deux ensemble, j'aurais poursuivi sans encombre mon cursus. Affligé, hélas, de l'esprit de l'escalier, je me traînais. Ma lecture de certains auteurs, quand j'en venais à bout, mettait longtemps à se décanter en ma jugeote et,

même après ce délai, leurs concepts y flottaient à l'état de grumeaux. Devant mes professeurs, au lieu de jouir de l'aisance de l'érudition, je m'adonnais au sérieux de l'imposture. Ma lenteur à pénétrer et comprendre les systèmes philosophiques venait, outre de ma paresse, de mon goût très fort pour la littérature. En secret, pour ne pas aggraver ma réputation de dilettante, je tenais déjà pour moi qu'il était plus facile de conceptualiser et d'avancer des notions, aussi complexes ou sophistiquées fussent-elles, que d'imaginer et de faire exister des personnages. Par exemple, ni le *cogito* cartésien, ni l'*ego* pur husserlien, ni le *Dasein* heideggerien, dont mes condisciples se coiffaient à l'envi, ne pouvaient à mes yeux se prévaloir de la consistance de Don Juan, d'Adolphe et de Swann. Ces idées font toujours pâle figure en ma mémoire à côté de ces héros de romans. Voilà pourquoi je considère que l'*Apologie de Socrate* demeure le meilleur ouvrage de Platon pour y avoir déployé toute sa veine de dramaturge tragique – renouant ainsi avec son ambition littéraire de jeunesse. En ce beau monologue, Socrate, c'est lui.

LES PLAISIRS DE LA VIE ET LA VOLUPTÉ D'EN FINIR

Platon doit à toute une longue tradition de docteurs de passer pour le gardien fidèle et scrupuleux de la pensée de Socrate. Aristippe, qui fit le voyage de Cyrène à Athènes pour rencontrer Socrate, n'a pas cette chance. Pourtant, cet apatride spirituel, élégant et débauché, qui offusquait à plaisir le puritanisme des Cyniques, fut l'auteur d'une vingtaine de petits traités moraux brillants, tous volatilisés dans le devenir mais dont Diogène Laërce a retenu les titres. Formulés en manière de lettres ou d'adresses – *Pour Laïs* (une courtisane qui devint sa compagne), *Pour Arété* (sa fille), *Aux exilés*, *Aux mendiants*, *À ceux qui me reprochent d'aimer le vin, les courtisanes et les banquets*, etc. –, tous suggèrent qu'Aristippe concevait la philosophie comme un bavardage aimable ou polémique – ce qui ne l'empêchait pas de soutenir par ailleurs que les dieux avaient donné le langage aux hommes pour qu'ils ne se comprennent pas.

Personne ne peut dire en quelle amitié Socrate tenait ses disciples. Il me plaît de penser qu'au lieu de Platon ou d'Antisthène, c'est Aristippe qu'il considérait comme son ami le plus proche – moins, sans doute, pour sa manière de vivre que pour sa sensibilité tragique. Aristippe n'accordait pas une grande valeur à la vie ni une grande estime aux humains. Loin de lui, pourtant, l'espoir en la présence d'un arrière-monde suprasensible – fut-il une pure nature –, comme le désir de rendre meilleur ses semblables. L'Idéal n'est autre que le néant peuplé par l'imagination. Il n'y a qu'une réalité dont les humains participent : la confusion de la matière, du hasard et des apparences. On n'y changera rien. S'attellerait-on à la tâche, on ajouterait le chaos au chaos. Dès lors, à quoi bon gesticuler et se fatiguer davantage ? La sagesse en appelle à l'abstention de toute action visant au bien-être des humains – dont les vagues opinions, à ce sujet, ne cessent de varier –, et, quant au sien propre, à se limiter à quelques plaisirs. À défaut de se connaître soi-même, puisque l'âme n'existe pas, chacun peut dresser la liste subjective des biens qui réjouissent son corps, qui, très vite, n'existera plus. En matière de *praxis*, rien de mieux à faire que de rechercher l'agréable. Pour cela, nul besoin d'ascèse : il suffit de se laisser conduire prudemment par les désirs. Comme les douleurs, et même s'ils s'avèrent plus rares et moins durables, les plaisirs ponctuent les jours et les nuits. À chacun de faire preuve du talent de n'en boudier aucun. Pour Aristippe, l'hédonisme est sans doute une éthique louable, à condition d'interdire aux fades valeurs de la vie bonne de gâcher le goût faisandé de la finitude.

Leur maître disparu, les Cyrénaïques survivent assez mal au milieu des autres sectes philosophiques qui, toutes, revendiquent en rivales l'héritage socratique. Les Cyniques et les Stoïciens leur font grief de prôner le relâchement au lieu du détachement ; les Épicuriens, de n'être que des voluptueux incapables de distinguer le stupre de l'ataraxie. D'abord mis en quarantaine par la cité d'Athènes, puis sommés d'aller débaucher et démoraliser les hommes ailleurs, les Cyrénaïques échouent à Alexandrie. Ils y élisent un quartier chic pour fonder un club de libertins désabusés dont la principale activité consiste à peaufiner en petit comité, lors de parties fines, sur le mode de la joute oratoire, une rhétorique de l'exténuation et du dégoût. À ce jeu se distingue un dénommé Hégésias. Ses toasts portés à la nullité de la vie et à l'abondance des raisons d'en finir avec elle enchantent les convives. Ses amis le surnomment Pisithanâtê – l'homme qui « persuade de mourir ». Comme il prêche des convaincus, certains, plus convaincus que d'autres, passent à l'acte. Mais, autant la perspective de se supprimer reconforte la personne qui le décide, autant le geste lui-même, accompli dans la solitude, n'est pas une partie de plaisir. Hégésias recommande donc d'opérer en couple. Deux êtres capables de se donner du plaisir

doivent savoir, le moment venu, mourir ensemble. Victime de son succès, cette école, à l'enseigne de la « Société de la mort volontaire et partagée », refuse du monde. Les autorités s'alarment. Le roi Ptolémée Philadelphie ordonne de fermer ce lieu de perdition et en fait expulser tous les habitués.

On ignore ce que devint alors Hégésias. Son unique livre, *Le Désespéré*, fut perdu. Ce que l'on sait, c'est que, outre ses disciples directs, d'autres, plus lointains, suivront son conseil de s'accoupler dans le néant : Antoine et Cléopâtre ; Arria et Paetus ; plus éloignés encore, Paul Lafargue et Laura Marx ; Stefan Zweig et sa jeune épouse ; le comte de Saint-Germain et Paula Loos de Guily.

LE MONDE COMME DÉSIR ET COMME ILLUSION

Je n'ai pas souvenir qu'à l'université un professeur de philosophie antique ait jamais fait mention de l'existence d'Hégésias (ni de celle de son maître Théodore, banni d'Athènes pour athéisme, mais qui, épuisé par le *tædium vitæ*, y revint pour être condamné, comme Socrate, à boire la ciguë). En le rencontrant chez Diogène Laërce, je vis naturellement en lui l'ancêtre de Schopenhauer dont, alors, je découvrais l'œuvre et qui, ne figurant pas au programme, me délassait de mes lectures obligées. Je me délectais aussi de ses pamphlets contre la philosophie universitaire de son temps, toujours valables pour brocarder celle du mien. En cette fin des années soixante-dix flottait encore sur les campus, planté par les étudiants, l'étendard de l'utopie et, *intra muros*, sévissaient les apôtres du structuralisme, de la phénoménologie, de l'école de Francfort, de l'herméneutique, de la déconstruction, que sais-je encore. Dans les couloirs, les problèmes de théorie animaient les discussions auxquelles participaient, à la bonne franquette, professeurs, maîtres assistants et chargés de cours. Pas une semaine ne passait sans qu'un « amphi » accueillît le théâtre d'un mini-colloque portant sur des questions aussi brûlantes que celles, par exemple, du rapport entre marxisme et psychanalyse, humanisme et anti-humanisme, métaphysique et répression. Immanquablement attiré par ces agapes de l'Esprit virant vite à l'échange d'insultes, un roquet situationniste, tel Diogène dans un cours de Platon, venait mordre les mollets de l'orateur vedette. *Eadem, sed, aliter*. Disparues, les sectes philosophiques de l'Antiquité renaissaient sous la forme d'autres chapelles non moins pinailleuses et querelleuses. Dans cette pagaille intellectuelle où le sérieux le disputait à la confusion, je promenais ce qu'une étudiante appelait, étrangement, mon « pessimisme chic ». Pourquoi « chic » ? Je me pose encore la question. Par opposition à un « pessimisme plouc » ?

Je devinais que ce qui me valait pareilles amabilités ne tenait pas tant à ma toilette ou à mon tempérament qu'à ma perplexité affichée à l'égard du projet de changer le monde. Changer quoi, au juste ? Si ma présence dans l'univers, bien que très transitoire, ne me paraissait pas douteuse, en revanche il m'était impossible de croire en l'existence du monde.

J'avais retenu de ma lecture du dictionnaire qu'avant de prendre le sens politique ou social qu'on lui accorde d'ordinaire, le terme de « monde » revêtait un sens mythologique. Par *kosmos*, les Grecs désignaient en effet l'œuvre d'un dieu architecte ayant conféré une harmonie au désordre universel : le *kaos*. D'où, depuis, cette increvable croyance selon laquelle le monde implique équilibre et stabilité, bref, un *ordre*.

Si l'on écarte l'origine mythique de la notion de monde, on s'aperçoit qu'elle procède de la longue habitude des humains d'observer la régularité de quelques phénomènes naturels tels que, par exemple, la rotation des planètes, le cycle des saisons, l'alternance du jour et de la nuit, la succession de la vie et de la mort, etc. Or non seulement la perception répétée de ces faits imprime en leur imagination la tenace illusion d'un ordre universel, mais elle les détourne de la cruelle perception du hasard qui tantôt unit les conditions pour qu'une chose existe, tantôt les désunit pour qu'elle n'existe plus ou, tantôt encore, ne les réunit pas pour qu'elle n'existe jamais. À cause du hasard, une chose est ou n'est pas. À cause du hasard, le monde est impossible. De vastes systèmes de phénomènes en interaction apparaissent sans doute dans l'univers, mais cela n'engendre ou n'implique ni équilibre ni stabilité. Puis, donc, que le hasard produit et détruit ou, aussi bien, ne produit pas, comment le définir autrement que comme la pire des causes – *causarum pessima* ? Mais l'hallucination cosmique est si puissante que,

dès qu'un événement jugé inhabituel intervient dans l'univers, au lieu de le considérer dans sa normale contingence, les humains s'empressent d'y voir une exception qui confirme une règle ou une loi : une catastrophe, ou un miracle, relève forcément d'un *pourquoi* – une cause – et d'un *pour quoi* – une finalité. Quand un Bergson, venant au renfort de cette superstition populaire, déclare que « le désordre n'est qu'un cas particulier de l'ordre », cela témoigne bien de la force avec laquelle s'exprime le refus de constater et d'admettre le contraire : que l'ordre n'est qu'une forme accidentelle et, même, miraculeuse, du désordre. Et quand les humains, en dépit de l'évidence, s'obstinent à nier le caractère aléatoire de la régularité des phénomènes, cela trahit leur impuissance à se délivrer de l'angoisse de vivre dans le chaos. Un cosmos, tel qu'ils l'imaginent, existerait, ils ignoreraient la crainte comme l'espérance et ne s'adonneraient ni à la religion, ni à la métaphysique – ni à la politique –, expressions de leur désir malheureux de monde, ou, dirait Freud, de leur narcissisme brisé sur les épreuves de la réalité. Il en va donc de l'illusion cosmique comme de la cristallisation amoureuse. Qu'on aime une personne pour les qualités imaginaires qu'on lui prête ou qu'on crédite les phénomènes de l'univers d'obéir à un ordre providentiel ou nécessaire au sein duquel s'inscrirait l'existence humaine, on prend chaque fois son désir pour la réalité. De là, en passant, mon idée que seul l'art, à fournir dans les œuvres, quel que soit leur domaine esthétique, autant de preuves de l'inexistence du monde et de l'insignifiance de la condition humaine, nous préserve de l'utopie. Quand Shakespeare fait dire à Hamlet que « la vie n'est qu'une histoire pleine de bruit et de fureur, racontée par un fou et qui n'a aucun sens », il donne à entendre ce en quoi consiste la tâche des artistes – à laquelle se refusent la plupart des philosophes : exposer et surexposer la confusion universelle en variant à l'infini les représentations de ses apparences.

HUMANISER L'IMMONDE

Pour en revenir à ces étudiants contestataires organisés en petits appareils prêts à s'épurer les uns les autres, j'avais bien conscience qu'ils entendaient le terme de monde dans son sens politique et non dans son sens cosmologique. Cela ne changeait rien à la question. À les entendre, un monde existait déjà : la société capitaliste. Sauf que, à mieux les écouter, l'inégalité, l'injustice, l'exploitation, l'aliénation, la pollution, etc., dénonçaient un chaos et non un cosmos. Pareil « monde », jugé « inhumain », n'était pas vraiment un monde. Aussi y avait-il évidence qu'ils ne militaient pas, comme ils le proclamaient avec bruit, pour l'avènement d'un « autre » ou d'un « nouveau » monde, mais pour instaurer un monde tout court. « L'anarchie est la plus haute expression de l'ordre. » Ce graffiti peint en grosses lettres dégoulinantes à l'entrée de la cafétéria de la faculté disait tout, et sans équivoque, de ce désir de monde, comme en disent long, à présent, les slogans des « alter-mondialistes » animés du même désir – en attendant que leurs factions rivales règlent entre elles, et sans pitié, leurs comptes. Car leur condamnation de ce qu'ils appellent la « mondialisation » traduit leur désarroi de vivre dans un *marché* planétaire incapable de s'accorder, à cause de la violence de ses dérèglements, au concept de monde. Là encore, s'il existait un ordre social politique et économique universel, ils ne s'agitieraient pas pour établir des lois, des chartes, des structures, des constitutions, etc. qui, dès lors, « mondialiseraient » la vie humaine, ou, pour le dire dans leur langage, « humaniseraient » le monde.

Humaniser le monde...

En ouvrant le dictionnaire, je remarque que les Latins reprisent aux Grecs, en y insistant, la signification hygiénique de la notion de monde : selon eux, à l'intérieur du *mundus*, s'avère impropre à y figurer toute chose qui fait désordre ; elle y est *immonde*. Si elle ne rentre pas dans l'ordre qu'elle dérange, ou bien elle est vouée à en être éliminée, ou bien, pour y prendre place, elle doit passer par une phase de mise en conformité. De là ces morales antiques exhortant les humains, jouets de leurs passions chaotiques et de leurs désirs cahoteux, à régler leur vie sur le modèle de l'harmonie cosmique ; faute de quoi ils feront tache dans le paysage ordonné de la nature et, plus grave encore, ne pourront être d'authentiques *humains*. De là, également, le fond moralisateur des philosophies politiques humanistes, à commencer, peut-être, par celle d'Aristote.

D'une part, dans sa *Politique*, le Stagirite affirme que « même si les hommes n'avaient pas besoin les uns des autres, ils désireraient *par nature* vivre ensemble, et, avant tout, selon le bien commun ». Telle serait, selon lui, leur spécificité, leur *humanité*, que de se comporter non comme des bêtes de troupeau ou de meute, mais, parce qu'ils jouissent de la raison, comme des animaux politiques. Mais, d'autre part, dans son *Éthique à Nicomaque*, comme s'il craignait secrètement que pareil élan de sociabilité ne fut pas en eux si naturel, il juge préférable de leur recommander quelques vertus et les exhorte à les suivre. « Tel est le but de notre présent traité, qui est, finalement, un traité politique », précise-t-il.

Je m'étonne que nul commentateur n'ait, ici, noté ce mou doctrinal chez Aristote. Car s'il est vrai, comme il l'avance, que les hommes recherchent spontanément et par raison la justice et le bien-être collectif, à quoi bon une éthique en soutien à une politique ? À quoi bon, *a fortiori*, s'enquérir de la meilleure constitution civile ? Au principe de cette incohérence, je retrouve la même dénégation de la réalité que celle qui génère et entretient l'illusion cosmique. La notion de monde suppose le rejet du hasard. La notion d'humanité implique le refus de voir les humains tels qu'ils sont, non pas mauvais, mais incurablement en proie à leurs pulsions dérégées de plaisir et de mort, et, donc, affligés des pires

dispositions pour constituer une société. Un regard sur l'histoire ancienne ou récente, comme sur l'actualité, suffit en effet à révéler qu'ils n'ont jamais réuni les meilleures conditions, nécessaires et suffisantes, pour que naisse un « monde » politique : de la horde primitive à la société post-moderne, en passant par les communautés unitaires et les États totalitaires, ils ne font qu'en poursuivre l'utopie et n'en édifient que les ruines. La démocratie que Rousseau et Kant, après Aristote, appellent de leurs vœux est sans doute le meilleur des régimes ; mais ni l'instinct du « vivre ensemble », ni la voix de la conscience, ni la loi morale, quand bien même ils existeraient, ne suffiraient à faire en sorte que les humains respectent le « contrat social ». Voilà pourquoi, en niant leur asocialité native et intrinsèque, un philosophe qui s'aventure à penser la question du pouvoir se fourvoie *ipso facto* dans la morale et s'interdit de ne jamais rien dire, ou penser, du politique. Ce n'est que s'il se fonde sur une anthropologie pessimiste qu'il formulera – mais assuré d'être impopulaire, il est vrai – une sage théorie de l'État selon laquelle seule une sévérité juridique, doublée d'une coercition policière, produit les moins pires conditions pour instituer une vie civile – c'est-à-dire un voisinage des égoïsmes provisoirement pacifié. On retire toujours plus de profit à lire un philosophe amoral, mais assez honnête pour rappeler combien ses semblables sont par nature des bêtes « immondes » – incapables de société –, plutôt que d'en lire un autre, moral mais assez malhonnête pour faire accroire qu'ils sont des animaux politiques – perfectibles, même, moyennant des cours supplémentaires d'éducation civique. Machiavel et Hobbes passent pour être les auteurs de chevet des hommes d'État. Je ne suis qu'un simple citoyen et cependant *Le Prince* et *Le Léviathan* reposent au pied de mon lit.

DEBORD EXISTE, MOI NON PLUS

Fin des années soixante-dix, l'agitation bat encore son plein et j'ai toujours du mal à me secouer. Pendant qu'on défile dans les rues, j'erre, désœuvré, dans les allées des librairies. Là aussi la contestation occupe les rayons. S'y étalent pêle-mêle la libération orgasmique, l'émancipation féminine, l'anti-psychiatrie, l'anti-impérialisme, ou encore la revendication de droits pour les minorités de toutes sortes, ethniques, culturelles, sexuelles. En feuilletant ces manifestes en faveur de tant de causes, j'ai confirmation que la mienne demeurera indéfendable. Quel intellectuel apportera sa caution à un activiste de la sieste ?

Nostalgique du marxisme théorique des années vingt et du folklore provocateur avant-gardiste, Guy Debord se démarque à cette époque au sein de la contre-culture gauchiste pour avoir annoncé, quelque temps avant Mai-68, que de nouvelles passions seraient à inventer dans la future société sans classes. Quand surviennent lesdits événements, des petits-bourgeois bohèmes, sans grands talents artistiques et, de toute façon, trop tard venus dans le siècle pour s'adonner aux débordements du dadaïsme et du surréalisme, s'imaginent penser moins basement en farcissant leurs discours de citations de Sade, de Rimbaud, de Lautréamont, de Hegel et de Lukàcs. C'est parmi ces belles subjectivités radicales que Debord engage de son vivant quelques gardes du corps de sa doctrine qu'il prend plaisir à maltraiter. Après sa mort, c'est toujours dans ce milieu, et plus encore chez les spécialistes de la culture – profession qu'il méprisait –, qu'il en recrute d'autres, toujours aussi zélés.

Guy Debord se suicide en 1994. Vingt-deux ans plus tôt, il immole l'internationale situationniste sur l'autel du Grand Soir Imminent, jubilant, à juste titre, du désarroi dans lequel il jette ses suiveurs, et assuré, à raison, d'en accroître le nombre. Depuis sa disparition, Debord incarne aux yeux de tout ce que la France compte d'esprits éclairés et affranchis la figure d'un théoricien intransigeant soucieux du salut de l'Homme. De Philippe Sollers à sœur Emmanuelle, en passant par les lecteurs des *Inrockuptibles*, on stigmatise ce que Debord a appelé dans un livre célèbre et imbitable la « société du spectacle ». On entend dire partout que les hommes sont aliénés. La marchandise les prive de leur humanité. Ayant lâché la proie de l'être pour l'ombre de l'avoir, les voilà condamnés à vivre en spectateurs passifs dans le quotidien du paraître, du quantitatif, du falsifié. Debord dépasse Marx : le prolétariat n'est pas une classe sociale, mais la défaite de l'humain. La révolution sera ontologique ou ne sera pas.

Afin de ramener à de justes proportions le génie du grand dialecticien, je publie en 1996 une plaquette intitulée : *Guy Debord, l'atrabilaire* – qui, réimprimée trois fois, ne suscite pas de réaction hostile particulière. Mais, avec le changement d'éditeur et de titre en 2004 – elle s'intitule à présent *Contre Debord* –, le rejet des nouveaux convertis au debordisme est immédiat. Des quidams me crachent dessus par courrier. Des libraires rechignent à commander l'objet scandaleux. J'apprends que je flanque une allergie ontologique à deux auteurs de publications situationnistement correctes. D'abord un hagiographe de Debord qui refuse de me rencontrer pour que nous discussions tous deux du maître dans les colonnes du *Nouvel Observateur* ; puis un savant exégète d'une œuvrette que Debord cosigna avec le peintre Asger Jorn, et qui interdit au même hebdomadaire de publier le débat que nous eûmes ensemble deux jours plus tôt autour d'un verre – et, même, de faire état de sa tenue. Pour ces deux néo-debordistes, rien de plus facile que de fournir la preuve de l'inexistence d'un non-debordiste dans mon genre : soit on refuse de boire un demi avec l'hérétique ; soit, au contraire, on trinque avec lui du bout des lèvres, mais on nie ensuite la réalité de l'expérience. Métaphysiciens conséquents, les deux lascars se défient de leurs sens. Ils ont cru lire un exercice de démystification de leur mentor. Ils ont eu la

berlue. Son auteur n'était qu'une apparence. (Cela dit, le feuilleton continue. Dernier épisode : *Contre Debord* est épuisé. Pour en prolonger la vie et le diffuser plus largement, son éditeur le propose à une collection de poche. D'abord, pas de réponse ; puis fin de non-recevoir. La raison ? On ne critique pas Debord.)

Je n'ai pas relu mon livre. Je ne me souviens pas d'y développer des remarques si inacceptables. J'y traite quatre points de métaphysique sociale chers à Debord et à ses disciples.

Premier point : vivre, avant ou après une révolution, c'est toujours se trouver dans une sale situation. Vouée à la douleur et à l'ennui, toute existence dite sociale consiste en un conflit permanent des désirs pour la survie, la possession, la domination et le prestige.

Deuxième point : les hommes produisent et consomment des marchandises à leur image, objets par là même dénués de mystère et qu'ils ne peuvent fétichiser. Ce dont ils souffrent, c'est non pas de s'aliéner, mais, *au contraire*, de ne pouvoir devenir autres que des monades séparées et promises à la tombe. C'est pourquoi, n'ayant d'autre solution que de varier l'insatisfaction, l'essence même de leur vie, ils s'inventent de nouveaux besoins. En cela, le capitalisme, mieux que l'esclavage antique ou le servage féodal, accomplit la vérité de l'humain.

Troisième point : le désir des artistes de faire bande avec des intellectuels – pour indiquer aux masses le sens de l'histoire – trahit leur naïveté à se croire en avance sur leur temps. Non seulement l'idée d'un progrès en art ne peut sortir que d'un crâne de philistin, mais une avant-garde arrive toujours après la bataille d'une guerre artistique qui n'a jamais lieu.

Quatrième point : il m'échappe... (c'était pourtant le plus fondamental).

Je serais de mauvaise foi si je prétendais qu'en publiant mon pamphlet je m'attendais à ne recevoir d'injures que de la part de vieux épigones de l'idéologue situationniste. Je me doutais qu'un vif ressentiment viendrait de ces nouveaux affidés et qu'à leurs yeux mon crime ne serait pas tant de démolir la statue en stuc du Commandeur que de le faire à leur place. On ne prive pas impunément des sectateurs du plaisir de détruire eux-mêmes leur idole. Je ne me suis pas trompé, comme en témoignent leurs tentatives de censure et de boycott à mon égard. Je ne leur en veux pas. Voilà les néo-debordistes réduits à défendre avec hargne la figure de leur maître sans pouvoir jouir, en guise de récompense, de ses injures.

SUR LE GNAGNAN

L'optimisme moral a fait faillite dans les années quatre-vingt dans sa version gauchiste seulement. Il s'est ressaisi au cours de la décennie suivante et poursuit à présent son offensive sous le nom d'« éthique ». Parti, comme il se doit, des universités, il a gagné tous les secteurs de la vie sociale. Ainsi, j'appelle « gnagnan » ces discours édifiants et lénifiants censés redresser le moral des foules et que tiennent en toute occasion un syndicaliste ou un journaliste, un ministre ou un sportif, un évêque ou une chanteuse, un philosophe ou un comique, et auxquels les maîtres mots de « tolérance », de « respect », de « partage », scandés sur le mode incantatoire, donnent un certificat de moralité. Même le voyou de banlieue prompt à hurler qu'il a « la haine » finit par lâcher avec des trémolos dans la voix que « les hommes doivent s'enrichir de leurs différences » – sans s'aviser que ce fut la devise même des esclavagistes. On ne se mobilise plus pour des idées, mais pour des « valeurs » ; on ne lutte plus pour le peuple, mais pour les « vraies gens » qui ont de « vrais problèmes » dans leur « vraie vie ». L'heure est à l'« engagement citoyen » – conçu sur le modèle associatif, ou, plus glamour, sur celui des sauveurs sans frontières – au service d'une société plus « solidaire ». Pas une heure de programme télévisé ou radiophonique ne passe sans qu'une vedette de ceci ou de cela, nationale ou internationale, vienne pousser un « cri d'alarme » pour mieux adresser à l'humanité, dans l'instant qui suit, un « message d'espoir » renforcé par un « appel à la responsabilité de tous » – tel, chez nous, le professeur Albert Jacquard, porte-parole des mal-lotés de tout poil et philosophe de proximité. Hier encore, les projecteurs éclairaient l'intellectuel qui faisait figure de Conscience ; ils éclairent à présent la Conscience qui fait figure d'Intellectuel – preuve qu'il n'y eut jamais de meilleur combustible pour enflammer les Lumières que la mélasse des bons sentiments – et preuve, surtout, que de plus en plus de gens vivent, sans que nul s'en émeuve, en dessous du seuil de pauvreté de l'esprit critique.

On pourrait m'objecter que la généralisation du gnagnan marque au moins la fin des utopies meurtrières ; et que, dût-on subir en échange le matraquage commercial de la sirupeuse spiritualité du dalai-lama, de l'hédonisme à l'eau de rose de Michel Onfray ou de la morale prudhommesque d'André Comte-Sponville, mieux vaut des blablas qui invitent les hommes à plus d'humanité que d'autres qui les incitent à changer l'Homme. Sans doute ; sauf que je ne parviens pas à voir en quoi des sagesses visant à rendre les hommes plus humains seraient moins délirantes et plus inoffensives que les entreprises de certains savants qui, par exemple, chercheraient à faire en sorte que les chiens fussent plus canins ou les vaches plus bovines.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET DÉTRESSE

Pourquoi, en écrivant les lignes qui précèdent, le nom d'Emmanuel Levinas me vient-il à l'idée ? Probablement parce que c'est dans son œuvre que l'on trouve le *gnangnan* à l'état pur.

Phénoménologue phénoménologisant, comme on parlerait d'un Breton bretonnant, Levinas écrivait dans un patois précieux – la préciosité, on le sait depuis Molière, présentant l'avantage de négliger la précision – et, par là même, suscita l'admiration dévote de disciples encore plus illisibles que lui. Outre le goût de l'immersion dans la totalité et des vols sidéraux dans l'infini, ce qui émeut les lecteurs et exégètes de Levinas, c'est l'idée de renverser le primat de l'ontologie sur l'éthique – comme si faire la morale aux humains n'avait jamais été la volonté première des philosophes. Ainsi, selon lui, l'expérience décisive de la conscience ne serait pas de percevoir la réalité environnante afin de la saisir dans les concepts de la connaissance rationnelle, mais d'assister à l'épiphanie d'une conscience autre, dont l'altérité se signifierait par son visage. Toutefois, le visage de l'autre ne se réduirait pas à un faciès où se dessinerait une physionomie – son appartenance à un sexe et à un âge, son caractère et ses émotions, etc. Qu'importerait que l'autre eût pour moi une belle gueule ou une sale tête. Regardé dans sa nudité, son visage exprimerait de manière primordiale sa mortalité, ce qui, dès lors, m'obligerait à me poser en garant de son existence. Tout se passerait comme si, avant même de remarquer sa forme, sa carnation, la couleur de ses yeux, sa chevelure, etc., j'y lisais ce commandement : « Tu ne tueras point ! » Dès lors, l'autre ne me serait pas donné à connaître comme simple *alter ego* numérique – un autre parmi d'autres –, mais confié comme prochain à ma responsabilité par Dieu, *alias* le Tout-Autre. Loin, donc, d'être un choix ou un devoir, l'éthique s'imposerait à moi comme un destin.

Quand Levinas parle ainsi, *in abstracto*, de la nudité du visage de l'autre et de l'interdiction divine de tuer qui y est inscrite, je pense à Marie Humbert lisant en toutes lettres sur les traits et dans les yeux de son fils Vincent, paralysé sur son lit d'hôpital et réduit au silence, la supplique de le délivrer. Vincent n'avait pas demandé à sa mère de vivre. Il lui confia sa mort.

Pourquoi attendre de se trouver en face d'un autre pour s'apercevoir qu'on a affaire à un mortel ? Quiconque se regarde dans son miroir avec autant d'attention qu'un peintre expressionniste voit un crâne qui s'essaie à des mimiques sous le masque d'une chair provisoire et comprend qu'avoir forme humaine est en soi une exagération. Il y voit aussi, peut-être, l'image d'un prochain trop proche qui lui sort par les yeux et dont il désire anéantir la présence. Geste difficile, à en croire Sylvia Plath, qui, lassée de cohabiter avec elle-même dans sa « cloche de détresse », aurait aimé se suicider à la manière d'un philosophe romain, en s'ouvrant les veines dans un bain chaud, mais recula devant la glace à pharmacie de sa salle de bain. « Quand il fallut passer à l'acte, écrit-elle, la peau de mes poignets semblait si blanche, si vulnérable, que je ne pus me résoudre à le faire. C'était comme si ce que je voulais tuer ne résidait pas dans cette peau blanche, ou sous le léger poulx bleuté qui palpitait sous mon pouce, mais quelque part ailleurs, plus profondément, plus secrètement, beaucoup plus dur à atteindre. » Que le rasoir n'atteigne pas l'être qu'il faut saigner, voilà une idée qui donnerait raison à Levinas, mais ce serait compter sans l'efficacité létale du gaz domestique combiné avec l'absorption de barbituriques.

L'ANTI-GNAGNAN

Aux fadaïses altruistes on pourrait aisément opposer les considérations de Freud sur l'instinct de mort, les analyses de René Girard sur le mimétisme des désirs poussant les humains au carnage ou, tout simplement, les aspirations progressistes sincères et profondes dont certains tueurs en série sont animés – comme en témoigne ce billet glissé par Jack l'Éventreur dans le sac à main d'une de ses victimes : « Un jour, les hommes se souviendront et comprendront que j'ai donné naissance au XX^e siècle. »

Une parabole valant mieux que des raisonnements, voici le récit que Critilo fait à son jeune élève Andrenio dans le *Criticón* de Baltasar Gracián : on jette vivant un criminel dans une fosse profonde grouillant d'affreux insectes, de reptiles, de fauves, après quoi on en ferme hermétiquement l'ouverture afin qu'il périsse à l'abri des regards. Un voyageur vient à passer par là. Entendant des cris de douleur et des appels à l'aide, il retire la dalle qui obstrue la fosse. Aussitôt, un tigre bondit, et le voyageur, qui croit être déchiqueté sur-le-champ, voit que le fauve lui lèche les mains. Quand surgit un serpent, il craint d'être étouffé quand celui-ci s'enroule autour de ses jambes ; mais il est surpris de constater que l'animal se prosterne à ses pieds. Toutes les autres bêtes font de même, lui rendant grâce de leur avoir sauvé la vie menacée dans cette périlleuse promiscuité avec un homme. Reconnaisantes à l'égard de leur bienfaiteur, elles lui conseillent de filer au plus vite avant qu'il soit menacé à son tour par le cruel prédateur. Et, sitôt dit, elles s'enfuient les unes en volant, les autres en courant, d'autres encore en rampant. Resté seul et perplexe, le voyageur voit enfin l'homme sortir. Ce dernier, pensant que son libérateur a de l'argent, se rue sur lui, le tue et le dépouille. Et Critilo de conclure que la nature, pour éviter que des espèces s'entre-détruisent, fut bien avisée de faire en sorte que les animaux les plus dangereux ne pussent jamais égaler la férocité humaine.

I'M JUST A GIGOLO
AND EVERYWHERE I GO,
PEOPLE KNOW THE PART I'M PLAYIN'

Souvent me revient en mémoire le mot bien senti et bien tourné d'une de mes élèves – dont je n'ai pas oublié, non plus, la vaillance des gestes dans la chose sexuelle : « Vous jonglez avec trois ou quatre formules d'histrion cynique, toujours les mêmes, pour vous épargner des numéros plus risqués. » Compatissant aux douleurs du monde, mais incapable de tirer de son nombril la force de les combattre – comment ? avec qui ? avec quelle garantie de succès ? – que peut faire un « pessimiste chic » sans credo ni crédit sinon s'adonner à la prestidigitation du sarcasme ? Quand elle ne me pousse pas au bord des larmes, la mélancolie accentue mes crises de ricanement. Des statuettes antiques représentent Héraclite en pleurs et Démocrite toutes dents dehors. L'un semble s'attrister que rien ne dure, l'autre se réjouir que tout n'est que vide et poussière d'atomes. Tous deux, dit-on, chassèrent les dieux du cosmos grec. Il y a en moi un philosophe pleurnichard malade du temps et un autre, rigolard, tout à sa joie mauvaise de démoraliser ses semblables. Manie précoce. Gamin déjà, après la mort de mon père, en période de fêtes de fin d'année, je m'empressais d'apprendre à des enfants croyant toujours en l'existence du Père Noël qu'on leur montait un bateau. Il me plaisait de songer que, sitôt déniaisés, courant demander des comptes à leurs parents, ils les verraient s'empêtrer dans des justifications. Bien sûr, je savais qu'ils leur pardonneraient et ne tarderaient pas à s'agenouiller devant de nouvelles croyances. En attendant, en assassinant le Père Noël, j'avais fait d'eux, pour quelque temps, des âmes désorientées. J'espère qu'ils se souviennent encore de moi comme d'un « petit-maître désenchanteur », ainsi que m'appelait la jolie philosophe de classe terminale.

L'ART DE DÉGOÛTER

C'est Auguste Comte, je crois, prédicateur d'une religion de l'Humanité, et, à ce titre, grand précurseur du gnanngnan, qui imputait à crime les penseurs matérialistes d'expliquer le supérieur par l'inférieur, de ne voir dans les idéaux que des représentations tissées par le désir et l'imagination – écrans posés sur l'existence dont le gluant magma biologique, psychique et social secrète l'étoffe. À ce grief j'ajouterais que cette façon d'expliquer le supérieur par l'inférieur est moins une méthode qu'une perversion. Ayant en commun le sens de l'échec ontologique, ces penseurs n'ont pas pour dessein d'ouvrir les yeux aux humains pour les édifier, mais celui d'aiguiser chez eux le pressentiment d'une existence qui tient toujours ses promesses de malheur – ainsi se délectent-ils de l'état dépressif où ils les laissent. Tels les psychopathes soigneux de leur apparence et de leur urbanité, ils misent sur leur écriture. S'il ne jouit pas d'une constitution métaphysique robuste, autrement dit d'un bon sens de l'humour, le curieux non averti qui les lit, d'abord charmé par leur clarté, leur finesse et leur sens de la formule, éprouve peu à peu un écœurement. Max Nordau, l'ami de Theodor Herzl et cofondateur du sionisme, mais aussi fervent disciple du psychiatre criminaliste Cesare Lombroso, pensait que les « dégénérés ne sont pas forcément des assassins, des prostituées, des anarchistes ou des fous avérés », mais aussi, parfois, « des artistes ou des écrivains ». « Dégénérés » à ses yeux – terme repris par les nazis –, tous ces peintres, ces penseurs et autres littérateurs, affligés d'une tendance à montrer la condition humaine sous les dehors de l'angoisse, de la violence, de la décrépitude et de la mort, à l'image même de leur propre complexion psychique morbide, flétrissant ainsi dans leurs œuvres les valeurs de bonheur, de progrès moral et de perfectionnement de la civilisation. Pour régler le sort de cette « vermine nihiliste », dans laquelle il regroupait pêle-mêle des auteurs comme Barbey d'Aurevilly, Nietzsche, Tolstoï, Zola, Maupassant, Ibsen, d'autres encore, Nordau préconisait l'asile ou le lynchage – amabilités que, plus récemment, madame Nancy Huston aurait volontiers réservées à Cioran, Bernhard, Jelinek et Houellebecq, qu'elle dénonce tous comme de néfastes « professeurs de désespoir », avec cependant un traitement spécial pour Beckett, éternellement coupable à ses yeux d'avoir écrit que « les mères accouchent à cheval sur une tombe ».

LE JOYEUX TERRORISTE

« Les dégénérés et les aliénés, notait également Nordau, forment le public prédestiné de Schopenhauer. » Sans doute dirait-il la même chose, à présent, des lecteurs de Clément Rosset.

J'ai appris l'existence de Clément Rosset il y a quelques années, en regardant *Droit de réponse*, l'émission télévisée de Michel Polac. Ce soir-là, Polac avait réuni un plateau de philosophes et d'écrivains. J'ai le souvenir d'une petite assemblée où, tandis que tous les invités, impatients de pérorer, se coupaient mutuellement la parole, un seul demeurait silencieux, les bras croisés sur la table, vêtu d'une chemise à carreaux de bûcheron canadien, l'air mi-ennuyé mi-goguenard : c'était Clément Rosset. Mon intuition me dit alors que ce philosophe qui s'abstenait de parler avait forcément écrit de bons livres.

On a coutume de dire que la philosophie commence avec l'étonnement. À juste titre. Au sens premier, « étonnement » signifie « frappé par le tonnerre ». Or, à l'âge de quinze ans, en vacances à Majorque, Clément Rosset subit une commotion violente. Passant non loin d'un immeuble en construction, il voit un ouvrier tomber d'un échafaudage et se tuer net à ses pieds. L'horreur et la frayeur qu'il ressent à cet instant font germer en lui une « logique du pire » qui, son œuvre en témoigne, tournera à l'idée fixe : à l'image même de la charpente métallique, les édifices métaphysiques et moraux, malgré la stabilité apparente de leurs fondements et de leurs agencements, ne soutiennent rien et n'offrent aux humains qu'une protection illusoire contre leur expérience du hasard, du temps et de la mort.

Nietzsche raconte qu'en mettant la main, dans une librairie, sur *Le Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer, il éprouva sur-le-champ, à la lecture des premières pages, une griserie qui le poussa à engloutir l'ouvrage d'une traite. Je fus en proie au même effet quand je découvris *Le Réel et son Double*. Le livre refermé, j'eus des secousses comme si j'avais avalé un de ces alcools forts qui, selon une expression, vous remettent « les yeux en face des trous ». Sans doute étais-je déjà lucide, mais, là, je voyais *philosophiquement clair*. Méfiant par instinct à l'égard des systèmes de pensée idéalistes, je pouvais me recommander désormais de raisons plus érudites. Nier le tragique de l'existence pour lui substituer le *double* métaphysique – c'est-à-dire imaginaire – de la « Nature », de l'« Être » ou encore du « Monde » m'apparut comme une supercherie par quoi quantité d'esprits – à commencer par les plus philosophes – se laissaient, en effet, « doubler ». Si bien que je ne dirai pas, comme Kant à propos de Hume, que Clément Rosset m'éveilla d'un sommeil dogmatique, mais, plutôt, que ses livres ont aggravé mon insomnie sceptique. Avant de connaître ce philosophe, je pensais que l'existence était aléatoire, inconsistante et insignifiante ; depuis, c'est différent, j'en suis convaincu.

En son temps, celui de l'optimisme hégélien triomphant, Schopenhauer endura l'insuccès et l'isolement en raison de son pessimisme. La situation changea sitôt que des romanciers découvrirent son œuvre – preuve même de la formule de Cioran selon laquelle les philosophes écrivent pour des professeurs, les penseurs pour des écrivains. Si, aujourd'hui, Clément Rosset pâtit d'une relative méconnaissance, il le doit à sa vision tragique et, surtout, à sa cécité éthique.

Il est vrai que, lorsqu'en ouverture de son *Principe de cruauté* il rappelle qu'il n'y a d'entreprise philosophique, littéraire ou artistique solide que dans le registre de « l'impitoyable et du désespoir », il n'arrange pas sa cote auprès de l'homme du gnan-gnan qui fait l'opinion. Toujours en quête de sens et de motifs pour s'engager, ce dernier déplore de ne trouver chez Clément Rosset aucune trace d'indignation. Tenant pour lui que la valeur intellectuelle d'un philosophe ne se mesure pas au choix de ses thèmes de

réflexion comme à sa manière de les traiter, mais, avant tout, à son aptitude à *protester* ou, comme il le dit encore, à « déranger l'ordre établi », l'anesthésie morale le heurte. Car, outre Voltaire, bien sûr, ou Sartre, ou Foucault, sa référence reste Camus et sa formule : « Je me révolte, donc je suis. » Mais l'homme du gnanngnan va plus loin : « Je m'indigne, donc je suis bon », pense-t-il *in petto* quand il défile dans la rue ou signe une pétition. Qu'un philosophe, dès lors, fasse silence sur la question morale et politique du « mal » et s'abstienne de défendre victimes et offensés – comme c'est le cas de Clément Rosset –, il le suspectera non seulement d'être insensible à l'égard des souffrances humaines, mais d'approuver ceux qui les engendrent. Il le prendra alors à partie : « Toi, le philosophe qui jamais ne t'indignes devant l'horreur et l'injustice, n'es-tu pas avant tout un être *humain* ? » Et de lui brandir sous le nez ce que Clément Rosset appelle lui-même le « syllogisme du bourreau » : « Tu approuves la réalité. Or tu n'ignores pas que dans la réalité sévissent des bourreaux. Donc tu approuves les bourreaux ! » Argument haineux du Juste auquel le penseur tragique répond en en modifiant la conclusion : « J'approuve la réalité, en effet, même s'il y a des bourreaux ; mais je note que, malgré votre indignation, ils ne vous empêchent pas vraiment de vivre » – réponse qui, naturellement, aggrave son cas.

Dans un de ses ouvrages, Clément Rosset consacre une trentaine de pages bien serrées à la joie qu'il nomme la *force majeure*. Si, selon lui, les humains persévèrent dans l'existence, alors que, s'ils écoutaient la raison, ils se supprimeraient toute affaire cessante, c'est parce que la joie de vivre les transporte bon gré mal gré, au hasard et dans le flux du temps, dans l'insouciance des accidents et de la destination fatale. Ainsi, non seulement la joie n'offre aucun sens à leur vie – comme le dit Mozart dans une lettre à son père : « mourir est le seul but » –, mais elle s'impose à eux comme un élan déraisonnable qui les pousse à en accepter totalement l'absurdité et la cruauté. Quant à ceux qui en sont le plus pénétrés, les voilà préservés de ce poison psychique que Nietzsche avait identifié sous le terme de « moraline » – l'expérience montrant en effet qu'un humain que la disposition affective joyeuse rend radicalement indifférent aux valeurs du bien et du mal ne nuit à personne.

J'acquiescerais à pareilles analyses si, par ailleurs, elles ne faisaient pas un mauvais parti à la mélancolie, que Clément Rosset range avec Spinoza et Nietzsche – deux célèbres boute-en-train – parmi les passions tristes, symptomatique d'un débile appétit de vivre et source impure d'inspiration philosophique et artistique. À l'origine de ce mauvais parti, je ne vois qu'un mauvais procès reposant sur ce seul attendu : la joie est une passion tragique, la mélancolie une passion romantique – une langueur d'esthète. Tandis que la première dirait « oui » à l'existence réelle, en ce qu'elle présente de plus inacceptable, l'autre lui dirait « non » pour la même raison et pour ne donner son assentiment qu'à une existence rêvée répondant au signalement de l'idéal. Or, sauf à en accréditer une image simpliste, le romantisme se propose depuis le départ de décrire les offenses du temps et les offensives de la mort et d'exprimer toutes les nuances du sentiment de cette tragédie intime. Si Ulysse, Hamlet et Don Juan hantent l'imaginaire des auteurs classiques autant que des auteurs romantiques, c'est parce qu'ils sont les spectres obsédants de ceux qui éprouvent la sensation que « la vie est une variété rare, très rare de la mort » – ainsi Musset, souffrant de visions autoscopiques internes, et qui pouvait détailler ses propres organes et viscères comme s'il avait devant les yeux son propre cadavre disséqué. La mélancolie modère sans doute l'enthousiasme d'exister, mais, au contraire de la joie, elle ne paralyse pas le désir d'écrire, de peindre, de composer et autres exercices de lucidité. Tout entier dans la durée, l'homme joyeux ignore le passage du temps. Le voit-on s'abîmer dans l'écriture de l'*Odyssée*, de l'*Éthique* ou du *Zarathoustra* ? La jubilation interdit la conscience de soi sous peine de se volatiliser aussitôt. Le rêveur qui s'avise qu'il rêve comprend qu'il ne dort plus. Captif de sa vigilance insomniaque, ne perdant jamais une goutte du flux du devenir, le mélancolique, quant à lui, contemple l'inconsistance des choses de sa vie et, mieux que l'homme joyeux, il sait que l'éternité de chaque instant est menacée – savoir ombré de tristesse, peut-être, mais inséparable d'une volupté dont il refuse de guérir. Cerné par la

vulgarité tapageuse des joyeux drilles et des fêtards, pourquoi fuirait-il hors de l'asile poétique qu'il porte en lui ?

Quand, dans une lettre à Michel Polac, Clément Rosset écrit que « tout grand écrivain sait faire oublier son moi, quel que soit le genre littéraire qu'il aborde », je suis tenté de lui rétorquer qu'à ce compte il faudrait rayer de la littérature les journaux intimes, les mémoires, les confessions et... les correspondances. « Je suis moi-même la matière de mon livre », dit Montaigne en ouverture des *Essais*, où, entre deux considérations sur la croyance religieuse et la doctrine stoïcienne, l'intelligence des bêtes et le gouvernement d'une nation, il conte ses fiascos sexuels, sa « maladie de la pierre », ses coups de sang intempestifs, son goût des voyages, les ambiguïtés de son amitié avec La Boétie, etc. Avant lui, Augustin confesse la débauche et la paresse de sa prime jeunesse ; après lui, Rousseau, son dépuçelage et ses penchants masochistes et exhibitionnistes. Dès lors que la philosophie est un genre littéraire et qu'un philosophe prétend penser la vie – qui n'est autre que *sa* vie, unique et singulière, son « idiotie », dirait Clément Rosset –, l'impudeur me paraît de mise. Sans doute y a-t-il impudeur et impudeur. Sans doute convient-il de distinguer l'ego qui a besoin de *parler de lui* – et qui se déballe sans égard pour la pensée et le style –, et l'égotiste qui s'évertue à *écrire sur soi* – en conférant une tenue littéraire et philosophique à ce qui demeure, de toute façon, l'inconvenance d'exister. Qu'importe. Je me félicite que Clément Rosset, faisant entorse à son dogme, ait consigné dans *Route de nuit* les épisodes cliniques d'une dépression sévère et tenace. Dans cet écrit très personnel, lumière est enfin faite sur la fragilité de la force majeure – de même que Nietzsche, dans *Ecce homo*, contant ses symptômes douloureux chroniques, en dit un peu plus long sur sa notion de « grande santé ». Je me souviens qu'après sa sortie des ténèbres et avant de le rencontrer pour la première fois, fin 99 – à la table d'une brasserie parisienne où il fit un sort à tous les plats comme aux bouteilles de vin –, j'avais posté à Clément Rosset ce mot que Beckett télégraphia un jour à Cioran : « Je me sens à l'abri dans vos ruines. »

EXIT

Inutile de finasser. Si je me suis intéressé à des sagesse, si j'ai pris la peine de potasser de grands textes, c'était, comme bien des petits bourgeois, pour oublier que je n'étais, effectivement, rien d'autre qu'un petit-bourgeois désireux que son savoir livresque compense le maigre lustre de sa condition sociale. Car, c'est une évidence, à qui les philosophies et les sagesse s'adressent-elles sinon à des individus socialement peu reluisants en raison de leur faible pouvoir de consommation et qui tentent de se revancher par l'intelligence ? D'où vient leur désir de discourir doctement sur l'être, sinon de leur frustration de ne pouvoir jouir à leur guise, et ostensiblement, de l'avoir ? Un coup d'œil sur les statistiques suffit pour voir clairement que le gros des professeurs de philosophie, du secondaire et du supérieur, se recrute dans cette catégorie des ego peu gâtés par la chose économique. Le phénomène n'est pas nouveau. Jadis, sinon pour réussir, du moins pour vivre décentement, un jeune homme de milieu modeste n'avait d'autre choix que d'entrer au séminaire où il disposait de tout le temps d'élaborer des discours pour justifier de sa foi et de sa vocation de clerc. Armé d'ambition et de patience, il finissait parfois par se dévêtir de la soutane noire de l'abbé et par se coiffer du chapeau rouge de cardinal. Moins avantageuse que la célébrité ou l'argent, mais habilement employée, la culture générale, mélangée à un peu d'esprit spéculatif, rehausse une image personnelle. Aujourd'hui, un type capable, parce que c'est son métier, de se lancer en société dans l'analyse de tel ou tel thème, éternel ou d'actualité, et d'émailler ses paroles de deux ou trois références lettrées, maquillera sa médiocrité sociale aux yeux d'autrui – et même aux siens – en passant pour un esprit noblement détaché des préoccupations de l'homme moyen. Proche des idées et loin des biens matériels... Auprès d'une opinion rétive à renoncer aux clichés mais prompte à recouvrir les petits talents de hautes distinctions, il prendra du galon : sans moufter, le « prof de philo » se fera et se laissera appeler « philosophe ». Aussi me suis-je souvent dit qu'avec une plume, un peu d'entregent, de la perspicacité et une opiniâtreté à me faire connaître je serais peut-être parvenu à devenir un intellectuel populaire ou mondain. Misérablement pourvu de ces atouts, je me suis rangé à l'idée que le plus sage, pour un petit-bourgeois dans mon genre, était finalement de ne pas trop rougir de ce qu'il est et de s'en tenir à une manière de vivre adéquate à sa névrose et à la place qu'il occupe dans les rapports de production. Montaigne m'y invite : « Les plus belles vies, dit-il, sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle humain, avec ordre, mais sans miracle et extravagance. »

Un philosophe de qualité emballerait sa résignation dans la rhétorique d'une éthique et la présenterait comme une victoire sur lui-même – un peu à la manière de Sénèque, entre stoïcisme et épicurisme. Il l'exhiberait comme preuve du bien-fondé de son art de vivre qu'il recommanderait à ses contemporains. Il rappellerait qu'au fondement de la sagesse on trouve les deux instances de l'âme en vertu desquelles les hommes sont libres : la raison – qui conçoit et indique les moyens de la vie heureuse – et la volonté – qui en exécute les décrets. Afin que le grand nombre se sente concerné, il écrirait un traité dans un style docte et impersonnel et, pour l'allécher, imprimerait sur la couverture ce titre un tantinet esthétisant : « Comment devenir l'artiste de son bonheur ».

Quel humain que le temps diminue et défigure chaque jour et dont la vie sociale, familiale, sentimentale, amicale, n'est faite que de contraintes, de corvées, de reproches, de vexations, de manquements, de déceptions, de carences, d'inhibitions, de fiascos, de complexes, d'anxiétés, d'épuisements, etc., resterait insensible à son enseignement ? La chose fait recette depuis si longtemps. Les maîtres d'écoles philosophiques de la période hellénistique rivalisaient déjà d'adresse dans l'art de

recycler les doctrines anciennes, d'en gommer les aspects trop intellectuels et élitistes tout en conservant la haute prétention morale. Sachant flatter dans une large part du public vaguement instruit le snobisme de l'intériorité, ainsi que cette aspiration au Souverain Bien que consacrait une longue tradition culturelle, tous, d'une secte ou l'autre, faisaient miroiter à leur clientèle une vie hors du commun, accessible par la pratique constante d'« exercices spirituels ». En quoi consistait, au juste, cet athlétisme de l'âme ? En quelques lectures et beaucoup de parlote, sans doute. Mais personne ne s'en souciait vraiment. Le mot séduisait par lui-même. Rien qu'à l'énoncer, il évoquait déjà les bienfaits de la conversion. On se sentait prêt à vivre selon « la Nature » – ce monde à la fois proche et lointain, immanent et transcendant, assez vague, en tout cas, pour que l'imagination le crédite d'une harmonie exemplaire. C'était ainsi que chacun, après le travail, les jeux du cirque, les courses au marché, un repas d'affaires, une réunion politique, prenait le temps d'aller quérir au-dedans de lui-même son moi essentiel, recouvert et corrompu par la vie sociale, pour le rendre à son authenticité. Et c'est ainsi que, *mutatis mutandis*, les éthiques, vendues jadis à l'encan au patricien et au plébéien, au maître et à l'esclave, à l'empereur et au mendiant, diffusées à présent sous le label de « souci de soi », de « travail sur soi » et même, paraît-il, de « sculpture de soi », visent désormais le patron et l'employé, le producteur et le consommateur, la boulangère et le petit mitron.

Je ne suis qu'un penseur d'occasion et ce n'est pas à mon âge que je vais ouvrir un commerce d'idées. Je n'ai à offrir que des aphorismes extraits d'un soliloque cafardeux. Le plaisir d'agacer ? Ce charme, dont parle Wittgenstein, lié à la destruction des préjugés ? Je les ressens encore quelquefois. Mais je suis allé au bout de l'illusion cynique. J'ai cru qu'à force de tourner en dérision les illusions des autres je me prémunirais contre mes propres désillusions. Or, précisément, le cynisme se goinfre de la déception, et l'humour ne suffit pas à la rendre plus digeste. Reste, me dit-on, la question « Comment vivre ? » qui s'impose à tout mortel, même vidé d'espérance. Contracté dès les premières lueurs de ma conscience, l'ennui évolue en moi comme une pathologie orpheline, neutralisant tout sens éthique. À pareille question je ne peux donc rien répondre sinon que je me laisse vivre conformément à ma nature, en déséquilibre entre égarement et à quoi bon. Quant à donner une cohérence à mon existence... Le hasard s'en charge.

DU MÊME AUTEUR

Petite Philosophie du surf, Milan, 2005.

Le Plafond de Montaigne, Milan, 2004.

Métaphysique du frimeur, Milan, 2003.

Pensées d'un philosophe sous Prozac, Milan, 2002.

Sur le blabla et le chichi des philosophes, PUF, 2001.

Guy Debord, l'atrabilaire, PUF, 1999, rééd. 2004.