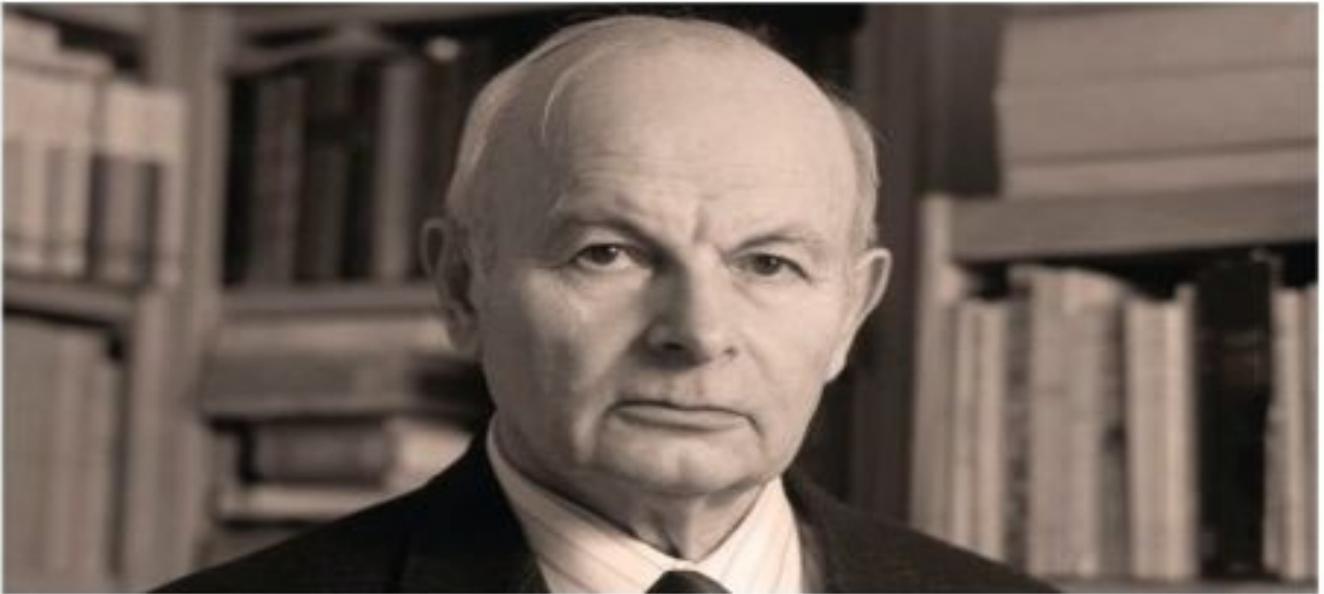


Marcel  
**Conche**



**Vivre et philosopher**  
Réponses aux questions de Lucile Laveggi

*biblio essais*



MARCEL CONCHE

# Vivre et philosopher

RÉPONSES AUX QUESTIONS DE LUCILE LAVEGGI

LE LIVRE DE POCHE

# Table

## Préface à la nouvelle édition

1. À quel âge, à quel moment, la philosophie vous est-elle apparue comme la « passion intellectuelle » de votre vie, votre vocation ?

2. En quoi vous sentez-vous, spécifiquement ou non, un philosophe français ?

3. Décrivez la journée idéale du philosophe que vous êtes

4. Vous sentez-vous mieux compris par les hommes ou par les femmes ?

5. Pensez-vous que l'on puisse nier l'importance de l'inconscient ?

6. Le bonheur est-il possible ?

7. En quel sens êtes-vous « matérialiste » ?

8. Comment expliquez-vous que vous vous soyez radicalement détaché du christianisme de votre enfance ?

9. La vie était-elle trop brève ?

10. Pensez-vous qu'il existe des époques plus aliénantes que d'autres ?

11. Si vous aviez un « double affectif », qui serait-il : Héraclite, Épicure, Montaigne, Pascal, Nietzsche ?

12. L'illusion est-elle une condition de la vie ?

13. Quand et sur quoi faut-il faire silence ?

14. Lequel de vos livres préférez-vous ?

15. Qu'entendez-vous par « Je contemple les choses » (L'Aléatoire, Préface de la 2<sup>e</sup> édition) ? Le philosophe que vous êtes contemple-t-il les choses différemment du poète ?

16. Comment voyez-vous l'histoire de la philosophie ? Est-elle une suite de singularités ?

17. Heidegger et le nazisme. Quel est votre jugement ?

18. Quel est votre premier souci ?

19. Comment concevez-vous l'attitude du philosophe vis-à-vis du pouvoir politique ?

20. Voudriez-vous expliquer à un non-philosophe la notion d'« apparence », centrale dans votre philosophie ?

21. Que retenez-vous, aujourd'hui, du marxisme ?

22. Quel philosophe est, selon vous, le plus énigmatique ?

23. À quel genre de beauté êtes-vous avant tout sensible ?

24. Y a-t-il, dans le domaine des mathématiques ou de la physique contemporaine, une théorie qui pourrait nourrir votre réflexion ?

25. Quel but avez-vous donné à votre enseignement de la philosophie ?

26. Pour vivre avec les autres, un philosophe peut-il se passer de la notion de charité ?

27. Votre réflexion sur la souffrance des enfants est-elle liée à

une expérience personnelle ?

28. Vivant en « pays sauvage », comme Montaigne, ne vous sentez-vous pas comme abandonné ?

29. L'homme est-il un être spontanément moral ? D'où vient la morale ?

30. Que pensez-vous de la formule : « la liberté ou la mort » ?

# Avertissement

Docteur en philosophie, Lucile Laveggi a enseigné cette matière à l'antenne parisienne de Columbia University. Curieuse d'une vie qu'une vocation philosophique a entièrement orientée, elle a souhaité que je réponde, le plus sincèrement que je pourrais, à un certain nombre de questions. Ce sont ces questions, et mes réponses, que l'on trouvera dans cet ouvrage.

Comme nous habitons loin l'un de l'autre, ces réponses ont été données par écrit. Les questions ne m'étaient connues qu'au fur et à mesure de mes réponses. Lucile Laveggi ne choisissait cependant pas, en règle générale, une question en fonction de la réponse qu'elle venait de recevoir, mais plutôt de manière à aborder un peu tous les sujets.

M. C.

## P RÉFACE À LA NOUVELLE ÉDITION

Les questions que Lucile Laveggi m'a posées en 1991 sont de celles auxquelles on a envie de répondre. J'aurais à y répondre le même plaisir qu'alors. Ce que je dirais, tout en étant sans doute exprimé autrement, serait substantiellement le même (à un point près sur lequel je vais revenir) : seules mes références historiques aux événements contemporains seraient autres (alors il s'agissait de la guerre d'Irak de 1991, aujourd'hui, il s'agirait d'une autre guerre d'Irak, plus effroyable encore, et plus injuste que la première).

J'ai toutefois un étonnement et une réserve. Un étonnement : que sur trente questions, il n'y en ait aucune concernant l'amour. Ainsi (car Lucile Laveggi m'interrogeait en fonction de mes intérêts), j'étais parvenu jusqu'à près de soixante-dix ans sans m'intéresser à ce grand sujet, ou du moins sans lui porter un intérêt essentiel. De sorte que c'est après ce vieil âge que j'en vins à écrire sur l'amour, et cela d'autant plus que je vieillissais. Et les cinq tomes de mon Journal étrange (avec le tome VI, Le Silence d'Émilie, qui n'est pas dans le commerce) ont été écrits alors que j'avais largement dépassé ma quatre-vingtième année.

Ma « réserve », la voici. La question 7 est celle-ci : « En quel sens êtes-vous "matérialiste" ? » La question était judicieuse en 1991. Mais je ne suis plus matérialiste en aucun sens — bien que je rejoigne les matérialistes dans leur opposition à l'idéalisme, au théisme, au spiritualisme pour autant qu'il place l'Esprit à l'origine des choses, etc. Voici mes raisons : 1) On peut dire : « L'homme est une partie de la Nature » (où j'entends par « Nature » la Phusis grecque, infinie, éternelle, omni-englobante) ; on ne peut dire : « L'homme est une partie de la matière ». 2) Il y a une expérience de la Nature,

fondamentale en tout homme et universelle, il n'y a pas d'expérience de la matière. 3) Si l'on demande aux matérialistes ce qu'est la matière, ils répondent que c'est à la science de nous le dire : la philosophie devient une ancilla scientiae. 4) Les matérialistes inclinent à nier la liberté humaine. Or, si un jugement quelconque, comme « il fait jour », était déterminé par des causes, par quel hasard se trouverait-il être vrai ? Il n'est déterminé que par la vue de la vérité concernant la chose dont on juge, et la vérité n'est pas une cause, car elle n'est pas quelque chose dans le monde. 5) Pour les matérialistes, la morale n'est qu'un fait qui relève de l'explication sociologique et historique, et qui n'a pas à être fondé. Or, faute d'un « fondement de la morale », les négateurs de la morale universelle et des droits de l'homme peuvent invoquer « leur » morale, et que répondre alors aux nazis et autres zéloteurs du racisme ? 6) La « matière » est une notion trop pauvre pour supporter l'ensemble du Réel ; la notion de « Nature » le peut. La Nature infinie et omnigénératrice est la Cause première et permanente de tout ce qu'il y a. La « Nature » : autant dire la « Vie ». Ce qu'il y a à l'origine : non pas un Vivant, mais la Vie.

... Une préface n'est pas le lieu de m'expliquer davantage.

# 1

## À quel âge, à quel moment, la philosophie vous est-elle apparue comme la « passion intellectuelle » de votre vie, votre vocation ?

Préoccupé surtout de créer et de comprendre, je répugne à me retourner vers mon enfance et ma jeunesse, que d'ailleurs je ne voudrais pas revivre. C'est donc avec effort que je réponds à votre question.

Philosophe, il me semble que je l'ai toujours été, d'abord sans le savoir, ensuite le sachant. J'ai raconté, dans une note de mon Anaximandre, ma première expérience philosophique. Alors que mes parents faisaient les foins, dans un pré au bord d'une route, il me vint à l'esprit d'aller jusqu'au bout de cette route. Parti d'un bon pas, j'atteignis le prochain tournant, persuadé que c'était le bout ; et je me souviens de ma surprise lorsque je vis le ruban de la route s'étendre au loin, vers un autre tournant. Toutefois, je ne doutai pas que là devait se trouver le bout extrême du monde ; et je m'apprêtais à le vérifier lorsque mon père mit fin à mon expérience métaphysique par une intervention inopinée. Naturellement, je dédaignai de m'expliquer. Chacun connaît la première des quatre antinomies de Kant, la thèse et l'antithèse. Il est clair qu'à l'âge de six ans je me prononçais nettement pour la thèse : « Le monde est limité dans l'espace. » La thèse, il est vrai, dit également que « le monde a un commencement dans le temps ». À cet âge-là, le problème ne m'était pas encore apparu. Mais bientôt j'allai au

catéchisme, où l'on me dit que « Dieu » avait créé le monde. Comme c'était là un propos d'adulte, je le reçus avec réserve. J'inclinai même à penser que, puisque c'était cela que l'on voulait me faire croire, c'est le contraire qui devait être vrai. Un camarade du cours moyen 2<sup>e</sup> année me communiqua sa passion pour les constellations. Nous discussions, pendant les récréations, de la Lyre et de Cassiopée. Comme il en vint à prétendre qu'elles avaient été créées par Dieu (l'année suivante, il entra d'ailleurs au Séminaire !), je lui soutins qu'elles étaient là depuis toujours. Ainsi mon intérêt pour le cosmos ne faiblissait pas, même si j'en restais, finalement, à une certaine perplexité.

Je ne sais de quand dater ma révolution socratique, celle qui vit ma préoccupation descendre du ciel sur la terre, et se tourner des questions naturelles vers les questions morales. Peut-être dois-je la dater de mes premières lectures philosophiques. En ce temps-là, la bourgeoisie dominait entièrement la société, et faisait tout pour maintenir le peuple dans l'ignorance en lui interdisant les portes des établissements secondaires. La microsociété rurale, dans laquelle je vivais, était tenue à l'écart de la culture intellectuelle — et, bien sûr, artistique. Cependant, un classique Hatier étant tombé entre mes mains, je fis venir de Paris, grâce à l'argent de ma première communion, tous les titres dont la liste se trouvait sur la couverture et qui me parurent répondre à mon attente spéculative. Certains me déçurent extrêmement et m'ennuyèrent, tels les Essais de Locke, de Mill, les premières leçons du Cours d'Auguste Comte ; et, plus tard, je ne parvins jamais à leur trouver une profondeur quelconque, alors même qu'une certaine sympathie me porta vers leurs auteurs. Mais d'autres, que je m'acharnais à lire, fortifiaient ma passion naissante par les joies qu'ils me donnaient. C'étaient les Pensées de Marc Aurèle, le Manuel d'Épictète, les Pensées de Pascal, et, jusqu'à un certain point (car je ne mettais pas ce livre au niveau des autres), les Fondements de la métaphysique des mœurs de Kant. Ainsi je bénéficiai, durant mon

adolescence — grâce, d'ailleurs, à ma seule initiative —, d'excellentes lectures en philosophie morale, alors que les grands traités de métaphysique me restaient inaccessibles. C'est ce qui explique, sans doute, mon intérêt de ce temps-là pour la morale et l'éthique.

À l'âge de dix-huit ans, j'étais élève-maître dans une École normale d'instituteurs. Le ministre de l'Éducation nationale de l'époque, persuadé que la défaite de nos armes en 1940 était due au mauvais esprit — socialisant, pacifiste — qui régnait dans les Écoles normales primaires, décida que les normaliens suivraient l'enseignement des lycées. C'est alors que je découvris et l'existence même des lycées — j'étais vraiment un garçon de la campagne ! — et, avec émerveillement, la classe de philosophie. Cet émerveillement, il est vrai, ne dura pas. Ni une psychologie et une morale de manuel, également mornes, ni la psychanalyse, à laquelle le professeur vouait un intérêt douteux, ne correspondaient le moins du monde, alors que la métaphysique était passée sous silence, à mon idée de la philosophie. Toutefois, cette idée me guidait d'une manière irrésistible, et la déception que me donnait la réalité empirique ne l'atteignait aucunement.

Instituteur, je donnai bientôt ma démission, et, quoique à la limite de l'indigence matérielle, je quittai ma province pour Paris, espérant y trouver une réalité de la philosophie correspondant à mon idée. Ma déception fut d'abord profonde. J'allais de salle en salle, dans la vieille Sorbonne, cherchant en vain un philosophe. Des historiens, oui ; de philosophe, point. « Les professeurs s'abritent derrière Descartes, Berkeley, Hume, Maine de Biran, etc., administrent des pensées mortes — parce qu'ils ne les font pas vivre —, inventorient des opinions, mais se gardent de poser la seule question qui m'importe, et qui doit importer à un philosophe : “est-ce vrai ?” — comme aussi de faire part de ce qu'ils pensent, s'ils pensent » : tel était le monologue que je me tenais, en toute injustice. J'étais d'une humeur négative, dans laquelle mon ressentiment vis-à-vis de la société était pour beaucoup. Les choses changèrent bientôt.

À suivre, de ces professeurs, les cours savants et modestes, je ne tardai pas à comprendre et à estimer en eux l'humilité calculée de l'intelligence, la retenue du jugement, à comprendre aussi la nécessité de l'ascèse historique, que, plus tard, je devais pratiquer moi-même extrêmement. Peu à peu, la déception initiale fit place à de la gratitude. Alors, enfant sauvage issu des buissons corréziens, je participais, côte à côte avec les Jean d'Ormesson, les Michel Butor, les Gilles Deleuze, les Robert Misrahi, les Pierre Aubenque, de l'attente heureuse qui précédait l'arrivée des maîtres dans ces salles fameuses où je devais moi-même enseigner plus tard.

Persuadé pourtant que la vérité ne vient à nous que si on l'oblige à se montrer par une argumentation qui ne laisse aucune échappatoire, je croyais ferme aux vertus de la discussion. Il fallut me résigner à ne plus attendre que l'on discutât dans les cours. Mais je trouvais une compensation dans les discussions que nous avions, entre étudiants, à la Sorbonne, dans un petit local sous les toits, où François Châtelet était notre boute-en-train. En ce temps-là, la dialectique me mena à la logique. Je fus même tenté, un moment, par la logistique. Comme on le voit, je m'égarais. M'égarer, cela devait m'arriver encore, ainsi lorsque je me figurais qu'il fallait, en philosophie, commencer par une première vérité indubitable, ou lorsque j'attachais, assez ridiculement, une immense importance à la différence entre la première et la seconde rédaction de la déduction transcendantale, dans la Critique de la raison pure, n'étudiant rien d'autre durant des semaines, ou encore lorsque je me laissais fasciner par les Méditations cartésiennes de Husserl, au point d'aller les copier entièrement, au porte-plume (je n'avais pas de stylo), à la Bibliothèque nationale. Heureusement, la raison, puissante en moi, me ramenait toujours à elle, me retirait de mes égarements.

En définitive, à travers mon parcours scolaire, mon idée de la philosophie se confirmait. Mon rationalisme devenait de plus en plus entier et absolu, tandis que mon bonheur intérieur m'était la

preuve que le choix que j'avais fait de ma vie était pour moi le seul possible. J'étais comme un foyer brûlant que n'atteignaient guère les froideurs périphériques ; car, certes, dans les domaines ordinaires de la vie, bien des déceptions m'assaillaient, mais ce n'étaient que morsures superficielles. Mon contentement venait surtout de ce que, découvrant les grands philosophes, je voyais, chez Platon, Descartes, Leibniz ou Kant, mon idée de la philosophie réalisée, car eux, contrairement aux professeurs, ne se souciaient guère de l'historique des questions et de l'historiographie des écoles, mais seulement de trouver des voies, des itinéraires, pour aller au vrai en se fiant à la « seule lumière naturelle ». La discussion, absente des cours professoraux, chez ces « roides joustes », comme dit Montaigne, je la trouvais ; et, plus encore qu'avec mes camarades du « groupe d'études de philosophie », c'est avec eux que j'engageais le fer, pesant leurs arguments, les jugeant concluants ou non, leur opposant les miens. Mais, lors même que je rejetais leurs raisons, je ne cessais de croire en eux, je veux dire en leur sincérité philosophique, en leur attachement absolu à la vérité. Ce n'est que bien plus tard que j'en vins à douter de cette sincérité philosophique, m'étant aperçu, pour certains d'entre eux, que, s'ils cherchaient la vérité, c'était, toutefois, à la condition de ne pas rencontrer n'importe quelle vérité.

En résumé, je puis dire que, lorsque la philosophie m'est apparue, sous son nom, comme un objet d'études dans le cadre scolaire et universitaire, elle était déjà la passion intellectuelle de ma vie, et cela, je crois, depuis mon enfance.

## 2

### En quoi vous sentez-vous, spécifiquement ou non, un philosophe français ?

Votre question fait naître l'objet même sur lequel vous interrogez. Car je ne m'étais jamais senti philosophe français avant que cet aspect de mon être ne m'apparaisse, grâce à vous. Je pensais être un philosophe, purement et simplement, et, puisque la vérité est universelle, j'étais un philosophe universel, comme la vérité même. Pourtant, si j'avais réfléchi qu'un philosophe universel, sans plus, ne serait donc pas plus albanais que turc, ou péruvien, ou français, il me serait tout de suite apparu que, puisque je n'étais nullement albanais, nullement turc, ou péruvien, ou allemand, etc., j'étais bel et bien, après tout, un philosophe français. Et, dès que la question m'est posée, je découvre — crois découvrir — que je suis, ai toujours été, ne puis être rien d'autre, qu'un philosophe français, et je me ressens comme tel.

Mais, aussitôt, je m'interroge. Il y a des erreurs du sentiment. Suis-je véritablement un philosophe qu'il faille dire « français » ? Je veux savoir à quoi m'en tenir. Une analyse est nécessaire. Que signifie d'abord la question : « Êtes-vous un philosophe français ? » Si j'étais un mathématicien, et que l'on me demande : « Êtes-vous un mathématicien français ? », la réponse serait simple : je suis né en France, de parents français, et, bien que je n'en sache rien, je me persuade que les parents de mes parents, et les parents des parents de mes parents, etc., étaient français depuis que la France existe. Mais

la philosophie n'est pas la mathématique. Jean Wahl a écrit un Tableau de la philosophie française (Éditions de la Revue Fontaine, 1946). On ne conçoit guère un « Tableau » ou une « Histoire » de la mathématique française — mais seulement un répertoire des mathématiciens français. La question : « Vous sentez-vous — et vous sentez-vous avec raison — un philosophe français ? », suppose que, dans la manière même de philosopher qui est la mienne, se retrouvent des caractères spécifiquement français.

Que de tels caractères existent, j'incline immédiatement à le penser. Il me suffit de mettre en parallèle, d'un côté, un texte de Descartes ou de Malebranche, de l'autre, un texte de Kant ou de Hegel. Et Pascal ! Voyez De l'esprit géométrique. Quelle clarté ! mais aussi quelle précision ! et quelle sûreté dans la démarche ! Comme l'esprit se sent heureux, libéré ! La justesse s'allie à la profondeur, et tout paraît aller de soi. Vous sentez comme la respiration de l'intelligence. C'est Pascal, il est vrai. Mais les mêmes qualités se retrouvent, plus ou moins, chez tous ceux que Wahl place dans son Tableau. Mais Kant ! mais Hegel ! Comme ils peinent (pas toujours) ! Comme ils ahanent (pas toujours) ! Et quelle technicité ! Sur ce point, au contraire, du côté des Français, quelle retenue ! Certes, le langage commun ne saurait recouvrir toutes les réalités philosophiques, et j'entends, ici, ne donner ni tort ni raison aux uns plus qu'aux autres : seulement les distinguer.

Or, si je mets, d'un côté, les Français déjà nommés, de l'autre, les Allemands, je me sens, dans ma manière de philosopher, du côté des premiers. Il ne serait pas convenable, ici, qu'énumérant les caractères qui distinguent la manière de philosopher proprement française, je m'applique ensuite à les retrouver dans mes écrits, car ce n'est pas à moi qu'il appartient de me trouver des qualités. Je me limiterai donc à remarquer une identité de visée entre les philosophes français susdits et moi-même. Je viens de noter, chez eux, une « retenue » devant les innovations de vocabulaire. Plutôt que de créer des mots nouveaux, ils préfèrent enrichir les mots du

langage commun de significations nouvelles. Pourquoi cela ? C'est que le lecteur idéal, que leurs écrits présupposent, n'est pas le spécialiste, ou le professeur, ou l'éminent collègue, ou même l'étudiant avancé, mais l'honnête homme. Et moi, de même, je m'adresse universellement, en droit, à tout être humain cultivé. Ainsi la particularité, la spécificité proprement française, est une vocation à l'universel, et c'est aussi la mienne. Et, de ce que le lecteur supposé n'est pas le philosophe professionnel, mais l'homme cultivé quelconque, il ne résulte en aucune façon que, tout en étant clair et aisément intelligible, on soit moins rigoureux et moins profond. Car qu'est-ce qu'être « profond » ? C'est, sous la surface des choses, aller à l'essentiel. Or, qu'attend l'honnête homme d'une lecture philosophique ? Qu'on l'entretienne de ce qui, pour tout homme, en ce monde, est l'essentiel : que signifie la vie ? et la mort ? comment bien vivre ?, etc. Certes, nous ne disons pas que Kant ignorait ces questions, ni Hegel. Mais ils viennent aux réponses par de longs chemins, où l'homme cultivé, quoique de bonne volonté, se décourage, s'embourbe — tandis qu'un Français parle, argumente, sobrement, simplement mais pourtant de façon vivante, et, s'il écrit, écrit bien.

Ce dernier point est à souligner. Qu'est-ce que bien écrire ? Pour un philosophe, je dirai que c'est avoir le respect du lecteur : c'est donner de l'attrait, de l'agrément, à un difficile chemin de pensée ; c'est ménager au lecteur non de l'ennui — ou le moins possible ! —, mais de la joie. « Un philosophe a droit au style », dit Michel Serres<sup>1</sup>. « Droit » au style ? Je parlerais plutôt de « devoir ». Les philosophes français, de Montaigne à Maine de Biran, puis à Bergson ou Alain, Camus ou Sartre, ont eu le souci du style, lors même qu'ils n'entendaient pas faire œuvre d'écrivains. C'est aussi mon souci, et il se ramène à ceci : que personne ne s'aperçoive que j'ai un style, que les mots disparaissent, se fassent oublier, ne soient plus que les révélateurs discrets, invisibles, de la pensée. Car le langage n'a, bien entendu, pas de sens en lui-même — sinon il y aurait un sens à parler pour parler.

Je suis, et je me sens, philosophe français. Il faut, toutefois, préciser un peu. Il y a deux France, l'une du Nord, l'autre du Midi, l'une colonisatrice, l'autre colonisée. Le Limousin, berceau de la poésie courtoise, est ma patrie, et la langue limousine, langue par excellence de la poésie lyrique des troubadours, ma langue d'origine. Maternelle ? Non. À la maison, il ne fallait pas parler « en patois ». Il fallait dire « violette » et non « pimpanella », « pie » et non « agassa ». Non pas langue de l'instituteur, officielle, mais langue du pays, paysanne, langue des jours de foire, des rencontres dans les champs, des gamins qui chahutent, langue refoulée, en perdition, honteuse, qui n'ose plus s'écrire. Car le pape Innocent III (ainsi nommé par antiphrase) a décrété la Croisade, Simon de Montfort l'a exécutée. La civilisation d'oc, occitane, était la civilisation même de la poésie. La Croisade, qui la ruina, sonna aussi le glas de la poésie courtoise. Que nous ayons encore les noms de quatre cent soixante-dix troubadours, des œuvres de quatre cents d'entre eux, donne une idée de l'immense production lyrique de ce temps. Le prétexte de la Croisade (car, pour Simon et les rapaces du Nord, ce ne fut qu'un prétexte) : l'albigéisme. Les « Albigeois », pour innocenter Dieu du mal, admettaient un autre dieu, antithétique, un dieu mauvais. Pourquoi pas ? Je préfère deux dieux à un seul (mais à deux, aucun). Ils refusaient toute guerre, même légitime. Avec raison.

Bref, je me sens avec eux. Le parler d'oc, le chant des troubadours, l'exigence cathare, cela résonne lointainement au fond de mon être. Philosophe français, oui, mais du Sud, comme Montaigne (« je suis gascon »), ou Montesquieu, ou Biran... ou Serres. À la différence de la philosophie française du Nord, souvent sinistrée par l'influence allemande, le Sud ou est indifférent à cette influence, ou s'en fortifie. Pour moi, je ne la rejette pas complètement et sans rémission, comme jadis Pervicax, dans son fameux pamphlet<sup>2</sup> (son excuse était qu'il voyait le national-socialisme dans le prolongement d'une certaine tradition intellectuelle allemande, la continuant, quoique

la dégradant), mais seulement dans la mesure où, reçue servilement, elle apporte à la philosophie française la plus intime des défaites : le renoncement à soi-même. Du bon usage des Allemands : on les lit, mais on n'en pense pas moins. Et maintenant, qui est du Sud ? qui est du Nord ? La limite phonétique qui séparait parlars d'oc et parlars d'oïl passait, peu ou prou, à la hauteur de Poitiers (Guillaume IX, duc d'Aquitaine, comte de Poitiers, composa ses Chansons en langue limousine) : mais, en l'occurrence, la seule géographie ne décide pas. Aussi ne vais-je ni trancher, ni classer. Je ne réponds que de moi.

Conclusion : oui, je suis, et je me sens (désormais) philosophe « français » — mais j'entends ce mot à ma manière !

---

<sup>1</sup> Le Figaro littéraire, 11 février 1991.

<sup>2</sup> Cf. Pervicax (= Armand Cuvillier), Les Infiltrations germaniques dans la pensée française, Paris, Les Éditions universelles, 1945.

## Décrivez la journée idéale du philosophe que vous êtes

À cinq heures moins cinq, Martin Lempé, ancien soldat prussien, entre dans la chambre à coucher de son maître et dit : « Il est temps. » À cinq heures précises, Kant s'assied à sa table à thé, boit une ou deux tasses et fume une pipe, la seule de la journée. À sept heures, le philosophe sort donner ses leçons. À son retour, il travaille jusqu'à une heure moins le quart. À cette heure-là, la cuisinière, qui, avec Lempé, compose toute sa maison, vient lui dire : « Les trois quarts sont sonnés. » Il se lève de son bureau, prend un demi-verre de vin du Rhin ou de Hongrie et se prépare à recevoir ses invités — il déteste dîner seul —, avec, en perspective, une agréable conversation. Le nombre des invités, déterminé par une maxime, est ordinairement deux, quelquefois cinq. Le dîner dure jusqu'à trois heures. On boit du vin, jamais de la bière, sur laquelle le philosophe a porté une condamnation formelle. Pour faire plaisir à Kant, on se sert sans façon et sans tarder, de façon que son tour arrive plus tôt. Après le repas vient la promenade solitaire, qui dure une heure et à laquelle Kant ne manque jamais, quelque temps qu'il fasse — et l'hiver est dur à Königsberg. À son retour, il lit les journaux savants et les feuilles politiques. À six heures commence le travail du soir. La soirée s'achève par des lectures. Kant, sans jamais souper, se couche vers dix heures. Sa chambre n'est pas chauffée, même par grand froid, mais il a une méthode particulière pour s'envelopper dans les couvertures. Il s'endort sur-le-champ, et aucune passion, aucun souci ne vient troubler son sommeil.

Telle est la journée ordinaire de Kant. Il en retire du contentement, et, lorsqu'il est le soir dans son lit, alors que déjà vient le sommeil, il s'estime heureux. Eût-il parlé, pour autant, de journée « idéale » ? Non. Il désapprouve l'emploi de ce mot dans le cas des créations « idéales » des peintres (Critique de la raison pure, « De l'Idéal en général »). Une journée « idéale » serait une journée parfaite, et la perfection n'est pas de ce monde.

J'ai aussi mes journées ordinaires, qui s'écoulent entre les extrêmes de sept heures et dix heures du soir pour le lever et le coucher, avec les points fixes de huit heures et demie, midi et demi, sept heures et demie du soir, pour les repas. Jusqu'à onze heures, travail intellectuel, puis coup d'œil sur les journaux, rédaction du courrier. L'après-midi, travail intellectuel ou autre (arboricole, etc.), ou promenade dans les sentiers du Revermont, sieste parfois. En fin de journée, lectures diverses ; en soirée, la télévision souvent a sa place. Mais le programme ne me retient pas au-delà de dix heures, quel qu'en soit l'intérêt : peu curieux de savoir la fin, je quitte sans regret un film palpitant, et l'oublie aussitôt. Journée ordinaire, oui. Mais « idéale » ?

Je suis très réticent même à en concevoir l'idée, car je la sais impossible. Je suis toujours à la fois heureux et malheureux, et il en sera toujours ainsi. Je n'ignore pas que, par une sagesse à la Zénon, à la Spinoza, je pourrais réduire à presque rien le côté malheureux de ma vie. Mais je ne le veux pas. Une telle sagesse ne m'intéresse pas. Non que je m'en estime incapable, mais ce n'est pas la mienne. S'il n'y avait que les douleurs du moi, je pourrais me contenter d'une sagesse égocentrique, euphorique (la « joie » ! la « joie » !). J'admets que le sage n'a pas à souffrir d'un échec, d'une déception, d'une humiliation, d'un dédain, d'une injustice. Dans la mesure où il m'arrive d'en souffrir, je m'estime peu avancé, et j'espère bien atteindre, à cet égard, à une totale indifférence — et pourquoi pas ? à la fameuse apathie pyrrhonienne. Mais autres sont les douleurs du moi, autres les douleurs du surmoi. Ici, les

causes de ma souffrance ne sont pas ce que je les fais. Elles sont indépendantes de moi et réelles. Aussi ne me suffit-il pas de ne point souffrir, les causes restant inchangées. Il faudrait que ces causes soient devenues inexistantes, et, pour cela, que le monde ait grandement changé. Le contraste actuel de la richesse et de la misère y serait résolu. Les faibles et les miséreux auraient part à la fête. Des ouvrages comme la Géopolitique de la faim y seraient devenus sans objet. La définition du « droit international » ne serait pas laissée au bon plaisir des puissants. Il ne serait plus un droit conçu et pratiqué « à la tête du client ». On ne répondrait pas à une agression par une agression égale ou pire : on imaginerait d'autres solutions que de semer la mort. On ne répliquerait pas au terrorisme individuel par le terrorisme d'État : on appliquerait les armes de la séduction. D'une manière générale, l'humanité ferait appel, beaucoup plus qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent, aux armes féminines, au détriment des masculines. Et ce n'est pas tout : les animaux ne seraient pas oubliés, leurs droits seraient reconnus ; ils ne seraient plus les souffre-douleur des hommes. Les chasseurs ne seraient plus autorisés qu'à se chasser les uns les autres. On le voit : je rêve et je m'amuse. Que faire d'autre ? Tout esprit réaliste sait bien que le monde ne changera pas ; et je sais que ma souffrance, mon dégoût resteront les mêmes, et qu'il n'y aura jamais pour moi de journée parfaite.

Mais, lors même que je ne jugerais pas impossible une telle journée « idéale », je ne pourrais la décrire. Car, ne la jugeant pas impossible, je n'exclurais pas de la vivre à l'avenir. Or, ce qui est à venir n'est pas donné, et l'on ne peut décrire ce qui n'est pas donné. Pourquoi pas, dira-t-on, une description au conditionnel ? J'ouvrerais les journaux : il n'y aurait plus, en gros, que de bonnes nouvelles (je dis « en gros », car les « faits divers », qui tiennent à la texture hasardeuse du monde, ne peuvent même pas être supposés ne pas être) ; Match me montrerait les enfants éthiopiens aussi bien nourris que des petits Américains, etc. Et, bien sûr, grâce à une

sagesse élémentaire, de style ancien — que je ne récuse pas, car elle reste valable dans ses limites —, je serais libéré de toutes les douleurs du moi ; je n'aurais pas de « problème personnel ». Mais ce n'est pas là décrire une journée. Une description suppose des traits plus fins. Anticiper ce que sera, ou serait, une journée — qui se compose d'innombrables petits événements inanticipables — serait la vivre à l'avance. Mais on ne peut vivre à l'avance l'avenir : il faudrait qu'entre le présent et l'avenir aucun temps ne se fût écoulé.

On ne peut décrire que le présent ou le passé, ce qui a lieu ou a eu lieu. Qu'en est-il donc de ma journée d'aujourd'hui ? N'ai-je pas vécu exactement à ma façon, sans contrainte, faisant de chaque heure un libre emploi ? Et n'ai-je pas été heureux, tout à l'heure, d'écrire à un ami, puis de marcher le long d'un ruisseau dont, à travers l'eau mouvante, j'admirais la permanente sérénité, et, maintenant, ne le suis-je pas de répondre à une question de philosophie judicieusement posée ? Oui. Et j'incline à parler de journée « idéale ». Tout à l'heure, je ne le voulais pas ? C'est que j'associais les deux mots « idéal » et « parfait ». Je me dis maintenant que ma journée d'aujourd'hui est, en un sens, « idéale », non qu'elle soit « parfaite », mais parce que je puis raisonnablement souhaiter que toutes mes journées soient comme celle d'aujourd'hui. Ah ! si l'avenir pouvait ne pas m'en réserver de pire ! Alors, je puis aussi répondre à la question : qu'est-ce qui fait de cette journée une journée « idéale » ? Je dirai : l'harmonie de composition, car, si j'avais passé tout le jour en plein air, je regretterais de n'avoir pas écrit telle lettre, lu tel livre, etc., et, si je n'avais fait qu'écrire ou lire, j'aurais le sentiment d'un excès en sens inverse. Mais j'ai donné à chaque activité le temps convenable, ni trop ni trop peu. « De la musique avant toute chose », c'est-à-dire de la mesure ; et point de note discordante. J'ai été un bon musicien aujourd'hui.

Journée « idéale » ? Oui, et pourtant non ! Car la guerre du Golfe, en ce 19 février 1991, a été là, toute cette journée, comme un bruit de fond. Et je me suis senti, comme l'héroïque

peuple irakien (car c'est à un héroïsme dont ils se seraient bien passés que les bons gens de Bagdad ou de Bassorah se trouvent contraints), moi aussi bombardé, matraqué par les robots mécaniques et humains, hallucinantes créatures de la méprisable technologie et de la méprisable propagande. Oui, j'ai été irakien toute la journée. Les douleurs du moi une fois dissipées par mon effort de sagesse restent — j'y reviens — les douleurs du surmoi. Parlons donc d'une journée non pas « idéale », mais seulement semi-idéale.

Si maintenant je me retourne vers le passé, je vois, si je regarde vers ma jeunesse, fort peu de journées semblables, et, au contraire, songeant à mes dernières années, je ne vois guère que de telles journées. Ce sont là, en cette saison ultime de ma vie, mes journées ordinaires, et ainsi je puis dire en gros, renversant mon propos du début, que ma journée idéale (semi-idéale) n'est autre que ma journée ordinaire. Qu'en est-il, alors, de mes journées extraordinaires ? Car j'ai connu aussi de ces journées qui, dès lors qu'elles sont « mémorables », ne sont nullement « ordinaires ». Si elles sont marquées par l'un de ces bonheurs, qui, lorsqu'on le vit, semble à nul autre pareil, pourquoi ne pas les dire « idéales » ? Je ne le dirai pas, car « idéale » doit qualifier une journée entière, et un moment heureux ne fait pas une journée heureuse, pas plus qu'une hirondelle ne fait le printemps, selon Aristote. Lorsque je contemplai le Parthénon du haut de la colline des Muses, j'eus une joie sans pareille. Mais, à côté, il y eut ces moments où les moustiques harcelants empêchaient mon sommeil. Or, pour que la journée du philosophe soit « idéale », ne faut-il pas aussi qu'il passe une bonne nuit ?

Bref, si ma journée, pour être « idéale », n'a pas à être « parfaite », mais seulement la meilleure possible, ma journée idéale n'est autre que ma journée ordinaire.

## Vous sentez-vous mieux compris par les hommes ou par les femmes ?

Il y a quelques années, pour faire plaisir à je ne sais qui, j'étais intervenu à France Culture, je crois. Un ami, qui avait enregistré mon propos, m'envoya une cassette. Je la lui retournai, n'ayant pas de magnétophone. Ces jours-ci, cet ami me proposa encore une cassette me permettant d'entendre ce que l'on avait dit de moi dans une émission récente. Mais je n'ai toujours pas de magnétophone. Il paraît qu'existent des machines dites « à traitement de texte » qui facilitent le travail d'écriture. Je les ignore. J'espère que ma vieille Remington portative, presque aussi ancienne que mon rasoir mécanique, qui date de plus d'un demi-siècle, me servira jusqu'à ma mort. Dans ma jeunesse, j'ai échoué une fois à l'agrégation de philosophie pour avoir refusé l'usage du stylo, car, si je fis perdre du temps à mes voisins par l'étonnement que leur donnèrent mon encrier portatif et mon porte-plume, j'en perdis encore plus qu'eux. Je dédaigne les voyages, du moins la plupart. J'ai enseigné six ans à Lille sans aller jamais en Belgique. Aller dans un pays du Nord, d'Amérique, d'Afrique, d'Asie ou d'ailleurs ne m'a jamais tenté. Restent l'Espagne, dont, obscurément, je me sens proche par mes racines, l'Italie, que j'aime, la Grèce qui m'inspire — j'hésite sur le mot — une émotion religieuse. Je n'ai pas de compte en banque, et ni actions, ni obligations, ni PEP, ni sicav, ni bons du Trésor, ni devises, etc. Un livret de caisse d'épargne me suffit. Je trouve déjà étonnant que l'argent grossisse de lui-même — cela ne me paraît pas très catholique —, et je ne m'informe pas du taux

d'intérêt. Je détesterais manquer d'argent (ce qui ne m'arrive pas car je dépense peu), mais je détesterais tout autant en avoir beaucoup. Ma sympathie va aux pauvres, mon antipathie aux riches. Je méprise, chez ceux qui ont déjà de quoi vivre, l'attention portée à leur argent, à leur « portefeuille » boursier, etc. Je considère toutes les valeurs économiques — profit, rentabilité, taux d'intérêt, etc. — comme indignes de mon attention. Les suppléments économiques des journaux que je reçois vont droit au sac poubelle. Je ne fais jamais mes « comptes », et, lorsque j'ai fait un achat, j'oublie aussitôt le prix. Que certaines boutiques fassent des rabais me laisse indifférent ; je n'y vais pas de préférence. Je refuse les « cartes de fidélité ». 1991 : ma voiture date de 1977. Je ne l'ai jamais lavée (comment peut-on laver sa voiture alors que la vie est si courte ?). Mon garagiste a soin de son moteur. Elle roule. Elle est quelque peu cabossée, éraflée : cela ne me choque pas. Quant aux engins volants (avions, etc.), je n'en ai cure, évidemment. Je n'ai d'ailleurs pas souvenir d'en avoir vu de près. Mais je voyage souvent, en imagination, sur les avions d'Air France, où Valérine, qui fut mon étudiante, est hôtesse de l'air.

Je viens d'énumérer quelques signes, ou indices, de ma personnalité. Savoir interpréter ces signes serait me comprendre, et je me sentirais compris par qui saurait les interpréter.

Je n'aime pas les bonheurs que me donnent la musique, la chanson, le cinéma, les romans, car j'y suis trop passif : ce n'est pas moi le créateur, je ne suis que celui qui reçoit. À voir le Parthénon, j'ai eu un bonheur que j'ai aimé, mais parce que j'y étais actif, les ruines sur l'Acropole n'étant que le prétexte à une évocation et invocation quasi mystiques. Bien que les bonheurs purement sensibles, sensoriels ou sensuels, m'aient — étant d'un naturel érotique — souvent tenté, je ne m'y suis guère abandonné, et seulement avec réticence, réserve, voire désaveu de conscience. Car le seul bonheur que j'aime et approuve, qui me laisse en paix avec ma conscience non pas

morale (ce n'est pas d'elle qu'il s'agit) mais destinale, est le bonheur de la pensée lorsqu'elle se rend justice à elle-même d'être vraie, et le bonheur actif de la génération des pensées. On sait que la femme peut donner un certain bonheur typique. Je m'en suis toujours défié, et bien que j'aie eu affaire, souventes fois, à la tentation de m'y oublier, moi et l'idéal du moi, dans une certaine immédiateté de douceur, je me suis toujours, à temps, ressaisi, ma conscience philosophique en appelant de moi à moi-même et reprenant le dessus. Et alors que j'avais déjà en vue les satisfactions éphémères d'une soirée, j'ai su préférer la lecture d'un Kant, que dis-je ! d'un Auguste Comte, à une rencontre savoureuse. J'ai ainsi bien mérité de la philosophie, du moins telle que je l'entends, surtout durant les dernières décennies, où les natures féminines ont, comme on sait, beaucoup relâché de leur réserve, et se sont résignées beaucoup plus facilement à faire notre bonheur. Non évidemment que je ne puisse goûter ce bonheur tout comme un autre, mais un philosophe ne peut, n'est-ce pas ?, trouver une satisfaction véritable loin de l'essentiel.

Me comprendre, c'est savoir interpréter, à la lumière de mon essentiel, les signes qui me révèlent au-dehors, et saisir ainsi le principe à partir duquel tous prennent un sens. L'envers de mon indifférence à tant de choses est une passion intellectuelle exclusive, chez moi destinée à l'emporter sur toute autre passion : disons la passion de la raison, la vocation de penser sous l'horizon et en vue de la vérité, une vérité à mettre au jour par mon propre effort solitaire — une vérité philosophique donc, non une vérité scientifique, qui naîtrait d'une certaine convergence d'efforts et du travail en commun.

Qui me comprend le mieux ? Être compris ou non, je m'en inquiète peu, peut-être parce que je ne m'intéresse guère à moi-même et à mon image en autrui, peut-être, tout simplement, parce que je n'ai aucune raison de me sentir frustré. Certains, parmi les philosophes, admettent sans peine que l'on puisse vouloir, et que je veuille, la vérité pour elle-même, et non simplement pour en faire un livre. Mon indifférence aux valeurs

économiques ou sociales (aux honneurs, etc.) leur semble de bon aloi. Les caractères essentiels de ma position philosophique, et sa logique, leur apparaissent avec clarté. Certes, il leur est difficile de discerner, de cette position, les motivations radicales : mais j'ai moi-même de la peine à les saisir, au point que, volontiers, je me persuaderais qu'elle n'a pas d'autres motivations que les arguments mêmes qui la fondent. Certains, donc, comprennent ma démarche intellectuelle, ou, du moins, m'en donnent l'impression. Je dis « certains » : il m'est beaucoup plus difficile de dire « certaines ». Pour beaucoup d'hommes, mais pour presque toutes les femmes, la finalité d'une activité prétendument « désintéressée » est et doit être quelque réussite universitaire, sociale, etc. Que l'on puisse vouloir la vérité, pour elle-même et par-dessus tout, leur semble étrange. Au fond, elles ne souhaitent pas la connaître, pressentent en elle une ennemie.

Pourtant, je me sens, mais d'une autre façon, compris par elles, et même avantageusement. Lorsqu'elles me perçoivent comme essentiellement honnête, fiable, méritant leur confiance, exact jusqu'au scrupule à tenir mes promesses, elles m'obligent à ces vertus comme seules dignes de moi. C'est avec moins de raison, peut-être, que je leur semble bienveillant, fidèle et généreux ; car, si j'ai l'apparence de ces vertus, je n'en ai que l'apparence lorsque, comme cela arrive, elles sont l'effet de mon horreur des complications, de mon détachement et de mon indifférence. La jalousie, l'envie sont des sentiments que je n'éprouve jamais. Est-ce par noblesse d'âme ? Cela se peut, mais aussi, et peut-être surtout, par dédain des biens qui en seraient l'objet. Car, si j'excepte la réciprocité d'estime et l'amour, les seuls biens qui m'importent ne peuvent venir que de moi-même et non pas du dehors.

J'aime être aimé, mais au sens large, où l'amour est sympathie, affection, amitié, dévouement, gentillesse, plutôt qu'au sens étroit, où il devient passionnel, exigeant, possessif. L'amour large vous met à l'aise : on est compris, accepté tel

que l'on est, on donne ce que l'on peut, pas plus, on est bien. L'amour étroit vous met mal à l'aise : on vous demande trop, on vous croit un dieu ou je ne sais quoi, on n'est pas soi, on est un autre. L'amour large est clairvoyant — la haine aussi, mais alors que la haine vous repousse parce qu'elle vous a percé à jour et vous comprend, l'amour vous accueille, vous fait fête, précisément parce qu'il vous comprend. Quant à l'amour étroit, il est aveugle. Nombreuses sont les personnes qui m'ont aimé, ou m'aiment, d'un amour large, affectueux, depuis les dames, hommes, garçons et filles de ma famille, jusqu'aux collègues (mais oui !) et aux amis, proches ou lointains, que je vois ou ne vois pas, qui m'écrivent ou ne m'écrivent pas, mais ne sont jamais très loin de ma pensée ; et, ici, je ne saurais faire de différence entre les hommes et les femmes, car les uns ne m'aiment ni plus ni moins que les autres et me comprennent tout autant.

Si je fais abstraction de la compréhension sui generis que donne l'amour, je puis dire que les hommes (certains parmi eux, bien sûr) me comprennent mieux sous mon aspect intellectuel, les femmes sous mon aspect affectif et moral, de sorte que, en tant que philosophe, et sans qu'il y ait là une règle absolue (n'est-ce pas, chère intervieweuse ?), c'est par les hommes que je me sens le mieux compris. Alors, bien compris sous un aspect par les uns, sous un autre aspect par les autres, je me sens comme une sorte d'arlequin. Mais je retrouve mon unité sous la compréhension affectueuse de l'amour.

## Pensez-vous que l'on puisse nier l'importance de l'inconscient ?

La notion d'« inconscient » me paraît être, à l'origine, une de ces notions de l'arsenal judéo-chrétien forgées pour combattre la sagesse antique (comme toute sagesse païenne, libertine ou impie) et démasquer les prétendues « vertus » des sages, stoïciens ou autres.

Saint Augustin donne le ton : les vertus des infidèles « sont des vices plutôt que des vertus, faute de les rapporter à Dieu » (La Cité de Dieu, liv. XIX, chap. 25). Ces vertus, pourtant, seront prises au sérieux par les hommes de la Renaissance : on honorera les grands hommes de l'Antiquité, on donnera en exemple les sages, Montaigne fera l'éloge de Julien l'Apostat.

Viendra, au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, la réaction. Avec le retour en force de l'augustinisme, on rappelle que la nature humaine, par l'effet du péché originel, est dans un état naturel de corruption et de vice. Les vertus apparentes ne sont que vices cachés. Mais Épictète n'est-il pas un homme juste ? Il faut être persuadé, dit Pascal à M. de Saci, « de la corruption de la plus parfaite justice qui n'est pas de la foi ». Cependant, l'homme a quelque réticence à discerner en lui-même une telle malice, un vice aussi radical. C'est là un tour, explique Pascal, de cette malice même. L'homme ne veut pas voir qu'il est mauvais. Il hait la vérité qui le découvrirait à lui-même. Il refoule dans l'inconscience les penchants qu'il ne veut pas s'avouer. Il veut tuer son père et épouser sa mère : c'est évident. Mais cela, il ne veut pas le savoir. Il conçoit contre cette vérité une « haine mortelle » :

« Ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même [...] C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts ; mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les vouloir pas reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire » (fr. 100, Brunschvicg). Ainsi « l'homme n'est que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres » (ibid.). L'homme, se croyant de bonne foi, prétend n'avoir aucune envie de tuer son père et pas la moindre envie d'épouser sa mère. « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure ! » (fr. 143, Br.). Mais cela, l'homme ne veut pas le savoir.

La Rochefoucauld appelle « amour-propre » le principe mauvais qui gouverne l'homme. Dans ses Maximes, il analyse quelques-unes de ses métamorphoses. Il montre, dans ce qu'on appelle « vertus », des inventions et des calculs de l'amour-propre : comment, par exemple, la fidélité ne vise qu'à capter la confiance, comment l'humilité n'est que l'un des personnages que joue l'orgueil, etc. Il est besoin de l'analyse pour entrer dans le souterrain où l'amour-propre s'abrite et agit, ignoré de tous et s'ignorant lui-même. Pourtant, si pénétrante soit-elle, l'analyse n'atteint pas le dernier recoin où il se cache : « On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants... » (Max. 1, éd. de 1664). Au-dessous de la conscience claire gît, mais « dans une obscurité épaisse, qui le cache à lui-même », le vrai principe de nos sentiments et de nos actions.

Que signifie cela ? La Rochefoucauld lui-même donne la grille de lecture : l'auteur de ces réflexions, dit-il, « n'a considéré les hommes que dans cet état déplorable de la nature corrompue par le péché ; et ainsi la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontrent dans leurs vertus apparentes ne regarde point ceux que Dieu en préserve

par une grâce particulière » (2<sup>e</sup> éd., 1666, « Avis au lecteur »). Les chrétiens n'ont pas lieu d'être scandalisés. L'ecclésiastique inconnu qui écrit à Mme de Schonberg (de concert avec Mme de Guyméné, elle le fournit en chocolat) ne l'est nullement, au contraire. Lit-on ces maximes d'une manière non superficielle ? « On est contraint d'avouer qu'il n'y a rien de plus fort, de plus véritable, de plus philosophe, ni même de plus chrétien, parce que dans la vérité c'est une morale très délicate qui exprime d'une manière peu connue aux anciens philosophes et aux nouveaux pédants la nature des passions qui se travestissent dans nous si souvent en vertus. C'est la découverte du faible de la sagesse humaine et de la raison, et de ce qu'on appelle force d'esprit ; c'est une satire très forte et très ingénieuse de la corruption de la nature par le péché originel, de l'amour-propre et de l'orgueil, et de la malignité de l'esprit humain qui corrompt tout quand il agit de soi-même sans l'esprit de Dieu. C'est une agréable description de ce qui se fait par les plus honnêtes gens quand ils n'ont point d'autre conduite que celle de la lumière naturelle et de la raison sans la grâce » (in éd. Truchet des Maximes, Garnier, 1967, p. 568). Les « plus honnêtes gens », à moins d'être visités par la grâce de Dieu, ne sont que des vicieux qui s'ignorent. Que ressort-il de ces Maximes ? L'« inutilité et la fausseté des vertus humaines et philosophiques », observe un autre épistolier inconnu (ibid., p. 574), et la vanité de cette « sagesse humaine », dont certains, après les Grecs, voudraient se contenter !

Selon Freud, les désirs interdits de séjour dans la conscience claire, ou refoulés hors d'elle, existent et agissent, même si, convaincus du contraire, nous trouvons à nos sentiments et à nos actes toutes sortes de justifications et de motivations avouables — de sorte que les raisons que nous nous donnons, en dépit du satisfecit qui les accompagne, ne sont que la rationalisation de quelque chose d'autre. La Rochefoucauld dit, en trois mots, la même chose : « L'esprit est toujours la dupe du cœur » (Max. 112, éd. citée) — ce que Mme de Schonberg, écrivant à Mme de Sablé, commente avec

autant de sobriété que de justesse : « L'esprit croit toujours, par son habileté et par ses raisonnements, faire faire au cœur ce qu'il veut, mais il se trompe, il en est la dupe, c'est toujours le cœur qui fait agir l'esprit ; l'on suit tous ses mouvements, malgré qu'on en ait, et l'on les suit même sans croire les suivre » (in éd. Truchet, p. 565).

La notion d'« inconscient » a permis aux chrétiens, à une certaine époque, de sauver l'idée de la corruption foncière de la nature humaine et de la nécessité de la grâce divine, en montrant l'autodissimulation des vices qui entrent dans la composition des vertus « humaines et philosophiques ». Soit ! dira-t-on, mais les analyses des moralistes ne font-elles pas précisément apparaître que la plupart de nos vertus ont des motivations autres que purement vertueuses, quand elles ne sont pas la résultante de vices cachés, que cela, pourtant, nous ne voulons pas nous l'avouer à nous-mêmes, de sorte que l'inconscient est bien, psychologiquement, une réalité.

À quoi, je réponds : oui, mais... Oui, l'inconscient est bien une réalité, mais il n'a pas l'importance qu'on lui attribue.

L'« inconscient » : disons plutôt l'« inconscience », car il s'agit d'un acte de la personne — ce que le mot « inconscient » n'indique pas. Elle est une réalité. Je trouve dans La Rochefoucauld, écrit Mme de Schonberg, « force vérités que j'aurais ignorées toute ma vie si l'on ne m'en avait fait apercevoir » (loc. cit., p. 564). Comment sait-elle, pourtant, que ce sont des « vérités » ? Il faut qu'elle ait le témoignage de sa conscience sur son inconscience même. Elle se rend compte, par une réflexion dans le passé, que ce qu'on lui dévoile maintenant, elle le savait sans s'en être aperçu. Son inconscience n'était que distraction de son attention, il est vrai systématique. Qu'une telle inconscience soit fort répandue, comment ne pas l'admettre ! L'attention est sélective ; elle méconnaît volontiers ce qui gêne, et qui pourtant, quoique méconnu, n'est pas sans effet sur nos sentiments et nos pensées.

Mais, de cette inconscience, n'aggravons pas l'importance. Il faut croire au témoignage de la conscience, puisque l'inconscience même le suppose. Ni Pascal, ni La Rochefoucauld, ni Nietzsche ne savent, mieux que moi, ce que valent mes vertus. « Il n'y a que vous qui sçache si vous estes lâche et cruel, ou loyal ou devotieux ; les autres ne vous voyent point, ils vous devinent par conjectures incertaines... » (Montaigne, III, II, p. 807, Villey). Si mon humilité n'est que feinte, si mon respect n'est que prudence, si ma générosité n'est qu'indifférence, je suis le premier à le savoir. Mais, quand mon honnêteté, ma bonté, ma compassion sont de bon aloi, je le sais aussi. Et je me moque de cet inconscient si profond qu'« on ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes » — et pour cause ! Car il n'est, à cette profondeur, qu'une misérable invention des obsédés de la « corruption humaine » pour culpabiliser l'homme. Mais Montaigne : « Qui me verroit jusques dans l'ame, encore ne me trouveroit-il coupable, ny de l'affliction et ruyne de personne, ny de vengeance ou d'envie [...], ny de faute à ma parole » (loc. cit.). Je ne suis pas, autant que Montaigne, exempt de ressentiment — on me veut grandement réconcilié avec la société : ce n'est peut-être qu'une apparence —, mais je le tiens bien enchaîné, et, quant à l'envie, à la jalousie, à la malhonnêteté, ce sont là vices contre lesquels je n'ai jamais eu à combattre.

Christine de Suède, qui, comme on sait, a commenté, ou plutôt jugé, les Maximes de La Rochefoucauld, a bien vu ce qui cloche. « L'esprit est toujours la dupe du cœur » ? Elle corrige : « presque toujours ». Ce « presque » est la porte par où s'engouffre tout ce que l'on voulait réduire ou subordonner aux puissances souterraines, et d'abord la liberté — avec sa suite, la responsabilité. Mme de Schonberg est dans la logique du « toujours » : « Après la lecture de cet écrit, l'on demeure persuadé qu'il n'y a ni vice ni vertu à rien, et que l'on fait nécessairement toutes les actions de la vie. S'il est ainsi que nous ne nous puissions empêcher de faire tout ce que nous

désirons, nous sommes excusables... » (loc. cit., p. 565). Mais le « presque » renverse tout : nos actions ne sont pas toujours nécessitées, l'on n'est pas toujours excusable. Selon Freud, les processus psychiques sont rigoureusement déterminés — une telle prémisse étant d'ailleurs supposée par la tâche analytique elle-même. Dès lors, il n'y a plus de place pour le libre arbitre. Les sentiments les plus nobles, les activités les plus désintéressées, ont des motivations autres que celles qu'ils se donnent. L'homme est, à son insu, gouverné par des pulsions dont il n'a pas le contrôle. Qu'il en soit ainsi dans le cas des névrosés, que des pulsions « libidinales » les mènent bon gré mal gré où elles veulent, à travers toutes les « souplesses », les « transformations », les « mille tours et retours » (pour reprendre les mots du moraliste) que l'on voudra, soit ! On en laisse juge le médecin.

Mais un homme sain n'est pas un malade qui s'ignore. Il est libre à l'égard des instincts qui sont en lui. Je m'étonne moi-même de voir à quel point ces instincts, prétendument mes maîtres, sont, chez moi, maîtrisés. Non qu'ils soient faibles, mais ma raison l'emporte sur eux en puissance, car je veux la frustration à un certain niveau pour n'être pas frustré à un autre niveau, qui m'importe davantage. Je veux la frustration des instincts (lesquels, en eux-mêmes, ignorent les lois, notamment celles du mariage) pour éviter une frustration plus grave, celle de la raison.

Mais à quoi, allez-vous me dire, reconnaissez-vous que cette liberté et cette raison, auxquelles vous accordez la maîtrise, sont irréductibles à autre chose ? N'y aurait-il pas une illusion de la liberté, qui viendrait de l'ignorance des causes qui, inconsciemment, nous déterminent ? Je réponds qu'en ce cas l'homme ne serait plus capable de vérité. Car un jugement vrai n'est pas déterminé par des causes, mais par la vue de la chose même dont on juge. Sinon, il ne serait vrai que par coïncidence et par hasard. Si La Rochefoucauld a eu raison de dire : « L'esprit est toujours la dupe du cœur », il nous trompe en nous présentant ses maximes comme vraies, alors qu'elles

ne font qu'exprimer son désir de dénigrer les hommes. Si Freud a raison de nier le libre arbitre, ses écrits, loin d'avoir un caractère scientifique, ne sont que les produits nécessaires de ses propres instincts, peut-être de sa propre libido négative, de sa haine de l'amour.

Et s'il en était ainsi ? En ce cas, je me retire dans ma forteresse : la philosophie. Comme philosophe, je recherche la vérité. Cela suppose que je me conçoive moi-même comme pouvant l'accueillir, donc comme pouvant libérer mon jugement de toute détermination par des causes. Si mon jugement était sous la dépendance nécessaire de forces inconscientes, la philosophie — et d'ailleurs toute activité théorique — serait impossible. Mais elle est possible — philosophus sum, ergo philosophia est —, et mon jugement est libre en droit.

Que dire en résumé ? Les concepts de la psychanalyse ont leur valeur opérationnelle dans la sphère psychanalytique. Ils n'ont pas, selon Freud lui-même, à être transportés hors de leur lieu propre. D'autre part, le philosophe n'est en aucun cas un importateur de concepts. Le concept d'« inconscient », tel que le psychanalyste l'entend, il le laisse à celui-ci. Ou plutôt, ce concept, il ne le rencontre pas.

Reste que l'inconscience est bien une réalité, mais comme phénomène de la conscience trouble. Car la conscience n'est pas pure transparence sans ombres. Elle joue à cache-cache avec elle-même. Il y a ce qu'elle voit pour le voir et ce qu'elle voit pour ne pas le voir. Est-elle non libre, c'est qu'elle se fait telle : la clef de sa non-liberté n'est pas hors d'elle mais en elle. C'est pourquoi, même si elle n'est pas toujours libre en acte (de là, sans doute, les erreurs de jugement), elle l'est toujours en puissance.

## Le bonheur est-il possible ?

Le bonheur est possible puisqu'il existe : à preuve la Mélodie du bonheur. Une œuvre de fiction n'est pas une preuve, me direz-vous. Soit ! En ce cas, je ne puis invoquer non plus — et pourtant j'y songeais — la peinture, si convaincante, du bonheur conjugal que nous donne Tolstoï dans Guerre et paix, à la fin : convaincante parce que l'on entend et l'on voit Natacha et Pierre parler et vivre, de sorte que, lorsqu'elle dit : « Que c'est bête de parler de la lune de miel et de dire qu'on est heureux surtout les premiers temps. Au contraire, c'est maintenant que c'est le mieux », il semble que ce soit là témoignage ayant valeur de preuve.

Preuve de quoi ? Certes, seulement d'un bonheur humain. Y en a-t-il un autre ? La comtesse Marie le croit, le pressent : « “Jamais, jamais, je n'aurais cru, murmura-t-elle, que l'on pût être aussi heureuse.” Son visage s'illumina d'un sourire ; mais au même instant elle poussa un soupir, et dans son regard profond passa le reflet d'une silencieuse tristesse. C'était comme si, à côté du bonheur qu'elle éprouvait, il en existait un autre, inaccessible en cette vie, qui se rappelait à son esprit, malgré elle, à cette minute » (je lis Tolstoï, traduit par Henri Mongault).

Laissons de côté cet autre bonheur, et puis — j'y consens—, laissons de côté la littérature. D'ailleurs qui croire, puisque Verlaine lui-même a chanté le

tendre  
Bonheur d'une paix sans victoire

— le bonheur conjugal.

L'un de ces derniers étés, Beya, qui a été mon étudiante, est venue me voir. Nous avons un peu marché sur les collines qui, du côté du soleil levant, cernent mon village. Au retour, nous avons fait halte à l'ombre du clocher. Nous tenions sans passion des propos innocents sur des sujets ordinaires. Beya s'est assise sur un vieux mur et, tout de go, a dit, parlant plus à elle-même qu'à moi : « Je suis heureuse. » Elle dit cela sans raison particulière — ce n'était pas comme si elle avait eu un motif précis de joie —, et tout en ayant ses « problèmes », qu'elle laissait de côté, qu'elle « oubliait », quitte à les retrouver plus tard. Mais, parce qu'elle était en paix avec elle-même, en confiance avec moi, dans la paix profonde d'un dimanche après-midi, au milieu de la douceur et des parfums de l'été, le bonheur tout simplement naissait, comme s'il était la production spontanée de la vie, lorsque, par chance, rien ne s'oppose à ce que, pour un court laps de temps, on vive sans avoir autre chose à faire que vivre.

Le bonheur est « le contentement de l'état où l'on se trouve », dit Kant, mais « accompagné de la certitude qu'il est durable » (Doctrines de la vertu, trad. franç., Vrin, p. 58). Autant dire que le bonheur est impossible en cette vie : Mais Beya dit son bonheur, sans avoir pourtant aucune certitude de sa durée et plutôt la certitude contraire. Laissons parler l'expérience : le bonheur fugitif est possible.

Vous me direz : elle se dit heureuse, faut-il l'en croire ? Pourquoi non ? Si vous n'admettez pas le témoignage de la conscience, quel témoignage plus décisif lui substituer ? La clef de la sagesse paysanne de mon père — telle, du moins, qu'il la concevait, car il fut toujours inquiet — était : « Pour être heureux, il suffit de croire l'être. » La pensée de la chose emporte la chose même, comme dans le Cogito de Descartes. Montaigne l'avait dit, du reste : « Non de qui on le croit, mais qui le croit de soy, est content. Et en cella seul la creance se donne essence et verité » (I, <sup>xiv</sup>, p. 67 V.). Il est vrai que, pour

lui, philosophes et paysans se rejoignent : « Les deux extrêmes, des hommes philosophes et des hommes ruraux, concourent en tranquillité et en bon heur » (III, x, p. 1020 V.).

Comme je suis les deux à la fois, cela devrait être singulièrement vrai pour moi. Et pourtant, ce ne l'est pas. « Je suis heureux » : telle est la parole que je ne pourrai jamais dire (sauf à ajouter la parole contraire). Et entendre un être humain se dire heureux m'étonne toujours. « N'êtes-vous pas heureux ? » : c'est bien à moi que cette question a été posée. Par qui ? Dans quelles circonstances ? Je n'en ai qu'un souvenir flou. Mais ce dont je me souviens nettement, c'est de mon étonnement — étonnement que l'on ait pu me croire heureux. Pourtant, le bonheur existe — si l'on en croit les intéressés eux-mêmes. Il y a des individus heureux — mais toujours avec d'autres : on n'est pas heureux seul. Il y a des familles heureuses, des villages heureux — le mien, où les plus grands sujets de querelle portent sur l'entretien des fontaines, l'emplacement du spectacle « Son et lumière », ou le jour à choisir pour la fête du quartier. On parle de peuples heureux : Montaigne suppose Sparte « fleurissante en vertu et en bon heur » (II, xii, p. 497 V.)... durant tout le temps où l'on ne sait rien d'elle.

À quoi tient que ceux qui pourraient être heureux ne le soient pas : une telle question mérite à peine une réponse. Ce qui s'oppose au bonheur est le malheur. On n'est pas heureux si le malheur est là : un motif d'extrême affliction, un maudit coup du sort, ou la misère, le dénuement, la famine, la guerre et la désolation, la maladie (le sida...), etc. Un tel n'est pas heureux parce qu'il n'a pas d'argent, un autre parce qu'il entre en salle d'opération, etc.

Mais, si je veux m'éclairer sur moi-même, je dois plutôt répondre à la question : pourquoi, ayant les moyens d'être heureux — « tout ce qu'il faut » pour l'être —, ne peut-on pas l'être ? pourquoi n'en a-t-on pas la capacité ? Pourquoi certains sont-ils constitutivement incapables de bonheur ? J'en vois trois

raisons : l'avidité, l'insatisfaction de soi-même, la conscience.

Une jeune femme n'est pas contente de son mari. Il n'a pas d'ambition. Il n'est que sous-chef de gare à Beaumont-la-Tourbe, alors qu'il pourrait, s'il se secouait un peu, être promu, qui sait ?, à Pont-l'Évêque. Une autre, qui va en visite chez de riches amis, qui mènent grand train, se sent humiliée : le maître de maison est bel homme, brillant, on lui prête des aventures, qui sait si... Telle est l'avidité. Elle me paraît plus laide chez la femme, plus ridicule chez l'homme : car je ne puis considérer que comme des ridicules ceux qui, ayant la rosette, veulent le cordon, etc.

L'insatisfaction de soi-même est négative ou positive. Elle est quelque chose de négatif lorsqu'elle est justifiée par telle incapacité, ou manque, ou déficience, ou maladresse tout à fait réelle. Tel se voudrait auteur qui ne parvient à rien dont il soit satisfait, et accumule notes préparatoires, brouillons, projets dont aucun ne voit jamais le jour. D'un autre, vous ne pouvez recevoir une lettre qui ne soit hachée de repentirs, barbouillée de blanc. Un autre n'ose rien avancer qu'en tremblant, déjà prêt à rendre les armes et à vous donner raison pour peu que vous lui donniez tort. Et pourtant, l'insatisfaction de ceux qui se savent médiocres est pour beaucoup dans leur médiocrité même : c'est parce qu'ils ne se font pas confiance que cette confiance, en définitive, ils ne la méritent pas.

L'insatisfaction positive est celle du créateur. Alors, la suite des retouches, ratures, esquisses, brouillons, etc., forme une série non pas divergente mais convergente, comme on dit en mathématiques : on tend vers un état de l'œuvre où l'insatisfaction féconde fait place au sentiment d'achèvement sans qu'il y ait matière à rectifications indéfinies. Chez moi, l'insatisfaction positive est quelque chose de différent : n'étant pas un artiste, je ne connais guère la suite des tentatives qui précède l'œuvre achevée. Il s'agit d'autre chose. Lorsque j'ai achevé un travail de quelque importance, par exemple mon Héraclite, ce qui domine est moins la satisfaction de ce que j'ai

fait que la déception de n'avoir plus rien à faire. Je ne m'estime moi-même que dans la mesure où je continue à agir et à créer ; je me méprise dans le cas contraire. Cela signifie que je me méprise la plupart du temps ; mais, lorsque je suis actif intellectuellement, je ne me méprise plus, je connais même un certain bonheur.

Il y a loin, pourtant, de ce bonheur de l'intelligence au bonheur complet de la personne. Car la conscience est là, qui est, chez moi, la pire ennemie du bonheur. On connaît les affres du remords. Ce n'est pas à cela que je songe. Je ne me sens ni coupable, ni responsable du sort des Palestiniens, des Irakiens ou d'autres. Il n'est rien, me semble-t-il, que j'eusse pu faire et que je n'aie pas fait. C'est ainsi que pas un instant je n'ai jugé la guerre du Golfe ou juste ou nécessaire. Toutes les fois que j'en eus l'occasion, j'ai dit qu'elle n'était ni nécessaire ni juste, et pourquoi. Mars 1991 : je parle de la guerre du Golfe. Hier, c'était autre chose ; demain, autre chose encore. Ce qui s'oppose à mon bonheur est ma réaction de tristesse, d'affliction et de compassion à tous les drames humains. Le malheur des autres, mais surtout des opprimés et des faibles, est le mien aussi. Il n'en aurait pas été de même jadis, où l'ignorance de ce qui pouvait se passer dans le monde m'eût protégé.

Si certains sont inaptes au bonheur, on en voit maintenant les raisons. On voit aussi le secret des heureux. Qu'ils échappent au malheur et les voilà heureux. Le bonheur comme chance (eutychia) suffit à leur bonheur comme satisfaction (eudaimonia). Ou encore : ils vivent leur bonheur négatif (absence de malheur) comme un état positif. Quel est leur secret ? Simplement, ils sont tout à la vie présente, à la richesse plénière du moment : ni l'avidité ni l'insatisfaction ne les jette en avant d'eux-mêmes vers l'avenir, ni la pensée des autres ne les transporte sans cesse ailleurs. Bref, le secret des heureux est la sagesse : la simple sagesse qui conseille de ne pas gâcher le présent.

Cette sagesse, je la conçois très bien. J'en ai sous les yeux, tous les jours, des exemples, surtout chez les natures féminines — que Montaigne devait placer à côté des philosophes et des « hommes ruraux ». L'instinct de la vie leur apprend que la tâche est toujours où l'on est : ici et maintenant, non dans l'avenir ou l'ailleurs. Elles s'appliquent au présent, comme s'il n'était pas vain que l'heure qui passe soit une heure de joie, et comme si le bonheur ne devait pas être seulement reçu mais voulu pour que l'âme entière y trouve son contentement. « Qui le croit de soy, est content », dit Montaigne. Oui, mais il le croit s'il veut le croire : le bonheur ne se donne pas sans la complicité d'une bonne volonté de bonheur.

Je ne veux pas de cette volonté. J'ai pourtant ma sagesse — non euphorique —, et même mon bonheur. Mais un bonheur de fond, qui tient à la conscience d'une juste orientation de ma vie, d'avoir toujours suivi et de suivre la seule voie qui me convienne est-ce là ce qu'on appelle ordinairement « bonheur » ? Il ne le semble pas. Le bonheur est plutôt ce qui fait que l'on ne peut dire : « Je suis toujours à la fois heureux et malheureux. » C'est pourtant ce que je dis.

## En quel sens êtes-vous « matérialiste » ?

André Comte-Sponville trouverait tout naturel qu'après la question 6 vous me posiez celle-ci. Il parle, en effet, de « cette constante du matérialisme philosophique, de déboucher sur une éthique du bonheur » (Une éducation philosophique, PUF, 1989, p. 111). Puisque mon éthique, sans nier le bonheur — ou un certain bonheur — n'est pas une éthique du bonheur, en ce sens, du moins, que le bonheur n'est aucunement la fin (télos) de mon activité — ce à quoi l'instance de surveillance en moi, la conscience, s'opposerait, du reste, car elle fait une question de principe de m'interdire le bonheur —, ai-je vraiment ma place parmi les philosophes matérialistes, s'il est vrai que la vie a, pour eux, un sens, dans la mesure où elle est, ici-bas, vie heureuse ? « Ai-je vraiment ma place... ? » Mais la réponse est évidente et ne peut être que négative... s'il est vrai que tout matérialisme philosophique entraîne une sagesse eudémoniste. Mais peut-être, justement, n'en est-il pas ainsi... si je suis matérialiste.

Bref, le suis-je, et en quel sens ? La question demeure.

D'abord, que ne suis-je pas ? Je ne suis pas « idéaliste » : ni au sens platonicien ou hégélien, où les Idées-substances sont les causes des choses, ni au sens subjectiviste, où les choses ne sont, pour nous ou en soi, que les pensées d'un sujet, fini ou absolu. Dès lors, je ne suis évidemment pas « immatérialiste » au sens de Berkeley, pour qui la « matière » n'est jamais qu'une idée. Je ne suis pas spiritualiste, si l'on entend par « spiritualisme » une doctrine d'après laquelle l'esprit existe ou peut exister par lui-même, indépendamment de la nature, de

sorte que c'est dans l'esprit qu'il faudrait chercher l'explication de la nature (ainsi chez Kant, Ravaisson, etc.). Naturellement, je ne suis ni « théiste », ni « panthéiste ». Le mot « Dieu », pour autant qu'il désigne une personne, relève de la religion, laquelle n'est qu'un phénomène culturel, engendré par la peur de la mort. Le panthéisme refuse la personnalité de Dieu, qui ne fait plus qu'un avec le monde, mais il suppose l'unité de l'être, de ce qui, pour moi, est un réel éclaté, sans unité réelle.

Il semble que je sois du côté du matérialisme dès lors que je ne suis pas du côté opposé. Et c'est bien, en effet, du même côté que je me trouve sur un point, entre tous, essentiel : la conception de l'esprit. Car « le matérialisme, à le considérer dans son impact maximal, est surtout une théorie de l'esprit » (Comte-Sponville, *ibid.*, p. 100). Ce que je crois, comme tous les matérialistes, est que l'esprit n'existe que sous condition que le non-esprit fasse son existence possible. Le non-esprit, de la manière la plus prochaine, c'est la vie. Des êtres pensants sont d'abord des êtres vivants. Mais la vie elle-même suppose, pour exister, que la non-vie l'ait précédée dans l'existence. Si l'on appelle « matière » cette forme de la réalité qui précède et rend possibles ces autres formes de la réalité que sont la vie et l'esprit, je n'admets donc pas l'« hylozoïsme », pour lequel toute matière serait vivante. Bref, au sein de l'inanimé, la vie, un jour, a dû apparaître. Et, de la vie inconsciemment vécue a dû émerger la vie consciente ; puis, de la vie capable de conscience a dû surgir la vie capable de pensée, de réflexion. N'est-ce pas là le matérialisme, tout bonnement ?

C'est ici que je dois placer un bémol. Sur divers points importants, je ne suis pas en phase avec les matérialistes. D'abord le matérialisme est un dogmatisme : il contient une vérité philosophique exclusive de toute autre. Or, il me paraît clair qu'un philosophe, avant même d'être matérialiste ou le contraire, doit être, primordialement, sceptique. S'il y avait une connaissance philosophique, il y aurait un accord nécessaire entre les philosophes sur certaines propositions universelles.

Mais ce n'est pas le cas. Il n'y a que des possibilités : l'idéalisme en est une, le matérialisme en est une, et aucune, jamais, ne pourra éliminer l'autre. J'ai argumenté contre le théisme à partir de ce que j'ai appelé le « mal absolu ». Argumentation concluante ? Qui pour certains, non pour d'autres. Une argumentation n'est pas une démonstration. Ni Spinoza, pour qui les propositions philosophiques sont démontrables, ni Kant, qui a cru pouvoir mettre fin au désaccord des philosophes, n'ont vu qu'il appartenait à l'essence même de la philosophie de ne pouvoir, définitivement, ni réfuter ni conclure. Je suis tout à fait convaincu de la fausseté du théisme et de l'ontologie spiritualiste. Si je pouvais en faire la preuve, chacun saurait qu'il n'y a pas de Dieu, que l'« âme » est mortelle, etc., et la croyance, avec l'espérance eschatologique, deviendrait impossible. Or, elle sera toujours possible, comme la croyance contraire. Entre les diverses possibilités philosophiques, la décision appartient à la seule méditation, laquelle engage nécessairement la personne et son attitude devant la vie. Si je refuse le théisme, c'est, en dernière analyse, parce que, dans une telle hypothèse, je ne pourrais supporter une vie qui me paraîtrait marquée du signe de l'absurde. Je vois dans ce refus la condition même d'une vie sensée. Dès lors, c'est seulement en choisissant le « côté » du matérialisme qu'une telle vie sensée est, pour moi, possible.

Cependant — et sur ce point encore, je m'en sépare —, je n'accepte pas l'ontologie matérialiste, laquelle en reste à l'adhésion naïve et préphilosophique à la notion d'« être ». Parler indifféremment, comme Engels ou Lénine, de la « matière », de la « nature » ou de l'« être », est le signe qu'on en reste à des idées confuses. L'être, traditionnellement, pour les Grecs, est ce sur quoi le temps n'a pas de prise, qui dure — si toutefois l'on peut parler de « durée » — dans l'absolue fidélité à soi-même, tels les Idées de Platon, les Atomes d'Épicure, etc. Or, il n'y a rien, pour moi, sur quoi le temps n'ait pas de prise. Je suis persuadé que les constituants de la matière que la science juge, provisoirement, « ultimes », n'ont

qu'une durée limitée de vie — les savants ou m'ont déjà donné raison ou me donneront raison un jour —, et, durant leur vie, sont moins des « êtres » que des processus. Dès lors, qu'est-ce que cette « matière » dont on nous dit qu'elle est la seule substance, la seule à exister à part et par elle-même (alors que la vie et l'esprit la supposent) ?

Pour les matérialistes, ce serait aux sciences de la nature de nous la faire connaître. Le philosophe, ici, devrait attendre ce qu'en disent les savants. Mais je n'aime pas attendre, surtout lorsque je sais qu'il n'y a rien à attendre. Il est vrai que les matérialistes (mais non Épicure) sont, en général, des thuriféraires des sciences de la nature. Je ne les suis pas sur ce terrain. Que le savant parle de « photons » ou de « quarks », soit ! Mais le philosophe n'a pas à emprunter au langage des savants. Il n'a pas plus à parler de « photons » que de la Sainte Trinité. Le mot « photon » a un sens dans un contexte, dans un certain système conceptuel, il n'a pas de sens en lui-même. Le philosophe qui parle de « photons » ne sait ni ne peut savoir de quoi il parle : il n'a dans l'esprit que de vagues et ridicules images de grains de lumière, etc. (bien sûr, je songe au philosophe comme tel, non au philosophe qui aurait, de plus, une formation de savant).

C'est dire que je ne crois pas non plus aux « explications » matérialistes. « Expliquer le supérieur par l'inférieur (l'esprit par le corps, la vie par la matière inanimée, l'ordre par le désordre...), c'est bien, de Démocrite à Freud, écrit Comte-Sponville, la démarche constante du matérialisme » (loc. cit., p. 103). Cela, j'entends bien, sans « réductionnisme » : « Le supérieur s'explique par l'inférieur, mais ne s'y réduit pas » (p. 104). Ainsi, « la matière produit la vie, comme une nouveauté qu'elle détermine, certes, mais ne possède pas » (ibid.) ; et le corps « produit », « invente » l'esprit (p. 103). Dans certaines conditions, la vie est l'effet de la matière, l'esprit est l'effet du corps vivant. Où est l'« explication » ? Il y a plus dans l'effet que dans la cause, nous dit-on. Alors comment la cause pourrait-elle « expliquer » ce plus qui n'y est pas ?

Il est vrai que le supérieur est bien conditionné par l'inférieur, l'esprit par la vie, la vie par ce qui n'est pas encore la vie : sur ce point essentiel, je m'accorde, disais-je, avec le matérialisme. Mais alors, en définitive, suis-je « matérialiste » ou ne le suis-je pas ? Je répondrai que je me sens apparenté à la secte des matérialistes de même qu'à l'Assemblée nationale les non-inscrits sont apparentés à tel ou tel groupe. Toutefois, je suis un apparenté de gauche. Je suis du même côté que les matérialistes, mais je vais plus loin du même côté. Ils sont trop attachés — l'étymologie le veut — à cette notion de « matière », qu'ils doivent à l'idéalisme, puisque c'est chez les Platoniciens qu'on la trouve d'abord — au point que les « matérialistes » grecs préfèrent parler de « corps » (dans la Lettre à Hérodote, où il expose son système de la nature, Épicure n'emploie pas le mot hylè). La matière est éternelle, dit Engels. Mais que signifie ici le mot « matière » ? Il faudrait le demander à la science — qui nous répond ceci, et puis après cela, de sorte que l'on ne peut se fier à elle. Le provisoire est son statut définitif. La « matière » est éternelle ? Si l'on ne veut pas revenir aux substances immuables et éternelles, cela ne peut signifier rien d'autre que ceci : rien n'est éternel — non pas la permanence d'une substance mais l'impermanence universelle. Mais le mot « matière » suggère qu'il y a une substance de ce nom. Mot trompeur : alors pourquoi ne pas s'en passer ?

Mais le peut-on ? Le philosophe, qui ne doit dépendre que de lui-même, doit seul en décider. Il admettra cette notion de « matière » si et seulement si elle lui est nécessaire pour penser ce qu'il y a à penser : son expérience du monde et de la vie. Or, de quelle façon vivons-nous la vie ? Non pas comme vie éternelle, mais comme vie mortelle. Toute vie est vécue sur le fond d'une angoisse mortelle, d'une angoisse de la mort. Que signifie la mort ? La dissolution de notre être. Nous vivons en sentant que nous sommes dans la dépendance d'un principe de dissolution et de mort. Quel nom donner à ce principe ? « Matière » semble le mot propre. Chacun sait, en effet, et

ressent que, s'il donne prise à la mort, c'est par le corps. Je pense et je me pense, dit Descartes. Oui, à condition d'ajouter : je me pense mortel, c'est-à-dire corporel. Or, que signifie être corporel sinon avoir son ancrage dans la matérialité ?

Ainsi la notion de « matière » me laisse réticent. J'ai trop conscience qu'elle est le cheval de Troie par lequel la philosophie devient l'ancilla scientiae, comme on le voit chez les matérialistes de ces derniers siècles, définissant la matière d'après ce qu'en disent les savants et qui n'est pas toujours la même chose. Néanmoins, j'admets — si on la prend à l'état pur (sans contamination « scientifique ») — cette notion, dès lors que tout être me semble dans la dépendance radicale d'un principe de dissociation et de mort, et que les philosophes, qu'ils soient idéalistes, spiritualistes ou matérialistes, ont toujours entendu, par « matière », un tel principe, la différence entre eux étant que, pour les premiers, c'est un principe subordonné, alors que, pour les matérialistes, c'est un principe absolu. Et en cela, qui est l'essentiel, je suis « matérialiste », ou, en tout cas, du même « côté » (je ne puis pas ne pas introduire cette réserve, puisqu'il y a, de toute façon, entre telle philosophie matérialiste que ce soit et la mienne, une différence évidente de tonalité). Engels caractérise le matérialisme par la thèse du « primat de la matière ». Si l'on entend par là que la vie et l'esprit ont leur condition dans ce qui n'est encore ni la vie ni l'esprit, alors que l'inverse n'est pas vrai, c'est aussi ma façon de voir. L'esprit est un accident de la nature vivante, la vie un accident de la nature inanimée. Avant la vie, la non-vie ; après la vie, la non-vie. Ni l'esprit ni la vie n'ont le dernier mot, mais seulement la mort ; et ce qui toujours demeure n'est pas la mémoire, mais seulement l'oubli. J'adhère au matérialisme (plutôt comme sympathisant que comme membre actif) pour autant qu'étant une philosophie de la matière il est une philosophie de la mort.

## Comment expliquez-vous que vous vous soyez radicalement détaché du christianisme de votre enfance ?

Baptême, première communion, confirmation, catéchisme, confession, pénitence, « sainte communion », messe du dimanche, vêpres, messe anniversaire, service religieux, prière en famille, processions, pèlerinages : jusqu'au début de mon adolescence, ces mots ont signifié pour moi des actes et des moments sérieux ou solennels — quoique, en général, vaguement ennuyeux — de ma vie, où l'église prenait le pas sur l'école, le prêtre sur l'instituteur. Et, de même que je n'ai jamais songé, même en rêve, à faire l'école buissonnière, je ne fus non plus jamais tenté par l'église buissonnière. J'aurais préféré ne pas aller aux vêpres du dimanche après-midi, où j'étais le seul garçon, mais j'y allais. C'est sans enthousiasme aussi que je fus enfant de chœur, servis la messe, récitai le confiteor, etc., mais je fis — et sans mauvaise humeur — ce que l'on attendait de moi. Être catholique était, pour ma famille, aussi naturel que de vivre ; ma sœur l'est, du reste, rigoureusement restée. On ne savait que par oui-dire qu'il y avait des protestants, et l'on n'avait pas entendu parler des juifs. Aujourd'hui encore, c'est aux catholiques que va ma sympathie (j'entends au bon peuple des fidèles et aux curés de campagne, non certes aux prélats qui — en dépit de Jean-Paul II lui-même — ont proclamé légitime la guerre faite à l'Irak, guerre qui, pour un peuple innocent et victime — non pour son chef —, a entraîné de grands maux) plutôt qu'aux protestants ou aux juifs

(j'entends aux adeptes de la religion juive).

À s'en tenir aux faits, c'est-à-dire aux apparences, c'est à l'âge de quatorze ans, en 1936, au moment de cette révolution culturelle que le Front populaire produisit dans les campagnes (j'ai un vif souvenir de l'enthousiasme de ce temps-là, à quoi rien n'a ressemblé depuis), que j'abandonnai la pratique religieuse. Cela se fit sans secousses : tous les garçons de mon âge l'abandonnaient aussi, et, dans ma famille même, mon père cessa de porter le dais aux processions, ma tante Alice, à qui je dois l'essentiel de mon éducation, renonça à nous réunir pour la prière familiale du soir, etc. Dès lors, il n'y eut plus, pour moi, que l'école — à savoir le cours complémentaire. L'enseignement primaire laïque n'était marqué par aucun anticléricalisme. Mais la sphère dont le centre était l'instituteur et celle dont le centre était le prêtre étaient sans rapport entre elles, et chacune ignorait l'autre. Nous vivions (j'entends mes camarades et moi), travaillions dans la sphère laïque, le religieux nous devint peu à peu étranger.

Nous en vînmes à laisser complètement de côté la religion, cela pour deux raisons. D'abord, la religion n'ouvrait pas sur la vie. Elle était inutile. C'est à l'école que l'avenir se préparait et se décidait. Cet avenir, nous l'appréhendions extrêmement ; issus de familles qui ne pourraient nous aider, nous craignions de ne pouvoir nous faire une place dans la société, de rester « en carafe ». S'intéresser à la vie religieuse, aller aux offices, à quoi bon ? C'eût été du temps perdu. Et prier nous eût avancés à quoi si, un jour d'examen, le problème nous tenait en échec, ou si la question posée nous trouvait ignorants et muets ? Seul comptait le travail. Car — deuxième et principale raison — la religion avait perdu son sens. Il allait pour ainsi dire de soi qu'elle était quelque chose de dépassé ; elle était bonne pour des enfants, des grands-mères, ou les hommes du Moyen Âge peut-être, mais la quitter était la même chose que sortir de l'enfance. À dire vrai, ni dans nos études, ni dans nos conversations, nous ne rencontrions plus rien qui évoquât le problème religieux. Qu'il y ait des églises, des fidèles, que l'on

se marie et que l'on se fasse enterrer chrétiennement, nous aimions bien pourtant qu'il en fût ainsi, car nous étions attachés à l'observance comme telle, par simple respect de la tradition, sans égard pour son contenu. Et, aujourd'hui encore, je n'aime guère que l'on s'en prenne aux églises, que l'on conteste la liberté religieuse. Athée, certes, mais défenseur des croyants. François Châtelet a écrit que le problème de Dieu « ressortit à la niaiserie ou à un folklore [...] ennuyeux » (in *Études philosophiques*, 1966, n° 3, p. 384). Ce n'était pour nous ni l'un ni l'autre, car dire qu'il relevait de la « niaiserie » eût impliqué un jugement que nous ne portions pas, et, quant à mettre le cérémonial de la messe et des sacrements sur le même plan que nos danses locales qu'accompagnaient l'accordéon et le biniou, nous nous y serions refusés, ayant conscience que les rites catholiques n'avaient rien de proprement limousin ou auvergnat.

Si donc je me suis détaché du catholicisme de mon enfance, cela s'explique, au premier abord, par la révolution culturelle dont je parle. Mais ce n'est là encore qu'une explication superficielle. Je ne suis guère influençable ; mes camarades admiraient ma « célèbre indépendance ». Si j'eusse eu, avec la religion, un lien intime et profond (« Dieu sensible au cœur »), une influence extérieure n'eût pu le briser. Si je me suis détaché du catholicisme aisément et sans secousses, c'est que je n'y avais jamais été réellement attaché ; je n'y avais jamais réellement cru. L'enseignement religieux n'avait eu qu'un effet de surface ; il était demeuré à la surface de mon être comme une sorte de végétation parasite ou de cataplasme. Il n'avait pas pénétré jusqu'à la sphère la plus essentielle, la sphère de la raison, celle où se forgeait mon jugement personnel. Que Dieu ait créé le monde, passe encore, mais qu'il ait dû donner son fils pour racheter les péchés des hommes, cela ne parvenait pas jusqu'à mon entendement. En fait, il n'y avait pas, pour moi, dans le catholicisme, ce que l'on pouvait comprendre et ce que l'on ne pouvait pas comprendre : rien n'était clair, tout était incompréhensible — quoique

inégalement.

Il est vrai que le prêtre, pour qui importait seulement que l'on sût le catéchisme par cœur, ne s'était jamais beaucoup soucie d'expliquer. Mais l'eût-il pu ? J'étais, tout enfant, très exigeant en fait de preuve. « Comment le sais-tu ? » était la question que mes camarades entendaient souvent. Le prêtre eût eu beaucoup de peine à m'expliquer pourquoi il fallait que Jésus-Christ, prétendument fils de Dieu, divin lui-même, mourût sur la croix. Mais surtout, il eût dû m'expliquer pourquoi il fallait que ma mère mourût à ma naissance et que je ne la connusse pas. Et pourquoi devais-je aller, une fois par an, à une messe très matinale dite « pour le repos de son âme » ? Que signifiait cela ? En fait, je m'en aperçus peu à peu : cela ne signifiait rien.

Il y eut, s'ajoutant à la déception de la raison, une révolte de la sensibilité : la religion prenait beaucoup, et, en échange, ne donnait rien (ne me donnait rien). À cause d'elle, je me trouvais accablé de péchés, de pénitences, d'obligations morales et pratiques, et, tout cela, pour quoi ? Ma paix intérieure, ma confiance en moi-même n'y gagnaient rien, au contraire. Je devenais honteux, je m'enlaidissais intérieurement. Je finis par oser me dire que mes prétendus péchés (les « mauvaises pensées », les « mauvaises lectures »...) n'en étaient pas, et qu'en tout cas mon pouvoir d'autocorrection me suffisait, que les pénitences vexatoires me meurtrissaient sans me rendre meilleur, que les prières étaient vaines. Corrélativement, j'acquis un sentiment tout nouveau de fierté et de responsabilité. Loin de me croire tout permis, je m'imposais mes propres obligations, mes propres tâches. Au reste, l'abandon du catholicisme ne signifiait pas l'abandon de la morale chrétienne, tout simplement parce que cette morale et celle que l'on enseignait et pratiquait à l'école étaient, pour l'essentiel, les mêmes. Devenu incroyant, mon comportement envers les autres n'en fut aucunement changé : j'étais honnête et compatissant, je le restai, etc.

Si je me suis détaché du catholicisme, ce n'est donc pas

parce que j'aurais d'abord cru en cette doctrine et me serais aperçu ensuite qu'elle n'avait pas de fondement rationnel. Lorsque je m'en suis consciemment détaché, je n'ai fait que prendre conscience que, détaché, je l'avais toujours été, que je n'avais jamais eu réellement la foi : je n'avais eu qu'une foi de tradition, que ma raison avait tolérée sans l'adopter. Si, plus tard, je me suis attaché au problème de Dieu, ne voyant aucunement en lui une « niaiserie », ce n'est pas que mon éducation catholique m'ait disposé à privilégier ce problème, au contraire : ma raison était plutôt détournée de s'intéresser à « Dieu » dans la mesure où cette notion faisait corps avec toutes les autres notions du dogme catholique — qu'en vérité je ne prenais pas assez intellectuellement au sérieux pour les soumettre à examen. Je me traçais, avec les moyens du bord (la « lumière naturelle »), un chemin vers la philosophie, exactement comme si mon éducation avait toujours été purement laïque. C'est seulement lorsque je découvris les grands traités de métaphysique de la philosophie moderne, entre lesquels j'admirais particulièrement la Monadologie de Leibniz, que j'en vins à reconnaître le sérieux du problème de Dieu. Je pesais, examinai les arguments des uns et des autres, puis argumentai à mon tour. « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants [des théologiens] » : bien que les Pensées de Pascal soient un de mes livres de prédilection, je restais indifférent au Dieu de la Bible ; seul le Dieu des philosophes pouvait éveiller en moi l'intérêt de la raison. La méditation sur le Dieu-concept, le Dieu-cause, me paraissait parfaitement compatible avec mon irréligion. Je fus alors frappé par la légèreté avec laquelle les philosophes théistes traitaient le problème du mal. J'en vins à mettre l'accent sur ce problème, et, en particulier, sur la souffrance des enfants — cela simplement parce qu'au lendemain de la guerre je découvris ce qui avait eu lieu.

## La vie était-elle trop brève ?

« La vie était-elle trop brève ? » : je goûte fort cet imparfait. Toutefois, avant de répondre à la question posée à l'imparfait, je répondrai comme si vous l'aviez posée au présent.

‘Ο βίος βραχύς, « la vie est brève » : ainsi débute le premier des Aphorismes d'Hippocrate. On dit — Cicéron, du moins, le rapporte (Tusculanes, III, 28, 69) — que Théophraste, mourant — fort âgé —, accusa la nature d'avoir donné une très longue vie aux cerfs et aux corneilles, tandis qu'elle attribuait aux hommes une vie si courte, à eux capables de progrès et qui eussent pu atteindre un point de perfection. Ces cerfs et ces corneilles viennent d'Hésiode (fr. 304 Merkelbach-West) :

La corneille criarde atteint neuf âges d'hommes  
Vigoureux, et le cerf vit quatre fois plus qu'elle ;  
Le corbeau, trois fois plus que le cerf, etc.

Le thème de la brièveté de la vie remonte naturellement à Homère :

Telles les générations des feuilles, telles aussi  
celles des hommes.

Lorsqu'un Grec ne veut pas répondre à une question, il invoque la brièveté de la vie humaine, qui ne lui laisse pas le temps de trouver la réponse. Ainsi fait Protagoras pour se dispenser de répondre, de façon compromettante, à la question : « Y a-t-il des dieux ? » (Diogène Laërce, IX, 51).

N'ayant aucune raison d'imiter la prudence de Protagoras, je répons, touchant la durée de la vie, qu'elle a, pour chacun, juste la longueur qu'il faut — ou, du moins, que c'est ainsi qu'il faut voir les choses.

La plupart des hommes — la « majeure partie des mortels », dit Sénèque (« maior pars mortalium », *De brevitae vitae*, I, 1) — jugent que la vie est trop courte. C'est pourquoi ou ils croient à l'immortalité (il n'est rien à quoi un humain ne puisse croire si cela flatte son désir !), et « gobent » joyeusement tous les récits mythiques, plus ou moins fantasques et fantastiques, sur la vie de l'âme dans l'« au-delà » ; ou, sans forcément y croire, ils estiment, en tout cas, qu'il serait réjouissant que l'âme soit immortelle : quelle bonne nouvelle ce serait, pensent-ils (et notez que, puisqu'il leur faut l'immortalité, ils ne sauraient se satisfaire d'aucune longueur de vie : la vie serait toujours trop courte, dès lors qu'elle serait mortelle).

Pour moi, eu égard à mon avenir et à mon destin, ce serait, au contraire, la pire des nouvelles possibles. L'idée de l'immortalité de l'« âme » est destructrice de tout ce qui fonde, chez moi, l'acceptation résolue de la vie. J'aime la vie d'autant plus qu'elle va m'être ôtée, et d'autant plus que je ne la subis pas mais la choisis sans cesse, pouvant à tout instant me l'ôter. Oui, je l'aime parce qu'elle est si brève — et que je pourrais encore l'abrèger. Trop brève ? Seuls auraient le droit de dire la vie trop brève ceux qui auraient constamment fait un bon usage du temps. Mais qui est dans ce cas ?

Qu'est-ce, d'abord, que faire un bon usage du temps ?

Un jour, au « Cluny », discutant avec vous, je distinguais deux sortes d'activités : positives ou négatives. Je vous disais que, pendant la guerre, participer à la Résistance, comme certains de mes parents et de mes amis, qui, du reste, me laissaient libre, eût été, pour moi, une activité négative, comme de faire le ménage, et que j'avais préféré me consacrer à une activité positive, celle de m'initier aux lettres anciennes et d'apprendre le latin. Je reconnais d'ailleurs que certaines activités peuvent

être dites faussement négatives, comme de soigner ou d'aider — j'admets que celle de résister à l'ennemi en fait partie —, que certaines autres peuvent être dites faussement positives, comme de fabriquer des armes de chasse ou de guerre. Il reste que, pour moi, faire un bon usage de mon temps est l'occuper, le plus possible, à des activités vraiment positives.

Lorsque, enfant, je gardais les vaches, mon rôle était d'empêcher qu'elles n'allassent brouter l'herbe ou les betteraves du voisin : activité de dissuasion, négative. Lorsque je « pelais » la vigne, sarclais les « carrés » de choux ou de pommes de terre, mon rôle était de combattre l'envahissement des cultures par la mauvaise herbe. Les activités négatives, entre lesquelles je dois compter aussi celles qui, au cours complémentaire où j'allais, étaient vaines (comme d'apprendre par cœur la liste des départements, avec les chefs-lieux et les sous-préfectures), me prirent, durant mon enfance et mon adolescence, un temps précieux. C'est pourquoi l'effort de construction de moi-même consista, par la suite, à me libérer des activités négatives, ou à les refuser, pour faire le plus de place possible à des activités positives. Certes, je n'y parvins jamais à ma complète satisfaction (il me fallut longtemps « corriger des copies », etc.), mais il y eut peu de moments de ma vie où je ne fis quelque progrès.

L'activité positive par excellence est celle où l'on fait ce que l'on est le seul à pouvoir bien faire. Picasso était le seul qui pût bien faire un picasso. Autrement dit, une activité positive pour l'un ne l'est pas nécessairement pour un autre. Peindre est une activité pleinement positive pour mon ami Leyssenne — l'aquarelliste : ce ne le serait pas pour moi, qui ne ferait rien de bon. On distingue, en psychologie (celle, notamment, de Spearman), l'intelligence générale et les aptitudes particulières — les « dons ». J'ai eu la chance d'être à peu près complètement dénué de dons naturels. Cela m'évita d'être tenté ou par une activité scientifique de haut niveau (requérant quelque chose de plus que les pouvoirs ordinaires de l'intelligence), ou par une activité artistique. Je ne me suis

jamais essayé à peindre, ni à dessiner, ni à jouer d'un instrument, ni à danser, ni à composer des chansons, à écrire des scénarios ou des romans, fussent-ils policiers — non que je n'eusse pu, dans tel ou tel domaine, faire aussi bien qu'un autre, mais je hais la médiocrité. Je ne désire pas, même en songe, ce que je sais être impossible. Sinon, je me fusse rêvé poète — nouveau Du Bellay, nouveau Ronsard. Mais je n'eus même pas l'audace d'un rêve. Bref, intelligence, raison, jugement, comme on les trouve chez tout homme, étaient mes seules ressources naturelles. C'est pourquoi, tout naturellement aussi, je ne conçus jamais pour moi d'autre activité positive que celle de philosopher. Et le consacrer à la philosophie est la seule façon que je pus concevoir de faire un bon usage de mon temps.

Et, effectivement, j'en ai fait, en gros, bon usage — oui, « en gros », et dans la mesure du possible. Est-ce à dire que je vais, comme Théophraste, me croire fondé à me plaindre de la brièveté de la vie ? Certes, je le pourrais avec plus de raison que bien des hommes — sans doute la plupart. De quel droit un ouvrier, un commerçant, un employé se plaindraient-ils que la vie est trop brève, alors qu'ils l'ont gâchée en heures de fastidieux travail ? (mais ils furent contraints par la nécessité ? soit ! le résultat est le même). Ou un industriel, un financier, tracassés et anxieux pour un plus ou un moins ? Ou un politicien, un maire, un président, dépensant, dispersant en heures de « réunion », de délibération, de réception, de représentation, leur vie unique ? Ou un juge étudiant, annotant, à longueur de vie, des dossiers négatifs en vue de sentences négatives ? Ou un militaire, grand maître en négation, passant son temps de vie, de nuit comme de jour, en paix comme en guerre, à méditer la non-vie ? (« Mais il faut bien défendre son pays » — oui, attaqué par qui, sinon par des militaires ?) Et, bien sûr, mon propos ne signifie ici rien de plus que ceci : que je n'eusse, en aucun cas, accepté d'être, durablement, ouvrier, commerçant, employé, industriel, financier, politicien, maire, président (de ce que l'on voudra), juge, militaire. Plutôt mourir.

Je serais donc en droit de juger la vie trop brève ? Peut-être. Cependant, je ne me sens pas un tel droit, ayant conscience de trop de temps morts dans ma vie présente. Et surtout, la sagesse du jugement, que je dois à la philosophie, m'interdit les vaines suppositions : je conclus qu'il faut voir la vie comme ayant, pour chacun, exactement la durée qu'elle doit avoir.

Mais il est temps d'en venir à l'imparfait : la vie était-elle trop brève ? C'est la question que peut se poser l'homme qui a passé soixante ans — le « vieillard », selon les Romains. On a la vie derrière soi : s'est-elle écoulée trop vite ? Mais quelle vie, vieillard, a-t-on derrière soi ? La vraie vie, selon les lyriques et élégiaques grecs, celle de tous les jeux de la jeunesse et de l'amour. « Quelle vie, en effet, quel bonheur possibles, sans l'Aphrodite d'or ? Puissé-je mourir, dit Mimnerme, le jour où j'aurais perdu le souci de ces plaisirs : secrètes amours, présents délicieux, amoureuses étreintes. Seules, les fleurs de la jeunesse sont désirables pour les hommes et les femmes. Mais lorsque est survenue la douloureuse vieillesse, qui rend l'homme laid et méchant à la fois, des soucis cruels rongent continuellement son âme ; la vue des rayons du soleil ne le réjouit plus, mais il est détesté des enfants, méprisé des femmes : tant la divinité a fait la vieillesse pénible ! » (fr. 1, Diehl, trad. Bergougnan) : « Puissé-je mourir », car, passé le temps de l'amour, « la mort immédiate est préférable à la vie » (fr. 2). « Brièveté de la vie » : cela veut dire que « le temps de la jeunesse, c'est-à-dire de la vie, est court pour les mortels » (Simonide, fr. 8, West). C'est là aussi le jugement de beaucoup de vieillards : « Ils regrettent les plaisirs de la jeunesse, ils se rappellent les délices de l'amour, du vin, de la bonne chère et d'autres amusements du même genre, et ils se chagrinent, comme s'ils avaient perdu des biens considérables ; il faisait bon vivre alors ; à présent ce n'est même plus vivre » (Platon, *Rép.*, I, 3, 329 a, trad. Chambry). Les hommes de l'âge de Cronos, selon Hésiode, sont dispensés de la « vieillesse misérable » (*Les Travaux et les Jours*, v. 113-114).

En ce qui me concerne, si les « délices du vin, de la bonne

chère » sont par moi honnis et méprisés, je suis fort sensible au charme de l'amour, et plus encore à celui des promesses d'amour que sont la grâce et la beauté. Cependant, je mets à un plus haut rang la pensée et la vie de l'intelligence. C'est pourquoi je suis, comme Sophocle, qui, vieux, s'estimait « échappé des mains d'un maître enragé et sauvage » (Platon, loc. cit., 329 b), heureux d'être affranchi de l'amour (dans la mesure où je le suis). « De l'amour » : j'entends de ce que l'on appelle ainsi, mais qui, selon moi, est aussi loin du véritable amour que l'illusion de la réalité. La passion, les entraînements amoureux sont des effets de la vigueur du corps, de la jeune énergie. Avec la vieillesse, le corps et ses fantasmes ne viennent plus entraver la calme vision des choses. Le travail intellectuel, le cours des pensées ne sont plus interrompus, troublés par les imaginations du désir. C'est alors le temps de la pensée rendue à elle-même, délivrée des prestiges et des séductions de l'image, libre enfin. Mais c'est aussi le temps de l'amour vrai, qui n'est pas la passion amoureuse purifiée (car elle ne peut l'être, son essence étant le corps), mais autre chose. Pascal distingue l'ordre des corps, l'ordre des esprits et l'ordre de la charité. Laissons la charité aux saints — l'homme ordinaire en est incapable ; et laissons la passion, ses illusions, son délire, simples effets du corps, laissons-la, dis-je, aux jeunes gens et à ceux qui restent longtemps jeunes à cet égard. Reste l'amour proprement dit, divers en essence aussi bien de la charité que de la passion, et qui est de l'ordre de l'esprit. J'emprunte le mot à Pascal, mais je l'entends moins étroitement, car il songe seulement aux prouesses de l'intelligence (à Archimède, etc.), alors que je songe, d'abord et substantiellement, à l'amour simple et spirituel d'une épouse, d'une sœur, d'un frère — moins d'ailleurs à ce qu'il est qu'à ce qu'il peut être.

Il y a vie et vie, fécondité et fécondité. Sophocle vieux composa Œdipe à Colone. Est-il meilleure preuve d'un esprit actif et vivant ? Il ne pouvait plus avoir d'enfants mortels ; il pouvait encore créer des enfants immortels.

Conclusion : je ne dirai pas que la vie est, ou a été, trop brève, de quelque façon qu'on l'entende. La vie est longue assez si l'on sait bien vivre ; et la vieillesse est préférable à la jeunesse pour qui place son centre de gravité dans les amours calmes, comme dans les joies et les travaux de l'esprit.

## Pensez-vous qu'il existe des époques plus aliénantes que d'autres ?

Marx parle du travail aliéné. Alienus : qui appartient à un autre, qui nous est étranger. Ce que produit l'ouvrier ne lui appartient pas. Le produit de son travail lui est un objet étranger. La production est, pour l'ouvrier, l'acte de devenir étranger à lui-même. Elle est l'aliénation en acte. La suppression de l'aliénation du travail suppose que soit abolie la propriété privée des moyens et des conditions de la production ouvrière, c'est-à-dire du capital, car c'est aux seuls propriétaires du capital qu'appartient le produit du travail. Dès lors que les propriétaires ne formeraient plus une classe dans la société, mais que la propriété deviendrait collective, le produit du travail de l'ouvrier n'appartiendrait pas à un autre, puisque cet autre serait lui-même, comme copropriétaire. L'époque du socialisme est, dès lors, moins aliénante que l'époque du capitalisme — à cet égard du moins.

La solution de Marx reste formelle. Il importe peu que je sois propriétaire du fruit de mon travail si, fabriquant des boulons, je continue à fabriquer des boulons. Car un boulon, ce n'est pas moi. Propriétaire ou non, fabriquant des boulons, je deviens étranger à moi-même. La société industrielle, comme telle, est aliénante et repose sur le travail aliéné. Car il y a aliénation dès lors que le travailleur ne décide pas lui-même du contenu de son travail, de sorte que ce qu'il fait ne lui ressemble pas. Les gestes de l'ouvrier sont si peu personnels qu'au contraire ils doivent ne pas l'être — et de même pour les gestes de

beaucoup d'employés. Un ouvrier peut être remplacé par un autre ouvrier qui fera la même chose, un employé par un autre employé — ou par une machine. Si ce que l'on fait, on est seul à pouvoir le faire, ce que l'on réalise est l'œuvre propre, où l'on n'est plus étranger à soi-même, mais où, au contraire, on donne au moi singulier une réalité objective. C'est là créer. Une société, une époque sont d'autant moins aliénantes qu'elles favorisent davantage, et encouragent, la création.

Mais la création suppose un art — que chacun ne possède pas ou dont il n'est pas capable : l'art de peindre, de sculpter, de jouer d'un instrument, de danser, d'écrire, etc. (la philosophie même, si elle est bien ma philosophie, suppose une certaine maîtrise personnelle de l'écriture). Elle suppose aussi que l'on ait quelque chose à dire ou à exprimer. Donner au moi singulier une réalité objective ? Oui. Encore faut-il qu'il y ait un moi singulier. Or la plupart des gens pensent et réfléchissent à mi-distance du singulier et de l'universel, dans l'entre-deux du collectif : ils ont les croyances, les opinions, les réactions, les goûts de leur milieu, de leur « monde », de la société close dont ils font partie. Dans leur métier, ils font ce que d'autres pourraient faire, comme d'autres pourraient le faire, quoique plutôt mieux, ou plutôt plus mal. Le produit de leur travail — de leur activité — n'a rien d'une œuvre propre. « Aliénation » ? Mais le terme est-il tellement juste ? Puis-je dire que, dans le travail, je deviens étranger à moi-même, si je n'ai aucune originalité, s'il n'y a pas véritablement de « moi-même » ? (Chacun, disant « moi », se croit unique — soit ! mais ce n'est là encore que l'affirmation abstraite de sa dissemblance : où est le contenu ?) Et, à supposer qu'il y ait « aliénation », est-ce tellement important si je suis heureux de faire ce que je fais ? Bien des ouvriers, des employés, des cadres sont heureux d'aller à leur travail, et dans leur travail. Or, s'ils sont heureux, « aliénation » ou non, cela n'a plus d'importance.

Saint Paul, dès lors, n'avait-il pas raison de vouloir que les esclaves soient contents de leur sort ? Et l'Église du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle

de vouloir persuader les ouvriers que c'était, pour eux, une très bonne chose d'être ce qu'ils étaient ? Aujourd'hui, où les enseignements de l'Église rencontrent quelque scepticisme, pourquoi ne pas expliquer aux ouvriers le bonheur d'après les Maximes capitales d'Épicure ? Il n'y aurait plus, dans les ateliers, que des mines réjouies, plus de réclamations, plus de grèves, etc. Une telle opération euphorisante eût été difficile, et détestable, à l'époque barbare du capitalisme. Mais, aujourd'hui, pourquoi pas ?

Encore convient-il de ne pas oublier l'essentiel — qui n'est pas le sort des ouvriers, ou autres prolétaires, mais de leurs enfants. S'il n'y avait pas eu l'agitation socialiste, le phénomène de prise de conscience de la classe ouvrière et la formation de partis ouvriers, avec les conquêtes sociales qui ont suivi, nous aurions, encore aujourd'hui, deux sortes de systèmes éducatifs : l'un pour les enfants de bourgeois ou petits-bourgeois (à partir de l'instituteur), l'autre pour les enfants de prolétaires. C'est toujours le cas, me direz-vous. Oui, mais dans une certaine mesure seulement. Je n'étais pas fils d'ouvrier mais de paysan pauvre. Cela revient presque au même. Je n'ai pas eu droit, sauf par accroc et tardivement, à l'enseignement des lycées, pas plus, en ce temps-là, qu'aucun autre enfant de la commune d'Altiliac, Corrèze (« pays sauvage », selon Montaigne). Aujourd'hui, tous les enfants, ou presque, de cette même commune, font des études secondaires, beaucoup des études supérieures.

J'entends par « société moins aliénante qu'une autre » celle où de plus grandes possibilités existent, pour les enfants, de ne pas faire le même métier que leur père — ou un métier analogue. « La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier », dit Pascal (fr. 97, Br.). Oui. La chose la plus importante est donc de vivre dans une société — et à une époque — qui nous laisse, à cet égard, le plus de choix, ou plutôt qui, négativement, ne nous « laisse » pas seulement le choix, mais qui, positivement, nous le donne par une éducation convenable (une éducation, surtout, qui ne laisse pas en

jachère nos éventuelles capacités de création). L'époque actuelle est moins aliénante, à cet égard, que celle de la III<sup>e</sup> République.

Je dis « à cet égard », car, à d'autres points de vue, elle n'est pas moins aliénante mais l'est davantage. Je songe, en particulier, à cette sorte d'aliénation générale des esprits qui résulte de l'effet médiatique. On en a eu récemment un exemple, avec la façon dont fut présentée et « vendue » aux téléspectateurs et aux braves gens la guerre du Golfe, comme une savonnette. Des politiciens-présidents décidèrent de répliquer à la criminelle sottise d'un dictateur-président par une sottise encore plus grande, dont on voit aujourd'hui l'un des sinistres effets avec le malheur des Kurdes. Le bon peuple applaudit. On parla de « consensus ». La mort des innocents et la destruction vaine étaient à l'horizon pourtant, mais la phronèsis grecque, la science des desseins intelligents, la prudence, n'était pas à l'ordre du jour... du « Conseil » des ministres. Aucun effort ne fut fait pour penser.

J'ai parlé des Kurdes. Car il y a l'aliénation ordinaire et les aliénations extraordinaires. Celle de n'être plus chez soi dans son propre pays : ainsi des Palestiniens en Palestine. Celle d'être, par force, ailleurs que chez soi — même si cet « ailleurs » ne nous est pas étranger. Les parents d'André Maurois, les Herzog, avaient, après 1870, quitté l'Alsace, s'étaient installés à Elbeuf, avec leurs ouvriers, leur usine, y prospéraient. Mais les murs de leur maison étaient couverts de gravures représentant la cathédrale de Strasbourg, les cigognes sur les toits, etc., et, le jour où les Alsaciens d'Elbeuf se réunissaient pour chanter les chansons du pays, danser les danses alsaciennes, les Herzog pleuraient.

L'aliénation du travail n'est, somme toute, que l'aliénation ordinaire. Encore heureux lorsqu'il n'y en a pas d'autre.

## Si vous aviez un « double affectif », qui serait-il : Héraclite, Épicure, Montaigne, Pascal, Nietzsche ?

Votre question ne me choque pas, car je ne pense pas que vous vouliez me comparer à ces hommes de génie.

Héraclite, à Éphèse, appartenait à l'ancienne maison royale. Montaigne venait d'une famille de riches commerçants anoblis ; il était le seigneur de Montaigne. Le père de Pascal, conseiller à la cour des aides de Clermont, était un haut magistrat, d'ailleurs homme exceptionnel et qui fut l'unique précepteur de son fils. Le père de Nietzsche était de famille ecclésiastique, pasteur lui-même, protégé du roi de Prusse. Il est vrai que ce ne fut pas lui, mais le malheur, qui éduqua son fils. Car le père mourut alors que Frédéric n'avait pas quatre ans : « Notre famille avait été dépouillée de sa couronne, toute joie s'évanouit de nos cœurs et une tristesse profonde s'empara de nous », dira-t-il plus tard. Épicure fut, sans doute, des cinq celui qui eut la plus modeste origine. Car, si sa famille était ancienne, et peut-être d'illustre ascendance, son père et sa mère, plus ou moins tombés dans l'indigence, avaient été réduits à partir pour Samos avec les colons que les Athéniens y envoyaient. À Samos, le père s'était fait maître d'école et la maman diseuse de bonne aventure : ce n'étaient rien moins que de petits-bourgeois.

Et moi ? Comment tel de ces personnages, plus ou moins socialement favorisés (Nietzsche entra au collège de Pforta grâce à une bourse du roi Frédéric-Guillaume), pourrait-il être

le « double affectif » du fils d'un « paysan pauvre » (dans la terminologie de Mao Tsé-toung, qui reflète la stricte réalité) ? Cela paraît tout à fait exclu. Du reste, la notion même de « double affectif » est à rejeter, car aucune histoire personnelle ne ressemble à aucune autre, de sorte que nul ne peut être le double de personne.

Toutefois, comme il existe certainement des similitudes dans les façons de sentir, il n'est pas exclu que je reconnaisse certaines de mes manières de sentir dans celles d'Épicure, de Montaigne ou de tel autre philosophe. La différence des classes sociales dresse-t-elle ici un obstacle fatal ? « J'ai commencé la vie dans le camp de ceux qui commandent », reconnaissait André Maurois (Mémoires, Flammarion, 1970, p. 252). Pour moi, c'est le contraire. Mais les nobles, les bourgeois connaissent, eux aussi, le besoin, la souffrance et la mort. Et je puis réagir, face aux aspects universels de la condition humaine, tout autrement que certains et tout à fait comme d'autres, sans qu'intervienne ici la différence des classes. Du reste, Schopenhauer a raison de souligner que le désavantage de naître dans une classe socialement inférieure est compensé et au-delà par les avantages personnels, qui se rencontrent parfois, tels que la solide santé physique et morale, la force du caractère, l'intelligence. Et je ne saurais nier, en ce qui me concerne, avoir certains de ces avantages personnels.

Néanmoins, parmi les philosophes que vous citez, c'est de celui dont la sensibilité se rapproche le plus d'une sensibilité paysanne que je me sentirai le plus proche. J'ai nommé Épicure. J'entends, par sensibilité « paysanne », une sorte de résignation foncière à la modestie — modestie des besoins comme des espérances —, jointe à une sourde défiance envers tout le caractère compliqué et artificiel de la vie sociale, comme envers tout ce qui peut changer l'ordre naturel des choses. La conception épicurienne des désirs décrit exactement la conception implicite à la vie paysanne : avoir de la nourriture, un bon abri, être en paix avec les voisins, que faut-il de plus ? Même d'une femme, on peut alors se passer.

Quant aux objets des « vains désirs », aux honneurs, aux distinctions, aux hochets de la vanité, le paysan les méprise — et Épicure, et moi. Le paysan ne cherche pas le bonheur : l'absence de la douleur du corps et du souci du lendemain lui suffit pour être heureux — et telles sont l'aponie et l'ataraxie d'Épicure. De même, je ne me soucie jamais positivement du bonheur : je l'obtiens indirectement en évitant les causes de douleur et de trouble — bonheur négatif, mais c'est là, en général, tout le bonheur possible. Le paysan est pacifique : qu'on le laisse en paix cultiver son champ, c'est tout ce qu'il demande. L'Épicurien est pacifique et pacifiste : il faut fuir la douleur qui est le pire mal — or la guerre est la cause de souffrances innombrables du corps et de l'âme. Pacifiste suis-je également : un compromis vaut toujours mieux que la plus éclatante des victoires. Et Gandhi a fait la preuve de l'efficacité de la non-violence. Où ma sensibilité se reconnaît particulièrement en Épicure, c'est vis-à-vis de la mort. De quelle façon Épicure démontre que l'âme est mortelle, cela m'importe peu. Ce qui compte est qu'il ressente la mort éternelle comme un bienfait, et moi de même. S'éloigne-t-on, ici, de la sensibilité paysanne ? Il y a des paysans chrétiens (ou musulmans, etc.). Mais le paysan grec ne l'était pas, et le cours naturel des choses lui enseignait la fin de son travail de Sisyphe et le soulagement de la mort — la mort, insiste Épicure, où enfin, définitivement, on ne souffre plus.

Bien sûr, la sympathie qui me met en accord avec Épicure n'est que partielle ; peut-être n'est-elle même pas essentielle. Les vertus — prudence, honnêteté, justice —, dont Épicure fait les « servantes du plaisir », ne sont pas encore, à mes yeux, telles qu'il les entend, des vertus morales : vertus éthiques, elles participent simplement de l'art de vivre heureux. Épicure ignore la morale proprement dite, laquelle, une et universelle, enveloppe la définition des droits et des devoirs universels de l'homme. Il conçoit une sagesse « stationnaire », selon le mot de Jean Salem. Ma préférence va à une sagesse de l'effort et du dépassement, qui, certes, ne recherche pas la douleur

inutile, qui la fuit, qui volontiers accueille le bonheur négatif que donne l'aponie, mais qui dédaigne le plaisir, qui donc accepte la peine, va même au-devant d'elle s'il le faut pour être créatif, généreux, fécond. Car le sens de la vie est de relever, par l'œuvre et la valeur de l'œuvre (quelle que soit celle-ci, si elle est une œuvre de vie), le défi de la mort. La sagesse d'Épicure, qui écrivit, dit-on, près de trois cents volumes (rouleaux) — et cela sans la moindre citation —, fut-elle vraiment « stationnaire » ?

La sagesse de Montaigne, telle qu'elle ressortait de mon livre Montaigne ou la conscience heureuse, était plutôt une sagesse euphorique. Plus tard, creusant, me semblait-il, plus profondément, l'euphorie m'apparut comme un épiphénomène, et je crus discerner, sous-jacente, une sagesse tragique, cela parce que je retrouvais, chez Montaigne, les cinq éléments caractéristiques d'une telle sagesse : a) la volonté de souffrir s'il le faut, quand il le faut, dans les conditions où il le faut, pour être plus et valoir plus ; b) la volonté d'immanence, c'est-à-dire le choix de vivre sa vie mortelle comme mortelle ; c) la perception tragique du monde, ou le sentiment vif du caractère périssable de toutes choses, et, corrélativement, de la valeur de ce qui va périr ; d) la volonté de cohérence ou de mémoire, c'est-à-dire, dans la mouvance universelle, le choix de la fidélité à soi ; e) la volonté de destin, entendant par là la décision de regarder tout ce sur quoi on ne peut rien comme de l'ordre du destin, et donc de refuser, d'exclure toute plainte, tout regret, tout reproche. Si le sage Montaigne est un sage « euphorique », je le sens loin de moi ; s'il est, comme je l'ai décrit en fin de compte, un sage « tragique », je le ressens comme je me ressens moi-même. Cela ne signifie pas que ma sensibilité s'accorde en tout point avec la sienne. Chez lui, le sentiment d'humanité, et de l'universelle humanité, est plus vif que chez nul autre de son siècle : il voit l'homme avant de voir le protestant, ou le juif, ou le « Cannibale », ou l'ennemi, ou l'accusé, ou l'inférieur, etc. Pourtant, je crois que ma perception d'autrui est encore plus indifférente aux notions de race, de

religion, de rang, etc. (ma femme de ménage est une dame qui veut bien faire mon ménage, etc.). Cependant, c'est là une question de degré. Où je me sens fort différent, c'est sur le point du langage de l'amour. Marie de Gournay ne trouve pas mauvais que Montaigne ait pris la liberté d'« anatomiser » l'amour. Mais je comprends Pascal d'écrire : « Mots lascifs ; cela ne vaut rien, malgré Mademoiselle de Gournay » (fr. 63, Br.). « Cela ne vaut rien » ? Je ne dirais pas cela. Mais si mon jugement hésite, ma sensibilité, elle, est réticente : je suis parfois gêné à lire Montaigne.

Pascal. Naturellement, ce mot éveille une admiration infinie. Et il n'est guère de pensée de Pascal que je n'aie, surtout dans ma jeunesse, souvent relue et méditée. « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet » (fr. 194, Br.) : oui, c'est ce que j'ai cru ; et, à toutes les pensées sur la misère et l'inconscience de l'homme sans Dieu, j'ai réagi intensément et comme il fallait. Je fus de sensibilité pascalienne. Ce fut, et cela reste, un moment de ma propre sensibilité. Mais Pascal avait su me persuader sans me convaincre. Cette contradiction devait se résoudre lorsque ma raison s'impacienta de tomber régulièrement sous le charme d'une éloquence sublime. Ma fidélité bascula lorsque, un jour, je pris, tout simplement, mon parti de la mort. Âme mortelle ? Ou, peut-être, pas d'« âme » ? Soit ! La vie n'en était que plus belle. Pascal, alors, avait perdu son pouvoir. Et puis, il s'était trop attaché à Jésus crucifié, sans voir que l'enfant qui souffre — parfois le martyr — toujours quelque part dans le monde, est notre contemporain, et que cela suffit.

Les Pensées de Pascal restaient, à mes yeux, un sommet, mais je regardais désormais à côté, vers Nietzsche. Pascal,

dans ses souffrances, avait la force et la santé. Aussi ne parlait-il pas de maladie ou de santé. C'étaient là les mots de Nietzsche. La santé, qu'il n'avait pas, était son souci, son rêve. Ce n'était pas le mien. De là une différence de sensibilité qui me tint toujours à distance. Il me semblait qu'une maladie de l'errance affligeait le jugement nietzschéen. Nietzsche me fascinait par ce qu'il avait osé dire, et par la liberté nouvelle, inouïe, qu'il apportait. Mais ma raison calme, exigeante, euclidienne, avide d'arguments, et, si possible, de preuves, restait méfiante. Il me semblait que Nietzsche détournait la signification de l'idée, dès lors qu'il en mesurait la valeur à ce qu'elle signifiait pour la vie. Car les mêmes idées peuvent être exaltantes pour les uns, annihilantes pour les autres, alors qu'elles sont également vraies. La valeur vitale est donc un caractère aléatoire de l'idée. La vocation du philosophe est, sinon de connaître, du moins de penser en vue du vrai. Cette vocation me paraissait trahie lorsque l'idéal de « vérité à tout prix » se trouvait lui-même interprété. Il est né de la morale ascétique ? Et puis ? Faut-il confondre les raisons et les causes ? Certes, j'étais tout à fait du côté de Nietzsche lorsqu'il dissolvait l'identité du moi, ou lorsqu'il abolissait l'antique opposition du « monde vrai » et du « monde apparent » au profit de l'« apparence », seule « réalité » ; encore restait-il que j'entendais l'« apparence » autrement. L'errance du jugement, chez lui, je la voyais dans un manque de mesure, de pondération, qui le faisait souvent juger et affirmer au-delà du point où son idée était juste et vraie. Les intuitions singulièrement belles et géniales abondaient, mais elles se convertissaient souvent en jugements téméraires. Ainsi, par exemple, je fus surpris, même choqué, qu'après avoir constaté : « Dieu est mort », il ajoutât : « La morale est morte », car, à mes yeux, la mort de Dieu signifiait, bien plutôt, la libération et l'autonomie de la morale enfin conquises. Mais il est vrai que Nietzsche confondait le bon et le mauvais avec le bien et le mal : confusion énorme, profondément inexacte. Et là, ma divergence d'avec lui était extrême. Bref, je retrouve en

Nietzsche certaines velléités ou tentations de ma sensibilité, mais qui sont plutôt des écarts par rapport à ma sensibilité réelle.

Et Héraclite ? Mais quel Héraclite ? Le « mien » ou un autre ? Car on ne sait qui fut Héraclite. Lorsque je parle d'Épicure, je sais que je parle d'Épicure. Mais, lorsque je parle d'Héraclite, je ne suis pas certain de parler d'Héraclite. Certes, je le crois, et « mon » Héraclite me paraît vraisemblable ; mais, pourtant, je m'interroge... J'ai traduit Épicure par une méthode assurée : je n'avais pas de doute quant au sens ponctuel des mots, de sorte que je pouvais aller à l'ensemble à partir de l'élément. Mais, pour traduire Héraclite, j'ai dû suivre une méthode, à certains égards, inverse, car, hésitant sur la signification exacte de l'élément, je la déterminais à partir d'une idée du tout. Cela dit, il n'est pas contestable qu'Héraclite soit le philosophe de la mouvance universelle, et que le « tout s'écoule » soit, pour lui, avec ce qu'elle implique, la seule vérité qui ne s'écoule pas. Je ne puis pas ne pas reconnaître là l'exakte façon dont je ressens les choses. Je suis extrêmement sensible à la fugitivité du présent, au point de ne jamais coïncider avec ma vie présente (de là la difficulté d'un bonheur qui ne soit pas simplement un état négatif), et d'avoir l'impression, parfois, qu'elle a déjà lointainement reculé dans le passé. C'est là, sans doute, une sensibilité héraclitéenne ; encore suis-je moins sensible qu'Héraclite à la stabilité du vrai — même si mon intelligence doit nécessairement la reconnaître. Sans doute, le « tout s'écoule » ne peut devenir faux, mais le moment peut arriver où nul ne saura plus ce que les mots veulent dire.

Si maintenant vous me demandez qui j'aimerais, de ces philosophes que vous avez nommés, avoir pour ami, je répondrai, bien sûr : Montaigne — cela, en laissant de côté Héraclite, trop grand, trop inconcevable. Car Épicure requerrait mon adhésion au système des atomes, Pascal aurait l'arrière-pensée de me faire prendre de l'eau bénite, dire des messes, Nietzsche aurait, dans la conversation, des absences où il ne

se parlerait plus qu'à lui-même. Mais, avec Montaigne, une vraie rencontre aurait lieu, où lui serait lui et moi serais moi, chacun ne préméditant rien mais vivant un mutuel échange, une mutuelle attention.

## L'illusion est-elle une condition de la vie ?

L'illusion n'est pas une condition de la vie, puisque je vis et suis sans illusion : voilà ce que je suis d'abord tenté de répondre. Mais ici naît un doute : sans quelque illusion, pourrais-je même écrire ? pourrais-je vous écrire ce que j'écris à présent ?

Ce qui me paraît certain est que ma vie est, à l'heure actuelle, libre et vide à la fois des illusions ordinaires — de celles qui, ordinairement, gouvernent l'homme — et d'une illusion plus essentielle, plus incrustée, plus chronique, celle qui tient, dans l'homme, à l'idée même de l'homme, et au privilège qu'il s'attribue dans l'ordre universel des choses.

Je dis « à l'heure actuelle », car il est arrivé — et je m'en blâme sévèrement — que l'illusion gouvernât mes pensées, mes rêves, mes sentiments, mes paroles, mes actes — et cela pas seulement durant ma jeunesse.

Certes, il est des sottises plus extrêmes que ne le fut la mienne. Je gardai une mesure. Si je laisse de côté le temps où j'étais friand de succès scolaires — ce que je puis, car il s'agissait moins de vanité que de satisfaire un certain orgueil de l'intelligence —, il me semble n'avoir jamais porté le moindre intérêt à ce qui flatte la vanité. Bien qu'il dénonce les « faveurs vaines » de la fortune, Montaigne ne peut s'empêcher de transcrire, à notre intention, mot pour mot, une « bulle authentique de bourgeoisie romaine » qui lui fut octroyée, étant à Rome, non sans qu'il ne se fût donné beaucoup de peine pour l'obtenir. J'ai été fait, récemment, par son conseil

municipal, citoyen d'honneur d'une ville grecque. S'il fallait choisir, je préférerais cette faveur à toute autre, comme à la grand-croix de la Légion d'honneur, par exemple. Pourtant, je ne reproduirai pas le texte du diplôme, et je ne vous dirai même pas de quelle ville il s'agit. Quant aux autres « distinctions » que j'ai pu recevoir, ma mémoire, longuement formée à trier ce qui compte de ce qui ne compte pas, a su quasiment les oublier.

Je ne saurais, non plus, prendre au sérieux ce que l'on appelle le « point d'honneur », ni me quereller, cela va de soi, pour une valeur aussi illusoire, et, en ce sens, il est vrai que je n'ai pas d'« honneur ». Non, certes, que je refuse le courage, ou veuille me dérober aux tâches et aux épreuves qui exigent cette vertu éthique, au contraire, mais j'ai peu de goût pour un test de courage purement artificiel. En cela, je suis bien différent de celui que j'étais. Car j'étais, dans mon adolescence, prompt à la réplique, à la querelle, prêt volontiers à relever un défi ou à tenir jusqu'au bout des paris stupides pour paraître brave (si stupides que, vous le voyez, je m'abstiens d'en donner des exemples). Heureusement, ma raison veillait, et cette impatience du caractère fut bientôt jugulée. Que m'en reste-t-il aujourd'hui ? Je lis, dans les Mémoires du général baron de Marbot, la scène suivante. Augereau, le futur maréchal de Napoléon, alors simple carabinier, se rend au café (au saloon !), s'assied à une table. Un gendarme, qui veut en découdre avec le carabinier, survient et, retroussant les basques de son habit, s'assoit insolemment sur la table, « le derrière à un pied de la figure d'Augereau ». Celui-ci, qui prenait à ce moment une tasse de café bien chaud, « entr'ouvre doucement l'échancrure appelée ventouse, qui existait alors derrière les culottes de peau des cavaliers, et verse le liquide brûlant sur les fesses de l'impertinent gendarme... Celui-ci se retourne en fureur !... » Voilà la querelle engagée, le duel inévitable. Au reste, le gendarme fut tué. Les scènes de duel, que ce soit dans la littérature romanesque ou les récits historiques, m'intéressent toujours. Je les comprends avec ma sensibilité ancienne — puisqu'il fut

un temps où j'aimais, moi aussi, être brave « pour la galerie ». Aujourd'hui, il m'importe peu de paraître lâche. C'est un progrès, je crois.

J'ai surtout à me reprocher d'avoir été, bien des fois, étant jeune (et je ne préciserai pas, ici, jusqu'où j'étends la « jeunesse »), le jouet de l'illusion amoureuse. Car, même si la raison et la réflexion eurent toujours le dernier mot, ce ne fut pas sans une lutte sévère avec moi-même. Il conviendrait de trouver, pour désigner la passion amoureuse, un autre mot que le mot « amour », tant cette passion, qui se nourrit des promesses et des prestiges de la sensibilité, a peu de chose à voir avec le véritable amour, d'essence spirituelle et active, d'où la passion est absente. Lorsque l'orage passionnel était passé, et que l'objet prétendument « aimé » retrouvait, pour un regard dessillé, son visage commun, la vexation était vive d'avoir été le jouet d'une illusion et comme une marionnette entre les mains d'un petit dieu tyrannique, folâtre et malin — sorte d'avatar d'Éros. Car, si j'entends distinguer la passion et l'amour spirituel, ce n'est pas pour la confondre avec Éros, le grand principe de la perpétuité de la vie qui domine toute la nature animée. Si, en effet, Éros est un principe de fécondité, ce n'est aucunement le cas de la passion amoureuse, laquelle est plutôt génératrice d'une grande pauvreté et platitude de propos et de comportements (et si elle rendait poète, comme on le dit, les poètes seraient fort nombreux, alors qu'ils sont si rares). Bref, le petit dieu absurde ne doit être confondu ni avec Éros, ni avec l'Amour.

Les soldats de Napoléon, par milliers, dit Marbot, « couraient à une mort presque certaine dans le seul espoir d'obtenir la croix de la Légion ». Illusion ? Mais toutes les autres valeurs de la vie leur paraissaient encore beaucoup plus illusoire. Une vie en pantoufles ne les intéressait pas. La gloire ou rien. La gloire, même partagée avec d'autres héros (« j'étais à Austerlitz »...), sauvait leur vie. Vivre pour vivre, pour « s'amuser » — ce qu'ils se permettaient largement entre deux batailles — ne leur suffisait pas. L'amusement du jour se justifiait par la bataille du

lendemain. Hugo, notre Homère, a chanté ces héros, leur assurant la gloire ; Marbot a écrit. Le soldat a besoin du mémorialiste, du poète. La vie se sauve en s'écrivant. Quant à l'amour, absurde ou non, il a aussi la haine du temps. On ne veut pas croire, si l'on aime, que cela ne doive pas durer. Pourtant, tout n'a-t-il pas une fin ? Archiloque se moque d'Homère : les héros sont vite oubliés. Je parle du général Marbot. Connaissez-vous ce nom ? Je l'eusse, moi-même, sans doute ignoré, et, du général baron, n'eusse pas lu les Mémoires, s'il n'avait été du même pays que moi, étant né au château de La Rivière, à trois kilomètres de ma maison natale. Reste, il est vrai, que les grands poèmes franchissent les siècles. Mais, observe Montaigne, que m'importe que, plus tard, l'on dise encore mon nom ? Me voici réduit à trois syllabes. J'en reviens à l'amour : « Je vous aime pour toujours — Oui, vous l'avez déjà dit... à d'autres. » Illusion donc, et pourtant condition de la vie, puisqu'on en meurt.

Mais venons-en à l'essentiel : à l'idée que l'homme a de lui-même, et donc à l'illusion originaire, fondatrice de l'homme comme tel. Car l'homme est un animal religieux. C'est aussi, a-t-on dit, un animal « qui délire ». Serait-ce la même chose ? Montaigne se moque de cet animal prétentieux, qui se figure être le « mignon de nature » et faire exception dans l'univers. Car les autres êtres meurent ; il est, lui, l'être qui ne meurt pas. Son corps n'est pas la condition de son être, car il a une « âme » immortelle. Les soldats, les écrivains, qui visent à la gloire ou à la renommée, ont une certaine modestie d'ambition. Celle-ci est terrestre, à hauteur d'homme. Mais que penser de ces hommes quelconques, hommes de profits, de calculs, aux intérêts constamment médiocres, mesquins, dérisoires (à la lumière de la mort), qu'aucun élan, aucun acte gratuit de générosité ne sublime jamais, qui se figurent avoir accès, de droit, à l'immortalité ? Quelle inflation du moi ! Je ne puis prendre au sérieux ce délire. Et ceci pas davantage : que les Nabuchodonosor, les Attila de tous les siècles jouissent actuellement, leur « âme » n'ayant pu mourir, d'une vie infernale

ou paradisiaque, mais éternelle. Et pourquoi pas l'homme de Cro-Magnon ? ou celui de Néanderthal ? Car, quand commence l'« homme » ? Je ne puis croire, quant à moi, que mes aïeux aient eu je ne sais quelle « âme immortelle » qui en ferait d'éternels vivants ; à peine pourrais-je le croire de mon père. Il me semble plutôt clair comme le jour, en dépit de l'illusion contraire, que nous mourons vraiment, et que la nature a le bon goût de nous effacer. Mais, parce que je ne me considère pas, homme, comme une exception parmi les êtres, je suis, il est vrai, de ceux qui font exception parmi les hommes.

L'homme est un animal religieux : entendons l'homme moyen. Le philosophe que la religion n'a pas marqué, dont elle n'a pas faussé le jugement, refuse que la loi universelle de la nature, qui lie, comme indissociables, ces deux contraires que sont la vie et la mort, admette, dans le cas de l'homme, une exception. De ce fait, il est lui-même non un homme « moyen » mais une exception.

Est-ce à dire que l'illusion cesse d'être, dans le cas du philosophe, une condition de la vie ? Elle ne saurait être une condition de la vie philosophique, puisque le sens même de la philosophie est la recherche de la vérité « à tout prix », c'est-à-dire au prix du rejet de toutes les illusions, si réconfortantes ou aimables soient-elles. Mais le philosophe, généralement et même quasi universellement, n'est pas seulement philosophe : il est homme aussi. Dès lors, il peut fort bien être la proie des illusions ordinaires. Newton et Leibniz se sont disputé la priorité d'une invention « avec becs et ongles » — priorité qui, « pourtant, n'est qu'une chimère », note Wittgenstein (Remarques mêlées, TER, 1990, p. 75), pour qui une telle querelle traduit une « faiblesse coupable ». Le philosophe voudra que son livre suscite l'estime, au moins des bons esprits ; il souffrira du silence de la critique — faiblesse que même de grands philosophes ont eue. Savoir le vrai devrait suffire ; cela ne suffit pas toujours. On veut un témoin. Et Socrate lui-même, l'exception entre les exceptions, eut des témoins : il fut Socrate devant témoins...



## Quand et sur quoi faut-il faire silence ?

Faut-il se taire ou non ? Cela est, en général, affaire de sagesse (d'éthique) plutôt que de morale. Je choisis de ne pas répondre à une provocation vile, à un propos déprédateur, à une attaque verbale ou écrite : je n'entends pas, par là même, décider de ce qu'un autre, dans une circonstance analogue, doit faire ou ne pas faire. La morale de droit, universelle, fixe des bornes, des limites, entre lesquelles chacun agit comme il lui plaît.

« Quand et sur quoi faut-il faire silence ? » : je ne puis répondre que par un constat (« je fais silence sur... ») et par un ou des conseils. Avez-vous, en politique, des opinions bien définies ? J'en ai, de mon côté. Volontiers je les fais connaître, si le risque que je cours est seulement moral ; je les tais, au contraire, si j'encours une sanction physique. Et je vous conseille de faire de même. Je hais, en effet, cette pusillanimité de n'oser dire, dans un pays de liberté, ce que l'on pense, fût-on d'accord, sur tel ou tel point, avec M. Le Pen, alors que le risque encouru n'est, tout au plus, qu'une hostilité ou une réprobation seulement morales. Car il faut, pour que la liberté existe, que chacun la fasse exister, et cela en osant parler et être sincère. J'ai dit mon désaveu et ma détestation de la guerre du Golfe, au risque de perdre certains amis (que, finalement, je n'ai pas perdus, au contraire, puisqu'ils reviennent, aujourd'hui, de leur aveuglement). Mais, d'un autre côté, je comprends que l'on dissimule sa pensée lorsqu'il y a risque, à la dévoiler, de prison ou de mort. C'est ce que j'ai fait en 1940-1944, et que j'aurais fait, ou ferais, sous tout régime

totalitaire. La vie est chose trop précieuse pour être mise en balance avec le vain courage d'une manifestation symbolique ou d'un vivat intempestif. Car il faut voir les choses dans la durée, et ne pas céder à l'évidence d'un moment. Les signes et les symboles ne sauraient avoir plus d'importance que les choses mêmes. Et les « beaux gestes » comptent moins que les victoires. Du reste, ici, c'est d'abord moi-même que je cherche à persuader, car je ne suis guère d'un naturel prudent. Sous l'Occupation, il a tout de même fallu qu'à diverses reprises la déesse « Chance » soit de mon côté. Vivant en URSS, au temps de Staline (dont je ne nie pas, pour autant, les mérites... de jeunesse), il est probable que j'aurais eu droit à un séjour en camp de travail, non que j'eusse hésité à adhérer au Parti, si je l'eusse jugé nécessaire, mais mon adhésion même eût paru suspecte. Dans les temps sombres, ou même moins sombres, il est très difficile, si l'on a un « dossier » (c'est le cas de tout fonctionnaire, les enseignants étant particulièrement « tenus à l'œil »), que n'y figure pas quelque « note » délétère. Or, comment garder constamment le sérieux et la rigidité que l'on attend de vous ? La mémorable parole de Staline : « L'homme est le capital le plus précieux », j'eusse pu la commenter sans rire... mais non sans faire rire.

Dans les périodes sombres sévit l'espèce des dénonciateurs. « Il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste », dit Montaigne (I, XLII, p. 258, Villey). Voilà qui me semble encore fort injuste pour les bêtes. Car un dénonciateur peut être bien au-dessous de n'importe laquelle. Encore faut-il distinguer. Laissons de côté la dénonciation calomnieuse. La dénonciation injuste, même non calomnieuse (celle visant un résistant, un juif), n'est justifiable en aucun cas<sup>1</sup> ; obtenue sous la torture, elle est sans doute excusable. Mais qu'en est-il de la dénonciation civique ? Les Pythagoriciens, qui y voyaient un moyen de « se porter au secours de la loi », en faisaient un devoir. Le dénonciateur, disaient-ils, est un « homme pieux », qui dénonce même ses plus proches parents, car « rien n'est plus proche que la

patrie ». Platon, de même, fait un devoir au citoyen de « dénoncer aux magistrats l'injustice d'autrui » (Lois, V, 730 d) : celui, par exemple, qui, ayant connaissance d'une fausse déclaration sur les devises étrangères, ne la signale pas aux magistrats, sera puni (ibid., V, 742 b). Mais nous sommes en 1991. Comme je participe de l'esprit de cette fin de siècle (et de millénaire), j'avoue ne pas faire grand cas de la dénonciation civique et des éventuels dénonciateurs. Fussent-ils des dénonciateurs par devoir et non des délateurs par vengeance ou par intérêt, ils m'inspireraient un certain dégoût. Mon père vendait un peu de vin. C'était sa ressource principale. Il lui arrivait de livrer, sur sa charrette, une barrique de vin la nuit pour échapper à l'impôt. Le client ne pouvait ignorer la raison de cette livraison nocturne. Ce client, en général, n'était autre que l'instituteur. Mais « instituteur » et « dénonciateur » : ces mots n'ont en commun que la rime. À dire vrai, il arrivait que la délation se pratiquât dans les classes. Mais elle n'était goûtée ni des condisciples ni du maître : les « pythagoriciens » (comme on eût pu les appeler) ne formaient qu'une très petite et honteuse minorité. Mais la « loi du silence », me direz-vous — en Corse, dans le « milieu » —, l'approuvez-vous ? J'approuve, oui, que l'on fasse silence sur les fautes de ses compatriotes ou de ses amis lorsqu'il s'agit de fautes passées dont l'effet est épuisé ; mais je n'approuve pas que l'on fasse silence sur les crimes qu'ils préparent. Je veux bien que l'on me dise complice a posteriori ; mais je ne le serai jamais a priori. Je ne briserai pas la « loi du silence » s'il s'agit seulement de punir le coupable ; mais je la briserai s'il s'agit de protéger l'innocent.

Après les fautes, les défauts : convient-il de faire silence sur les « défauts » d'autrui ? Certes, il convient de ne pas dire, gratuitement, du « mal » d'autrui. Car où est le profit ? La « joie mauvaise » (Schadenfreude) que l'on ressent et que l'on provoque n'est pas un réel profit. Car il y a « réel profit » lorsqu'on devient meilleur, et ce n'est pas le cas. Cependant, analyser les défauts d'autrui peut participer d'une intention

différente. Lorsque autrui se présente comme un adversaire, il convient d'apprécier ses forces et ses faiblesses, donc ses qualités et ses défauts : et, en ce cas, l'analyse peut être publique — destinée à un public restreint. Mais l'intention agonistique n'est pas, par elle-même, une intention malicieuse : au contraire, elle doit ne pas l'être si l'analyse doit être objective. Les responsables et protagonistes de la guerre du Golfe eussent gagné, de part et d'autre, à disposer d'une analyse psychologiquement plus fiable de leurs états d'esprit respectifs.

Qu'en est-il maintenant de nos fautes et de nos défauts ? On doit les taire. Cela d'abord par charité : ne donnons pas au prochain une occasion de se réjouir, veillons à l'état de son âme... Ensuite, si faute il y a, pour ne pas compromettre notre repentir, car la honte et le châtement infligés nous seraient un motif et une excuse pour croire avoir « payé » et nous absoudre. Il faut rester avec notre repentir, le désaveu permanent par celui que nous sommes de celui que nous avons été, en sachant que le pardon ne signifie rien puisque ce qui a été a été, et qu'il faut seulement le courage de se dire que l'on est toujours capable du meilleur et de croire chaque jour en la lumière. Quant aux autres, à quoi bon qu'ils sachent ? Ils ne peuvent, par principe, nous apporter l'aide que nous ne pouvons recevoir que de nous-mêmes. Il est aisé de dissimuler nos fautes, car bien des événements ont lieu sans témoins. Il l'est moins de dissimuler nos défauts, puisque notre corps, notre visage, qui en sont, jusqu'à un certain point, les révélateurs (comme aussi de nos qualités), ne sont pas invisibles. « Jusqu'à un certain point », dis-je : la lecture que l'on fait du visage et du corps d'autrui peut donner lieu à autant de mésinterprétations que celle d'un texte. Celui qui grossit n'avoue pas nécessairement sa gourmandise, etc. En règle générale, je conseillerais de reconnaître franchement et gaillardement les défauts qu'il est difficile de nier (par exemple, si l'on est surpris en flagrant délit de pertes de mémoire, on reconnaîtra que l'on « perd la mémoire »), et de passer sous

silence les autres si de leur aveu ne peut sortir aucun bien.

J'en viens à ces autres révélateurs de nous-mêmes que sont les rêves et les rêveries. Il convient de n'en dire mot, non parce qu'ils découvriraient aux autres notre personnalité « profonde », mais parce qu'au contraire ce qu'ils révèlent n'est pas notre essentiel, n'étant ni ce que nous sommes ni ce que nous voudrions être. Mais un rêve n'est-il pas la « réalisation déguisée d'un désir refoulé » ? Cette formule reflète le puritanisme d'une certaine époque où la censure morale, intériorisée ou non, n'était pas aussi bon enfant qu'elle l'est aujourd'hui. À notre époque, les interdits de jadis ne viennent guère borner, refouler ou réfrigérer les ébats de la fantaisie du rêveur. « En ce cas, me direz-vous, vous reconnaissez au moins que nos désirs se réalisent en rêve ; or, ne sont-ils pas ce que nous avons de plus nôtre ? et donc les signes de notre personnalité vraie ? » Le rêve — dont Dalbiez disait, il y a longtemps, qu'il est un « langage naturel et individuel » — exprime quelque chose de nous-mêmes, soit ! mais quoi ? notre petit côté, chaotique et trouble. Car les désirs nocturnes, nous ne les avons généralement plus à la lumière du jour ; nous ne les reconnaissons plus. Sont-ce d'ailleurs des désirs ou de simples velléités de désirs ? Une sorte d'affectivité ludique profite de la récréation du sommeil pour battre la campagne. Mais les pseudo-désirs du rêve et de la rêverie ne sont pas nos vrais désirs, ceux qui, dans la réalité de la vie, se traduisent en projets et en volontés. Il faut passer sous silence nos rêves, comme ne pouvant donner qu'une image trompeuse de nous-mêmes. Je me définis non par ce qu'il y a en moi d'indiscipliné et d'incontrôlé, mais par ce que je veux et ce que je fais. Qui fut Descartes ? Les vagues rêveries qu'il pouvait avoir sont nécessairement quelque chose d'insignifiant à côté du Discours de la méthode.

Il faut, dans les rapports avec autrui, passer bien des choses sous silence. Nul ne parle en l'absence d'un supérieur comme en sa présence — « d'un supérieur » ? que dis-je ! d'un autrui quelconque, à l'exception sans doute d'un ami. Un véritable

ami, selon Épicure, parle de vous comme si vous pouviez toujours entendre ce qu'il dit. Cela n'implique pas qu'il ait à vous dire tout ce qu'il pense. Montaigne même devait parfois ménager La Boétie. Les amis sont loin de pouvoir et de devoir toujours tout se dire. Mais leur amitié n'en est pas fausse pour autant. C'est, au contraire, s'ils se disaient « tout », y compris leurs plus fugitives et insignifiantes pensées, qu'elle se trouverait altérée par le mélange et la confusion de l'essentiel avec l'inessentiel. À un ami, je ne demande pas compte de ses pensées « les plus secrètes » : il me suffit qu'il se comporte en ami. Et, s'il a quelque mauvaise pensée à mon égard (comme qu'en telle circonstance, j'ai été lâche, etc.), je lui fais confiance pour être le premier à l'écartier. Car nous ne sommes pas responsables de toutes nos pensées. L'esprit est un champ où poussent bien des mauvaises herbes ; mais nous sommes le jardinier.

En résumé, se taire ou non, sur quoi et quand, c'est tout l'art de bien user du langage. Celui-ci a vocation d'exprimer seulement les choses essentielles. Ce qui est essentiel et qui importe doit être dit — à qui il appartient de l'entendre ; ce qui est inessentiel doit être tu (et ce qui peut nous nuire, ou, gratuitement, nuire à d'autres, est toujours inessentiel, car l'essentiel est ce qui est bon). Mais à quoi reconnaître l'inessentiel, ce qu'il vaudrait mieux ne pas dire ? Le philosophe le reconnaît à ceci qu'à l'entendre, il éprouve de l'ennui.

---

<sup>1</sup> En mars et avril 1943, des résistants sont jugés par un tribunal militaire allemand et condamnés à mort pour « espionnage ». Cependant, Mars (pseudonyme d'A. C., opérateur radio) est condamné seulement à un an de prison, en vertu du jugement suivant : « A connu les membres du réseau, leurs fonctions, l'organisation dans les détails ; de ce chef, tombe sous le coup de la loi qui prescrit à tout sujet d'un territoire occupé de dénoncer toute activité anti-allemande dont il aurait connaissance, et doit donc être puni. Toutefois, nous estimons qu'il est honorable pour un Français de désobéir à cette loi, et que, par conséquent, la peine d'un an d'emprisonnement sera suffisante » (cité par Rémy, *Le Livre du courage et de la peur*, Paris, Aux Trois Couleurs, 1946, t. II, p. 70).

## Lequel de vos livres préférez-vous ?

Celui de mes livres que je préfère est, naturellement, le dernier, mon Anaximandre, qui, d'ailleurs, n'est pas encore paru, mais que j'ai vu en épreuves. Pourquoi « naturellement » ? Il semblerait que ma préférence dût aller à un livre qui reflète ma personnalité philosophique, tel que l'Orientalisme, alors que, dans celui-ci, c'est d'Anaximandre qu'en principe il s'agit. Mais l'on a une prédilection pour ce qui vous a le plus coûté. Or, ce que mes autres livres m'ont coûté, je commence à l'oublier, ou, du moins, je n'en ai plus qu'une mémoire intellectuelle, alors que ce que celui-ci a exigé de moi est encore vif dans ma sensibilité. Il y a autre chose : j'ai un faible pour ce livre qui, plus qu'aucun autre, me semble-t-il, rend justice aux Grecs comme non seulement nos maîtres en philosophie mais nos seuls maîtres. Et, en même temps, mon rationalisme y a quelque chose de lumineux.

Vous allez me dire que votre question vise les livres que vous connaissez, non celui que vous ne connaissez pas encore. De mon côté, cependant, je ne puis pas ne pas songer aussi à ce dernier, et, puisque c'est lui que je préfère, ce n'est aucun des autres. Mais je veux bien distinguer tel ou tel par la méthode des suppositions.

Supposons qu'un ministre de la Culture s'avise enfin qu'il y a trop de livres, et qu'à son instigation le Parlement décide que tous les livres d'un même auteur seront brûlés, sauf un, choisi par l'auteur lui-même, qui échappera à l'autodafé. De mes livres, lequel choisirais-je de sauver ? Celui, je crois, qu'il me serait le plus difficile de reconstituer lorsque, à la suite d'un

changement de majorité, un nouveau ministre de la Culture, soucieux de faire le contraire de ce qu'avait fait son prédécesseur, déciderait une reconstitution générale. Et ce serait mon Héraclite. J'ai une bonne souvenance de mes autres livres et pourrais les réécrire, quoique autrement ; mais je ne pourrais réécrire mon Héraclite sans le faire autre, car il fallait qu'il fût écrit précisément de la manière dont il l'a été, laquelle, dans le détail — et aucun ensemble n'est, autant que celui-ci, fait de détails —, échappe maintenant à ma mémoire.

Supposons maintenant non un simple changement de majorité mais un changement de régime. L'autocratie succède à la démocratie. Le ministre de la Culture est un nouveau Jdanov. Pour me séduire, il me fait chevalier des Arts et des Lettres. Mais je décline cette nomination. Je suis, dès lors, condamné, pour insolence et rébellion mentale, à aller vivre dans une île déserte où j'ai le droit d'emporter un seul de mes livres. Lequel vais-je choisir ? C'est encore Héraclite que j'emporterais, car mon édition me rend proche, me fait entendre la Parole même d'Héraclite, avec le texte grec des fragments. Ceux-ci sont au nombre de plus de cent trente, et chacun d'eux est, pour la méditation, d'une richesse et d'une profondeur inépuisables. Ainsi j'aurais vraiment de quoi être heureux.

Au bout d'un certain temps, sachant que mon pays est peuplé de cinquante millions de gens sans beaucoup de mémoire, isolé sur mon île, il me viendrait à l'esprit que l'on m'a oublié. En guise de consolation, je me dirais alors que peut-être quelque livre de moi sur un rayon de bibliothèque assure néanmoins mon passage à la postérité — au moins immédiate. Quel livre ? Les bibliothèques, me dis-je, ont sûrement été expurgées. Soit ! mais, en ce cas, l'Héraclite est toujours à sa place, que le pouvoir autocrate soit de gauche ou de droite, puisque Héraclite est l'ancêtre à la fois de Marx et de sa dialectique, d'une part, de Nietzsche et de sa vision tragique, d'autre part. Je n'ai donc pas de souci à me faire pour mon Héraclite. Peut-être même a-t-il été rangé parmi les usuels. La question est donc : pour quel autre de mes livres avoir une espérance de

salut ? Ici, je n'hésite pas. C'est sur l'Orientation que se porte mon souhait, car j'y ai placé beaucoup de dynamite intellectuelle, en dépit de ses airs prudents ; et c'est un livre qui, plus que d'autres, a besoin de la durée pour faire son effet.

Mais, tandis que je rêve ainsi, un nouveau changement de régime a lieu. La « Nouvelle Démocratie » de Mao Tsé-toung et de Michel Noir prend le pouvoir. Comme je reviens d'exil et que Treffort est proche de Lyon, je suis nommé ministre de la Culture. Le nouveau chef de l'État, qui a lu Platon, souhaite donner à tous les enseignements une orientation morale. Il suggère donc que mon Fondement de la morale soit mis au programme de la classe de philosophie. Je trouve cette idée excellente. Lui chrétien, moi athée, nous apercevons que nous nous rejoignons dans le respect des valeurs essentielles. Nous croyons en une morale une et universelle, distincte des morales collectives, qui reconnaît l'égalité de droit des personnes, condamne l'avortement, etc. Il est vrai que, sur certains points — l'euthanasie, le suicide —, nous divergeons, car ma position est purement morale, alors que la morale dite « chrétienne » n'est pas, en tant qu'elle est chrétienne, purement morale, puisque les préoccupations et les croyances d'ordre religieux n'en sont pas absentes. La dilection que j'ai pour le Fondement de la morale, en dépit du peu d'effort que ce livre m'a coûté, ne tient pas à un charme particulier que je pourrais lui trouver, comme celui que l'on a trouvé, par exemple, à L'Aléatoire, mais à la conscience que j'ai d'avoir touché juste. On a jugé que ma position « suspensionniste » sur la peine de mort n'était pas nette. Serait-ce le cas — ce que je ne crois pas —, je dirais qu'il n'est pas nécessaire de trancher abruptement sur les questions secondaires. Et la question de la peine de mort en est une. Car il est secondaire de châtier, mais essentiel de préserver. Ce qui importe, avant tout, est que l'égalité de droit des personnes soit, en dépit des inégalités de fait (d'où peuvent résulter, du reste, des inégalités de droits), rigoureusement fondée, et que soit justifié, sans échappatoire possible, le primordial respect de la vie.

... Revenons à votre question. Ma préférence, ai-je dit, va à un livre non encore paru. Elle est donc indépendante du jugement des critiques. Ce n'est pas que je sois indifférent aux comptes rendus parus dans les journaux et les revues : au contraire, ils ont toute mon attention, qu'ils soient destinés à quelques centaines de milliers de lecteurs ou seulement quelques centaines. Mais, d'abord, j'avoue ne pas aller à la quête de ces comptes rendus : il faut qu'ils viennent à moi (de ceux suscités par mon Héraclite, il en est plus d'une dizaine que j'ai vus répertoriés par l'Année philologique, et dont je n'ai pas cherché, ni ne cherche, à prendre connaissance). Ensuite, si, lorsqu'ils ont un tour laudatif, ils m'apportent la satisfaction du bon artisan que l'on félicite, lorsqu'ils ont un tour critique, ils ont peu d'influence sur mon jugement, car j'avais, très généralement, envisagé les solutions qu'ils regrettent de voir repoussées, et je les avais écartées en connaissance de cause : de sorte qu'ils me laissent le sentiment que je suis plus avancé que leurs auteurs. Au reste, je me garde de répliquer à ceux-ci, car autant il m'agrée de donner des leçons en professeur ou en pédagogue, autant il me déplairait de jouer les Père Fouettard, ce qui d'ailleurs impliquerait un sentiment d'infailibilité, une assurance dogmatique, que je n'ai pas et que je m'étonne toujours (et m'amuse) de trouver chez d'autres.

Il faut distinguer les critiques universels (dans le domaine de la philosophie) et les critiques spécialisés. Certains, parmi les premiers, ont lu tous mes livres. Divers amis ont fait de même, et un nombre non négligeable de lecteurs inconnus. Lequel de mes livres préfèrent-ils ? Il serait intéressant de le savoir et de comparer les réponses, qui seraient, sans nul doute, différentes. Influeraient-elles sur la mienne ? Probablement non. Le temps seul apporte des variations dans mes jugements et mes préférences. À votre question, je n'ai fait que donner ma réponse du moment.

Qu'entendez-vous par « Je contemple les choses » (L'Aléatoire, Préface de la seconde édition) ? Le philosophe que vous êtes contemple-t-il les choses différemment du poète ?

Lorsqu'on est à la veille (à l'avant-veille, j'espère...) de quitter ce monde, il nous semble qu'il est temps, enfin, de le regarder, ce que l'on n'a pas fait jusqu'à présent, ou si peu. Le mouvement précipité de la vie empêchait toute évocation de l'esprit hors de la prison des projets à court terme : une chose à faire, encore une autre chose à faire, une chose à dire, encore une autre chose à dire, et ainsi s'écoulait la journée. Pour voir sans subjuguement, arraisonner, réduire, mais en laissant libre et laissant être, il eût fallu une autre liberté que celle qui s'emprisonne elle-même dans l'attente toujours de ce qui sera : une liberté à l'égard de soi-même, de ses motivations, de ses espoirs, la liberté du détachement et de l'accueil.

Le corrélat d'une telle liberté n'est plus l'objet-ustensile qui vaut par son sens et sa fonction dans un système de moyens et de fins, ni l'objet-phénomène de la perception savante, analysé et recomposé, vidé de toute opacité, et expliqué, rendu intelligible comme élément d'un ensemble où les relations s'enchaînent à la satisfaction de l'intelligence. Non, le corrélat de la liberté sans sujet, de la liberté-accueil et ouverture, n'est autre que la chose en soi.

La chose en soi est inconnaissable, car la connaître, c'est,

d'abord, la supprimer. « Qu'est cet arbre ? — Un néflier » — oui, un néflier ! ce n'est plus ce néflier. « Qu'est cette rondeur rougeoyante et énorme qui surgit entre les sapins ? — Le soleil » — oui, le soleil ! non ce soleil-ci, celui de ce matin. La science complique la perception commune : la chute du fruit mûr, le vol de l'oiseau deviennent des « trajectoires », et les lois, les principes, les schèmes, les catégories font de la chose un simple phénomène pour l'esprit. Elle est là pourtant, dans son absoluité, s'offrant à la naïveté du regard de celui qui ne suppose pas, ne banalise pas, ne connaît pas, mais contemple.

Je puis contempler le soleil lorsqu'il n'est encore qu'une tache ronde entre les arbres. Le paysan ne contemple pas : il se demande ce que ce soleil signifie pour le travail du jour. L'astronome ne contemple pas : il observe, c'est-à-dire qu'il analyse ce qu'il voit. Percevoir le soleil comme la cause de la génération, qu'on l'entende à la manière des Platoniciens ou des astrologues, n'est pas non plus le contempler. Qu'est-ce, alors, que contempler ? C'est ne pas aller au-delà de la chose même pour la réduire à ce qu'elle signifie, dans le cadre d'une interprétation, d'un projet ou d'une connaissance.

Le soleil n'a pas de profondeur : il s'épuise dans son paraître. Il en va autrement de l'animal. La tourterelle, la pie, qui viennent picorer dans la cour des brisures de riz, le minet qui réclame son « sheba », le faisan peureux, la grenouille, la guêpe vivent dans des mondes différents. Il n'y a pas de « monde » du soleil, du flocon de neige ou du rocher. Il y a un « monde » de la mouche ou de l'oiseau. Contempler la tourterelle, la pie, la grenouille, la mouche, c'est se placer, en mystique, devant le mystère de la vie, c'est éprouver, devant la tourterelle que l'on voit — et qui vit le monde en tourterelle d'une manière pour nous totalement inconnaissable, inintelligible, irreprésentable —, le sentiment du sacré, c'est-à-dire de se trouver devant ce qui est entièrement en dehors de nos catégories, et que l'on n'a le droit en aucune façon de réduire à nos manières de voir humaines. La contemplation ne va pas sans respect et conscience de nos limites. La conduite qui en

découle est alors celle-ci : laisser la tourterelle libre d'être tourterelle à sa façon de tourterelle, la grenouille à sa façon de grenouille, etc. (je condamne ici la dégustation de pattes de grenouilles). Contempler, c'est refuser d'intervenir dans la vie du monde ; c'est laisser libre ce qui est au monde ; c'est se perdre dans l'admiration de ce monde, riche, au-delà du monde humain, de mondes innombrables.

Mais vous me demandez : qu'est-ce que contempler les choses en philosophe ? Pour moi, voici ce que cela signifie. Je vois ce qui m'entoure — ces arbres feuillus, ces prés en fleurs, ces vertes collines, avec toutes sortes d'animaux, domestiqués ou sauvages, d'ailleurs inoffensifs, bref ce qu'on appelle le « monde » — comme étant là pour rien, sans cause et sans but. « Sans cause » : j'entends sans cause explicative. Bien des conditions ont dû être remplies pour que le chèvrefeuille, le buisson-ardent, le lilas soient aussi fournis qu'ils le sont cette année, en feuilles et en fleurs. Appelons, si l'on veut, « cause » l'ensemble des conditions ou la dernière condition déclenchante. Je dirai que, si la cause produit l'effet, elle ne l'explique pas. L'odeur du chèvrefeuille n'est pas sans cause, soit ! elle n'en est pas moins un événement nouveau : dans la « cause », il n'y avait encore rien de tel que cette odeur lourde. Ce monde vient de naître, non pas sans cause conditionnante, mais pourtant né de rien. Et pour quelle fin, le monde ? Il existerait « en vain », dit Kant, serait « un désert inutile et sans but final », s'il n'y avait pas cet être merveilleusement raisonnable qu'est l'homme, lequel est donc, en tant qu'être moral (moral, ô combien !), la fin suprême de la nature. Si Kant avait eu un peu plus de bonne foi, il se fût borné à dire qu'il était chrétien, et qu'il voulait seulement, en tant que philosophe, faire en sorte de montrer que seul le christianisme avait réponse à tout. Mais je perçois, moi, le chèvrefeuille, le lilas, la rose, comme étant là pour rien — ni pour l'homme, ni pour les insectes, ni pour eux-mêmes, ni pour la beauté. Ce « pour » serait de trop. Ce serait une adjonction étrangère à la chose même. À ce qui est là et se montre, n'ajoutons rien :

contemplons.

Toutefois, la pensée contemplative, si elle n'est pas une connaissance, est une pensée. Je pense ce monde comme n'ayant ni cause (explicative), ni fin (télos), ni modèle, ni fond caché, et, à chaque instant, comme venant de naître. Il n'y a pas d'arrière-monde, et le monde ne recèle aucun mystère. Il est lui-même le mystère. Ce mystère est si voyant qu'il faut l'homme pour ne pas le voir. Car l'homme ne voit que l'homme. Ce dont on se sert, que l'on connaît, que l'on domine, se montre à nous par le biais par lequel il nous donne prise, non en lui-même. Tel qu'en lui-même, il reste en retrait. Ce qui ne se donne qu'à la dépréoccupation, la préoccupation ne peut le rencontrer. Mais, homme, faisons abstraction de l'homme, de l'être préoccupé. Ne soyons plus qu'une pure et non intentionnelle pensée (une pensée qui n'est plus traversée d'intentions). Alors ce qui nous est le plus proche cesse de nous être lointain. Il y a : n'avoir pas de pensée pour cet « il y a », telle est la condition ordinaire de l'homme — car on ajoute toujours quelque chose pour dire ce qu'il y a. Le circuit de la subjectivité, qui arraisonne les choses, l'entreprise de la vie font obstacle à l'ouverture accueillante au il y a. Mais, comme l'âme, dans l'état mystique, s'oublie elle-même, oublions l'homme en nous, et, dans l'extase mondaine, laissons le mystère se livrer à nous, ne révélant toutefois que lui-même.

Je ne puis, quant à moi, contempler ce monde et m'étonner de son être sans le voir aussi sur fond de néant, comme disparaissant toujours. Les fleurs de chèvrefeuille, de lilas, l'an dernier, étaient autres. Et ces guêpes, ces mouches ne sont sûrement pas les mêmes. « Mais les arbres, eux, sont les mêmes » — oui, depuis quand ? jusqu'à quand ? d'ailleurs, ils ont changé. Dans ce monde qui m'entoure, je vois bien ce qui est assuré de quelque durée : ces collines, les gros traits de ce visage de la Terre, et puis le ciel et les astres. Mais Aristote avait tort de croire en l'éternité du monde et en la révolution perpétuelle de sphères incorruptibles. C'est Démocrite, Épicure, Lucrèce qui ont touché juste. Et saint François a

raison de mettre « frère soleil », « sœur lune », ensemble avec « frère vent », « frère feu », et de leur donner à tous, et à nous, pour « sœur » la « mort corporelle ». Car la contemplation du monde, admirative de la vie universelle, doit être aussi contemplation de la mort. Tout ce qui est corporel, ou qui a une assise corporelle, est périssable, tout donc (puisque le « bon Seigneur » de saint François n'est pas l'objet de notre foi). Qu'est-ce qui reste d'une année de vie ? et d'une vie ? et de la vie d'un peuple ? qu'est-ce qui restera de la vie sur la Terre ? et de la Terre ? et du ciel étoilé ? Rien, à la longue, excepté qu'à longueur de temps il y aura toujours quelque chose ; rien, excepté le il y a.

Ainsi, disant il y a, je dis déjà l'éternité. Il y a, sous la fenêtre, ces fleurs de chèvrefeuille à l'odeur lourde. Et il sera toujours vrai que, durant quelques jours de ce mois de mai, il y a eu ces fleurs. Le il y a fait qu'éternellement il sera vrai qu'il y a eu. De Gaulle, âgé, parlait de l'« insignifiance des choses ». Oui, mais ce n'est pas l'insignifiance d'un moment. C'est l'insignifiance de toujours. Je vis : cela est vrai en ce moment-ci ; mais le reste du temps éternel, ce qui sera vrai est que j'aurai vécu. Belle consolation ! Seul le il y a est éternel. Pour tout ce qu'il y a, seul est éternel l'avoir été. Voilà pourquoi, disant : « Il y a des fleurs », en disant l'être, je dis aussi le néant : disant l'être éternel, je dis aussi le néant de tout. « Je dis... » : c'est ici le « je » du philosophe ; car le « il y a des fleurs » de la conversation ordinaire n'implique pas la conscience d'une telle différence ontologique : « il y a » et « des fleurs » sont au même niveau. « Il y a », par lui-même, signifie donc simplement que quelque chose se montre. L'éternité s'y ajoute par une réflexion. La constatation naïve s'en tient au « il y a » simple. La contemplation du philosophe a pour corrélat le il y a philosophique : le il y a qui est de toujours est dit à propos de ce qui n'est que pour un moment, mais, par là même, confère à ce qui n'est que pour un moment la vérité de toujours — puisqu'il sera toujours vrai que ce qui a été a été, ne fût-ce qu'un moment.

Vous me demandez aussi si contempler les choses en poète, c'est les contempler différemment du philosophe. Le poète n'a pas à être philosophe. Il n'a pas à s'abîmer dans la méditation de l'« insignifiance des choses », de la fugitivité universelle, de l'« être » qui est l'être de tout et de rien en particulier, de l'inévitable annihilation de tout ce qu'il y a, et, en même temps, de la dérisoire salvation de toutes choses sous la forme d'autant de propositions éternellement vraies que l'on voudra, mais, bientôt, éternellement vraies pour personne. Contemplant ces collines, cet arbre, cet animal, ces fleurs, le philosophe et le poète ont en commun d'avoir affaire à la chose en soi, c'est-à-dire abstraction faite de tout système relationnel qui situe la chose dans un ensemble où elle a un rôle à jouer. N'ayant pas de rôle à jouer, ne renvoyant à rien au-delà d'elle-même, elle se montre avec l'insistance de sa singularité. Singulière, elle déconcerte la parole. Les mots conceptuels ne peuvent la rejoindre. La contemplation est donc silencieuse ou, du moins, comporte nécessairement le moment du silence. Que se passe-t-il alors ? La pensée du philosophe et celle du poète s'orientent différemment. Le philosophe, qui ne peut résister à l'appel de l'universel, voit, représentée dans cette chose singulière, la condition de toutes les choses singulières. Sa précarité ontologique, sa périssabilité sont celles de toutes, et, comme ce qu'il y a ne consiste jamais qu'en choses singulières, cette précarité et cette périssabilité sont celles de tout. Bref, la contemplation se change bientôt en méditation sur le pouvoir universel du temps.

C'est un autre chemin que suit le poète. Il ne philosophe pas, mais il cède à un charme. Car toute chose singulière dégage une sorte de charme pour qui sait aimer. Non que le poète ait à être amoureux. Au contraire, il ne l'est de personne pour l'être de tout. Être poète suppose une capacité de sympathie, plus exactement d'empathie, grâce à laquelle il est sensible à ce qu'apporte chaque chose singulière et qu'elle est seule à apporter. L'empathie du poète s'enracine au même principe que la générosité humaine. Ce n'est pas un hasard si Hugo, le plus

grand de nos poètes, fut le chancre des humbles, des misérables, des vaincus, des faibles. Ses idées généreuses, son républicanisme ne sont pas étrangers à son don poétique : unique, au contraire, est la générosité de son génie. Les poètes incapables de s'enflammer pour des idées généreuses sont petits, sont moindres ; leurs œuvres sont minces. Bien sûr, la capacité de sympathie, si elle est nécessaire, ne suffit pas. Elle permet de saisir, par une intuition participative, le singulier en sa singularité. Mais il s'agit, ensuite, d'évoquer la réalité singulière, cela non pour la représenter « objectivement », mais pour transmettre l'émotion que cette réalité éveille, émotion destinée à n'être jamais, pour l'auditeur ou le lecteur, qu'une émotion littéraire. Comment évoquer le singulier ? Le langage conceptuel est comme un filet aux mailles trop larges pour retenir le poisson. Le poète défie le concept, le supplée par l'image. Le don de l'image n'appartient pas à tous. Je l'accorderais à mon épouse plutôt qu'à moi. Pour elle, le marronnier énorme du fond du jardin est « obèse » : il suffit de voir l'arbre en mai pour être frappé par la justesse de ce qualificatif ; les deux faisans, bien gavés, qui, il y a peu, venaient picorer dans la cour, sont les « Dodus » ; les chats ont leurs noms qui en dénotent le caractère : le « benêt », la « donzelle », l'« orphelin ». Mon épouse n'est pas poète pour autant. Le don ponctuel de l'image ne suffit pas. L'essentiel reste la combinatoire, l'art d'associer les mots de manière à évoquer une réalité, à transmettre une émotion, et à provoquer, en réponse à cette émotion, une émotion autre, proprement poétique.

Au reste, je ne crois pas qu'Ezra Pound, disant « je contemple les choses », ait parlé en tant que poète, mais plutôt en tant que vieil homme n'ayant plus de jugement sur rien et se bornant à contempler ce qui se passe, comme spectateur de la tragi-comédie humaine, le temps où il était acteur (et mauvais acteur) étant passé.

## Comment voyez-vous l'histoire de la philosophie ? Est-elle une suite de singularités ?

Je ne puis vous donner, en quelques pages, une philosophie de l'histoire de la philosophie. Je me bornerai à vous dire de quelle façon, à tort ou à raison, je ressens cette histoire — une véritable justification de ma façon de sentir exigerait tout un livre.

Vous savez que j'ai fait quelques travaux en histoire de la philosophie et qu'ils portent surtout sur la philosophie grecque. Pourquoi ce choix ? Parce que j'aime travailler sur de véritables philosophes, et que les Grecs, surtout, m'ont paru tels, beaucoup plus, par exemple, que les Cartésiens, les Kantiens ou les Hégéliens.

Il me semble qu'un vrai philosophe doit être libre à l'égard des croyances collectives, quelles qu'elles soient. Il doit ne présupposer aucune croyance, n'être le fidèle d'aucune foi. « Homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes » (Montaigne, II, <sup>xii</sup>, p. 449, Villey), tel est le philosophe. Comme tous les hommes, il a reçu une éducation religieuse et morale, mais il s'en est détaché. Comme tous les hommes, il est sollicité par des activités mondaines, et il semblerait naturel à son entourage qu'il se laissât absorber par sa vie de famille et son métier. Mais il a le courage de la solitude intellectuelle et morale. Son problème n'est pas celui de sa propre place dans la société — c'est là, au contraire, ce qui l'intéresse le moins —, mais le problème universel de l'homme,

du sens de l'homme.

Les mythologies, les religions disent ce qu'est l'homme, ce qu'il signifie. Mais dès lors que le philosophe s'interroge sur la vérité de leur enseignement, il tient, par le fait même, celui-ci pour douteux, et il se trouve engagé dans une recherche où il ne lui reste plus qu'à faire le meilleur usage possible de sa raison, en se présupposant seulement capable de discerner le vrai du faux, ou du moins de discerner lui-même sa propre ignorance. Il ne sera peut-être pas capable de dire, par exemple, s'il est vrai ou faux qu'il ait une âme immortelle, mais, en ce cas, il lui appartiendra de reconnaître lui-même son non-savoir.

Or les philosophes grecs sont, en gros, quasiment les seuls qui ne présupposent aucune croyance, de sorte qu'il n'y a pas le risque qu'ils ne fassent, dans une recherche apparemment libre de la vérité, que confirmer une foi prédonnée. Outre la libre pensée rationnelle qui ne reconnaît rien au-dessus d'elle, les anciens philosophes, dit Hegel, « n'ont aucune autre présupposition que le ciel là-haut, et la terre à l'entour, car les représentations mythologiques étaient mises de côté » (Encyclopédie des sciences philosophiques, 3<sup>e</sup> éd., 1830, Add. § 31). Ainsi « la philosophie grecque pensait librement ».

Hegel ajoute : « mais non la scolastique, puisque cette dernière recevait son contenu comme un contenu donné, et, à la vérité, donné par l'Église » (ibid.). Si pourtant cette juste remarque a la valeur d'une critique, cette critique porte à faux, car la théologie — et les Scolastiques sont des théologiens — n'a pas, à la différence de la philosophie, à « penser librement ». Saint Thomas, par exemple, ne se considère pas comme un philosophe. La philosophie se ramène, pour lui, à la philosophie grecque, et le Philosophe par excellence est Aristote. La croyance que Dieu est, sur la révélation qu'il en a faite, est présupposée ; ensuite la philosophie grecque — et surtout celle d'Aristote — est mobilisée au service de la théologie, ordonnée à une fin qui n'est pas philosophique.

Il n'y a rien à objecter à cela. Saint Thomas croit que Dieu est en vertu d'un acte de foi en la parole de Dieu. Dieu a dit à Moïse : Ego sum qui sum — « Je suis et mon nom est Qui Est ». À partir de là, il est possible à l'Aquinat de critiquer les anciennes philosophies afin de discerner, parmi elles, celle qui, par sa méthode et son contenu, fournira l'aide conceptuelle nécessaire à la constitution d'une science théologique. Pourquoi pas ? Apprécier le sens de cette tentative n'est pas du ressort du philosophe.

Je me suis convaincu depuis longtemps que « Dieu » (j'entends ce « Dieu » dont nous serions les « créatures ») n'est pas une notion philosophique. Sinon les Grecs l'eussent rencontrée, alors qu'elle fut ignorée des philosophes avant qu'ils ne reçussent l'influence du judéo-christianisme. Que se passa-t-il alors ? La notion de Dieu fut présupposée, et la philosophie aliénée à la religion.

La proposition « Dieu est » est une proposition théologique, la proposition théologique par excellence. Elle appartient au domaine de la foi, et elle est indémontrable par la philosophie. Les prétendues « démonstrations » qu'on en a donné ne sont que des pétitions de principe. Descartes entend prouver l'existence de Dieu à partir de l'idée, qu'il trouve implantée en lui-même, d'un être « souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui » (Méditation troisième, p. 438, Alquié). Il veut ignorer que cette idée lui vient de son éducation chrétienne — alors même qu'il ne fait que réciter son catéchisme. Ce serait une idée innée à l'esprit de tout homme, de toujours implantée dans notre entendement, ce qui ne pourrait s'expliquer qu'en l'admettant produite en nous par Dieu même. Où Descartes oublie qu'il a conçu l'idée de Dieu en vertu de la Révélation et dans la foi. Sinon, comme les Grecs, il n'en aurait aucune idée. Et l'incroyant n'est nullement tenu de reconnaître que l'idée de Dieu a un sens. Car, effectivement — sauf la Révélation —, elle n'en a pas. Descartes se meut à l'intérieur de la foi chrétienne. Il la présuppose, fût-ce

seulement pour que les mots aient un sens. Mais, à la différence de saint Anselme, il veut tenir sa foi en dehors de la philosophie. Pas de théologie surtout ! Montaigne avait pourtant clairement reconnu que le « Dieu » des philosophes n'est qu'un « Dieu » humain, et que, à moins de croire en Dieu et en sa Parole, il n'y a pas d'idée de Dieu.

Du fait que la philosophie de Descartes était sous le contrôle d'une foi chrétienne prédonnée et impensée comme présupposition, elle n'était pas libre de se développer d'une manière qui eût conduit à nier les mystères de la foi et la réalité même de Dieu. Elle était initialement orientée de manière à se conformer à une foi reçue. Dans la mesure où elle tend à confirmer une telle foi et où elle a le caractère d'une apologétique, on peut même parler d'« idéologie » (j'entends par là un système d'idées construit de manière à justifier une croyance donnée à l'avance, même s'il n'a pas été construit en vue de la justifier).

Les philosophies du siècle de Descartes marquent, après les audaces des penseurs de la Renaissance, un retour au bercail du christianisme. On avait tant brûlé ou prohibé les livres, poursuivi, persécuté, voire assassiné (Ramus), torturé (Bruno, Vanini, Campanella), brûlé (Dolet, Servet, Bruno, Vanini) leurs auteurs, qu'une crainte salutaire modérait les intelligences et les courages. Et l'on savait qu'il n'y avait pas plus de tolérance à attendre des protestants que des catholiques. Après avoir revendiqué pour eux le droit au libre examen, ils le refusaient aux autres. Michel Servet, avec sa métaphysique panthéiste, avait été insupportable à Calvin.

La métaphysique chrétienne, étroitement liée au pouvoir d'Église et au pouvoir d'État, demeura dominante jusqu'au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Descartes, Pascal, Hobbes, Gassendi, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Bayle, Rousseau, Kant, Hegel eussent pu réciter ensemble le Pater. Certes, il n'est aucun de ces penseurs dont le christianisme ne soit différent, voire fort différent, de celui des autres. Il y a loin du

christianisme rationaliste de Hobbes à la religion sentimentale de Rousseau, de la religion de Descartes, respectueuse de la Tradition et de l'Église, au christianisme anticlérical et à l'individualisme religieux de Bayle. Et le christianisme de Hegel, justifié par la philosophie, qui trouve à la Révélation un contenu « spéculatif », est à l'opposé de celui de Pascal, lequel n'estime pas « que toute la philosophie vaille une heure de peine » (fr. 79, Br.). Tous ces penseurs s'accordent cependant dans la confession du Créateur (pour Hegel, au plan de la « représentation ») et de la Providence.

Pascal seul est pur. À quoi bon la théologie naturelle de Descartes (qu'il appelle « philosophie première » ou « métaphysique ») ? Ayant fait abstraction de ce que dit Dieu dans sa Parole, il ratiocine en vain sur Dieu, son existence, ses attributs. Car Dieu seul connaît Dieu, et en parle légitimement. Et la foi seule est source de certitude : il n'y a « point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure » (fr. 434, Br.). Descartes « aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu » (fr. 77, Br.). Il ne l'a pas pu tout à fait. Il se passe seulement du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

« Pascal seul est pur »... Mais Spinoza ? mais Hume ? me direz-vous. Je ne me sens pas à l'aise avec Spinoza, car, à la différence de Montaigne, il ne vient pas à moi comme un ami, mais en se cachant derrière un discours tout apprêté, inentamable, bardé de propositions structurées *more geometrico*. C'est le système de la prudence — *caute*. Or, s'agissant de philosophie, le *more geometrico* est forcément un habillage tout à fait inessentiel. Spinoza eût gagné à nous dire, comme Montaigne, tout simplement ce qu'il avait à dire, sans faire semblant de démontrer. L'Éthique est un livre « subversif », dit Robert Misrahi. Si tel est le cas, cela n'est pas pour me déplaire. Cependant, je ne me sens pas « subverti ». Pourquoi le serais-je ? La recherche spinozienne, dit Sylvain Zac, « n'est rien d'autre que la recherche d'un salut éternel, tel que l'entendent les religions révélées d'inspiration biblique »

(Histoire de la philosophie, Pléiade, II, p. 455). Où est la « subversion » ? Je me demande si Spinoza a mérité toute l'horreur qu'il a inspirée. Il parle de « Dieu », après tout, d'« amour de Dieu », de « béatitude ». Misrahi explique qu'« amour » ne veut pas dire amour, que « Dieu » ne veut pas dire Dieu. Peut-être, mais, dans la « bonne société », ce sont les mots qui importent. Spinoza rejette toute religion révélée. Oui : du point de vue de la philosophie. Car il admet la Révélation et la religion chrétienne ad usum populi, comme indispensable aux âmes simples. Tel commentateur le voit même comme s'élevant au-dessus du naturalisme « jusqu'à un idéalisme néoplatonicien, dans lequel sont restaurées les valeurs propres de la conscience religieuse » (J. Moreau, Spinoza et le spinozisme, PUF, 1971, p. 88). Interprétation fautive, dira Misrahi. Soit ! Mais des interprétations trop divergentes témoignent, en tout cas, d'un manque de netteté dans l'objet même. Même manque de netteté chez Hume. Ses admirables Dialogues sur la religion naturelle s'achèvent dans la non-clarté. Le scepticisme y est représenté comme le prélude de la foi : « Être un sceptique philosophique, dit Philon, c'est, chez un homme lettré, le premier pas, et le plus essentiel, menant à être un vrai chrétien, un croyant. » Qui est Philon ? Est-il David Hume ? Hume récitait-il aussi sa patenôte ?

En résumé, je vois trois grandes périodes dans l'histoire de la philosophie, et deux autres.

1. La philosophie grecque (les Romains n'étant que des épigones).
2. La « philosophie » du Moyen Âge : Théologie.
3. La philosophie de la Renaissance : période de crise et de ressourcement.
4. La « philosophie » moderne : Idéologie.

Il est entendu que je définis cette période par le caractère des philosophies dominantes — celles qui donnent le ton, et qui sont des philosophies christianisées. Certes, les grands systèmes sont riches de concepts et d'arguments proprement

philosophiques, mais leur signification générale est idéologique, car le christianisme, même s'il est mis en question sur tel ou tel point (notamment dans ses formes instituées), est régulièrement sauvé en ce qu'il a d'essentiel (la foi en un Dieu-Providence, garant de l'ordre universellement établi). Orthodoxe ou hétérodoxe, assumé dans toute sa catholicité ou réduit à sa plus simple expression, il est, pour tous les premiers rôles en philosophie, la conclusion obligée. Quant à la philosophie matérialiste, fort vivante, comme on sait, au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais essentiellement antireligieuse et antimétaphysique, elle a le caractère d'une contre-idéologie.

5. La philosophie précontemporaine et contemporaine : période de crise et de ressassement (les grands noms : Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Heidegger).

Dans les périodes 3 et 5, à la suite de la lassitude qu'engendrent les querelles et le ressassement, ce qui allait de soi (la théologie, le christianisme) est mis en question non plus seulement sur tel ou tel point, mais radicalement. Si la philosophie est, selon l'image cartésienne, comme un arbre, disons que l'on veut reprendre les choses à la racine. Cette racine est la métaphysique. On remet donc sur le chantier les notions premières de la métaphysique, et d'abord la notion d'« être ». Que veut dire « être » ? Montaigne, Nietzsche, Bergson se le demandent, et, bien sûr, Heidegger. On médite à nouveau les textes grecs. Engels conseillait aux philosophes de « revenir sans cesse » aux productions du peuple grec. Cela, c'est ce que l'on fait, en tout cas, dans les périodes de crise. Alors, comme Antée, on retrouve des forces au contact de la terre originelle de la philosophie. Certes, Schopenhauer donne l'exemple de trouver ailleurs, en Inde, une source d'inspiration, mais il ne fait pas école : comme l'a montré Roger-Pol Droit, l'Inde reste « oubliée ».

Voilà, en gros, de quelle façon je vois l'histoire de la philosophie (occidentale) : philosopher librement est d'autant

plus difficile que la religion, avec ses solutions toutes faites qui sont à prendre ou à laisser, domine davantage les esprits.

Vous me demandez aussi si l'histoire de la philosophie est une « suite de singularités ». L'ouvrier produit, l'inventeur invente, le savant découvre, l'artiste crée. Sans Edison, nous aurions eu le phonographe ; et sans Lavoisier, la composition de l'eau eût été connue. Mais, sans Renoir, un Renoir eût été impossible : le créateur fait être ce qui n'est pas et qui sans lui n'aurait pu être. Observons encore ceci : le phonographe ne ressemble pas à Edison, ni la formule chimique de l'eau à Lavoisier ; mais l'œuvre d'un artiste lui ressemble : elle engage et exprime la personnalité totale. Qu'en est-il du philosophe ? Est-il comparable à un savant ou à un artiste ? Est-il un créateur ? Il semble que non, car il recherche la vérité — comme le savant —, et l'on ne crée pas la vérité.

Cependant, peut-on dire que, sans Descartes, on aurait eu les Méditations, sans Spinoza, l'Éthique ? — Non, certes, mais qu'est-ce que cela prouve ? Car, sans Galilée, on n'aurait pas eu non plus le Sidereus Nuntius ou le Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, et, sans Newton, les Principia mathematica. — Oui, mais on aurait eu, un jour ou l'autre, les vérités contenues dans les ouvrages de ces deux savants, quoi qu'il en soit de la forme d'exposition, de la langue, du style, etc. — Et pourquoi ne pas dire de même que, sans les Méditations et l'Éthique, on eût songé un jour au Cogito ergo sum (qui, d'ailleurs, se trouve déjà dans saint Augustin), à la preuve ontologique (connue déjà de saint Anselme), à la causalité divine immanente de Spinoza (que Giordano Bruno ne se faisait pas faute d'accorder à son Être universel). — Mais la loi de la chute des corps de Galilée, la loi newtonienne de l'attraction trouvent place dans les traités de physique sans même que l'on mentionne les ouvrages d'où elles sont tirées, alors qu'une histoire de la philosophie ne peut pas ne pas mentionner les Méditations et l'Éthique. — Rapprochement fautif : ce qu'il faut comparer à une histoire de la philosophie, ce n'est pas un traité de physique, mais une histoire des sciences,

laquelle citera, évidemment, les œuvres de Galilée et de Newton, avec leurs titres latins, italiens, etc. Si, du reste, l'on considère un traité de philosophie, rien ne s'opposerait à ce que l'on y trouvât, anonymement, le « Je pense, donc je suis » ou la preuve ontologique — même si, en général, le nom de Descartes n'est pas oublié.

Le philosophe serait donc comparable au savant. Mais Descartes, dans le Discours de la méthode, compare la philosophie à ces édifices d'autant plus beaux et mieux ordonnés qu'ils sont l'œuvre d'un seul architecte. Il paraît donc la considérer plutôt comme une œuvre d'art et une construction du génie. Du reste, ne voit-on pas les plus grands philosophes parler comme si la philosophie, avant eux, était dans les limbes ? Descartes fait commencer la vraie philosophie à Descartes, Spinoza à Spinoza, Leibniz à Leibniz, Kant à Kant, etc. Les savants, au contraire, ont conscience de ne faire qu'apporter leur contribution à une entreprise qui les dépasse. Et si les philosophes avaient tort de parler de « science » ? Si la philosophie n'était pas une science ? Qu'est-ce, en effet, qu'une science incapable de se faire reconnaître comme telle, universellement ? Descartes parle de « science », et Kant, et Hegel, et Husserl (« La philosophie comme science rigoureuse » ! — que serait d'ailleurs une science non rigoureuse ?). Mais alors que Galilée, Newton ont imposé à tous leurs démonstrations, les « sciences » philosophiques sont restées l'affaire de quelques-uns, des membres, en nombre restreint, d'une école particulière. Pseudo-sciences, donc. La philosophie ne peut être une science, tout simplement parce qu'une telle science devrait faire connaître à l'homme la signification de la mort, ce qui est impossible.

Mais le philosophe recherche la vérité ? Oui, certes, mais, de cette vérité, il n'obtient jamais l'absolue garantie, car il ne peut aller au-delà de l'évidence, c'est-à-dire de ce qui lui semble. Que valent, en effet, ses évidences ? C'est à lui seul de répondre. Il répondra selon ce qui lui semblera évident, et ainsi présupposera toujours la valeur de l'évidence. La vérité

cartésienne est vraie pour Descartes. Elle est la vérité de Descartes. Descartes voulait la vérité, tout simplement. Il n'obtient jamais que la vérité de Descartes. Il ne peut en être autrement. Montaigne savait cela (il savait l'échec nécessaire de la philosophie à prétention de « science »). C'est pourquoi il ne visa jamais qu'à la vérité de Montaigne. Avec raison. Ainsi une œuvre philosophique, quoi qu'elle prétende, n'est jamais une œuvre de science. La vérité qu'elle recèle peut se dire scientifique et universelle. À quoi bon, puisqu'elle ne peut se faire reconnaître comme telle ? Dès lors, on doit dire — et c'est d'ailleurs ce que l'on dit : la philosophie de Descartes, comme on dit : la peinture de Renoir. Le système de Descartes est bien la construction de son génie. On y trouve le Cogito, comme chez saint Augustin ; mais ce n'est pas celui d'Augustin, c'est celui de Descartes (à qui Pascal, on le sait, a, sur ce point, superbement rendu justice). On y trouve la preuve ontologique, comme chez Anselme ; mais ce n'est pas celle d'Anselme, c'est celle de Descartes — et celle de Leibniz sera autre (Kant, qui critiquera cette preuve dans sa forme analytique chez Leibniz, croira, à tort, que sa critique porte aussi contre Anselme et contre Descartes).

Unique Renoir. Unique Balzac. Mais aussi : unique Descartes. Et, si Descartes était mort au berceau, nous aurions eu sans doute tel ou tel Cogito, telle ou telle preuve ontologique, mais non ceux de Descartes, lesquels participent de l'unicité de l'édifice cartésien. « Unique Descartes ». Je pourrais dire aussi : unique Lequier. Ainsi, à ne considérer que les philosophes originaux (pas nécessairement les maîtres du chœur), l'histoire de la philosophie est bien une suite de livres singularités.

## Heidegger et le nazisme. Quel est votre jugement ?

Le 31 mai 1920, Hitler lance le mot d'ordre : « Antisémites de tous les pays, unissez-vous », substituant à la lutte des classes la lutte des races, et, au marxisme, une sorte de social-darwinisme. Les Juifs sont pour lui, au sens biologique, des « parasites » des autres races. Dans son discours du 13 août 1920, « Pourquoi sommes-nous antisémites ? », il expose que les Juifs ont perverti le sens du travail — devoir éthique selon les Aryens —, en en faisant le châtement du péché originel. Treize ans plus tard, un des premiers soins des nazis au pouvoir fut d'organiser le boycott des Juifs (magasins, cabinets de médecins, d'avocats). C'était le 1<sup>er</sup> avril 1933. Un mois après (1<sup>er</sup> mai), Heidegger adhéra au Parti national-socialiste des travailleurs allemands (NSDAP). Par antisémitisme ? Non sans doute, mais, cependant, en l'absence de tout anti-antisémitisme actif. Il est difficile de nier que Heidegger ait tenu, à cette époque, des propos antisémites, puisque Edmund Husserl témoigne du contraire. Dans une lettre du 4 mai 1933 (citée par Hugo Ott, Martin Heidegger. Éléments pour une biographie, trad. franç., Payot, 1990, p. 191), il écrit, en effet, que Heidegger, « depuis quelques années, manifestait toujours plus ouvertement son antisémitisme, même vis-à-vis du groupe enthousiaste de ses élèves juifs et au sein de la faculté ». Si antisémitisme il y eut, ce ne fut, en tout cas, me semble-t-il, ni, certes, un antisémitisme racial, comme celui de Hitler, ni un antisémitisme personnel : en présence d'un Juif, il ne voyait pas

sa race, et ne voyait pas « le » Juif. En avril 1933, les enseignants juifs furent exclus des facultés. Ce fut le cas de Werner Brock, assistant de Heidegger (qui l'avait recruté sans se soucier de sa « race »). Or, « selon les déclarations de Brock, que je recueillis à cette époque-là directement de sa bouche, écrit Jaspers en 1945, Heidegger s'est comporté de façon irréprochable à son égard. Il lui a facilité, grâce à des attestations amicales, son départ pour l'Angleterre » (cité par Ott, p. 342). Heidegger ne pouvait donc approuver la « chasse aux Juifs ». Effectivement, on lit dans le rapport de la commission d'épuration politique mise en place en 1945 que, devenu recteur de l'Université de Fribourg, « il ferma les locaux de l'Université à la sauvage "chasse aux Juifs" d'avril 1933 » (cité par Ott, p. 330). Il va également de soi qu'un quelconque antisémitisme ne fut pour rien dans le refroidissement de ses relations avec Husserl (le désaccord philosophique y suffisait). Si pourtant il convient de parler, avec ce dernier, d'« antisémitisme », comment l'entendre ? Sans doute Heidegger était-il hostile à ce que les Juifs représentaient dans l'imagerie idéologique de l'époque comme il était hostile au marxisme, et pour des raisons partiellement les mêmes : hostilité au pacifisme, à l'internationalisme, à la démocratie. De cette hostilité, on ne peut douter, pas plus que de l'incompatibilité qu'il voyait entre judaïsme et christianisme d'un côté, philosophie de l'autre. « Une "philosophie chrétienne" est un cercle carré et un malentendu », dira-t-il en 1935 (Introduction à la métaphysique, trad. Kahn, Gallimard, 1967, p. 20) : le croyant, pour qui « la Bible est révélation divine et vérité divine » (p. 19), ne peut questionner « authentiquement » puisque la réponse lui est prédonnée. S'il est vrai que « Heidegger se révéla, dans sa propre Université, comme un ennemi impitoyable de la philosophie chrétienne » (Ott, p. 283), comment ne l'eût-il pas été de la philosophie juive et du judaïsme ? Mais entre un antisémitisme et un antijudaïsme impersonnels, quasi philosophiques, et l'antisémitisme racial et brutal des nazis, il y avait un abîme. Heidegger n'a pas adhéré

au NSDAP à cause de ce qu'était l'antisémitisme de ce mouvement, mais plutôt malgré ce qu'il était. Alors, pour quelle raison ?

Le 9 août 1932, à Potempa, en Silésie, un ouvrier communiste fut agressé et tué sauvagement, dans sa maison, sous les yeux de sa vieille mère, par des SA et des SS. Les tueurs furent condamnés à mort. Hitler les assura immédiatement, par télégramme, de sa « fidélité sans bornes » devant cet « arrêt sanglant », et réclama leur libération. Car, au nombre des « convictions intimes » d'Hitler, se trouvait celle de « jouir du “droit de tuer” les éléments nocifs à la santé morale et physique du peuple allemand » (Marlis Steinert, Hitler, Fayard, 1991, p. 197), tels que Juifs, communistes, malades incurables et tous individus tarés. Absence de tous « scrupules d'humanité », « mépris total de l'être humain », « nihilisme moral », « nihilisme total » : tels sont les termes par lesquels l'ex-nazi Hermann Rauschning caractérise la « morale » nazie (La Révolution du nihilisme, trad. franç., Gallimard, 1980, p. 82, 101, 102, 114). Dans ces conditions, il n'est pas sans intérêt de lire l'Appel de Heidegger aux étudiants de Fribourg à l'occasion du plébiscite du 12 novembre 1933, et, en particulier, ceci : « Que les règles de votre être ne soient ni des principes doctrinaux ni des “idées”. Le Führer, lui-même et lui seul, est la réalité allemande présente et future, et sa loi » (trad. Nicole Parfait, dans Le Débat, janvier-février 1988, p. 183). Comment ne pas parler, pour Heidegger aussi, de « nihilisme moral » ? Certes, il n'a pas adhéré au mouvement hitlérien à cause de l'inhumanité de ce mouvement. Mais, toutefois, comme une telle inhumanité n'a pas fait obstacle à son adhésion, c'est que la question morale était pour lui bien secondaire. Hitler « rejetait les droits de l'homme en bloc » (Steinert, p. 170). Heidegger, en adhérant à un mouvement inhumain, de fait, les rejetait aussi.

On connaît le mot de Nietzsche : « Deviens celui que tu es ! » Pour Heidegger, cela a signifié : « Allemand, sois Allemand ! » Hitler visait à « éduquer les Allemands dans un

nationalisme fanatique » (Steinert, p. 241). Et il n'y aurait plus des classes en lutte, mais un seul peuple. Heidegger approuvait ces deux points : sans faire mienne la doctrine nationale-socialiste, dit-il, « j'approuvais le social et le national [...], car le social et le national, tels que je les voyais, n'étaient pas liés, par nature, à la conception du monde biologique et raciale » (cité par Ott, p. 338). Heidegger n'adhéra pas au NSDAP sur un malentendu. Il avait lu Mein Kampf partiellement et avec « répugnance » ; et il eut, dès le début, clairement conscience, avec ce qui l'unissait à Hitler, de l'abîme philosophique qui l'en séparait. Pour Hitler, « le concept premier était celui de "peuple" » (Steinert, p. 173) : seul comptait le peuple, non l'individu (p. 182). De même pour Heidegger : « L'individu, où qu'il se dresse, ne vaut rien. Le destin de notre peuple dans son État vaut tout » (texte de décembre 1933, cité par Ott, p. 246). Mais si une même volonté völkisch (nationale-populiste) animait Hitler et Heidegger, les visées ultimes étaient bien différentes. Hitler, sur le fond de son social-darwinisme, entendait que la race allemande affirmât sa supériorité sur les autres. Il entendait, ayant mis en train la « révolution nationale », construire la « grande Allemagne » ; il établirait son hégémonie sur le continent, puis en ferait une puissance mondiale, pour, à plus long terme, dominer le monde (Steinert, p. 167). Après avoir annoncé le retrait de l'Allemagne de la Société des Nations, il se fit plébisciter (12 novembre 1933). Le recteur Heidegger appela les étudiants, les enseignants, tous les « camarades allemands » et tous les Allemands, à donner leurs voix au Führer, mais dans quel esprit ? Le retrait de la ne signifiait pas que l'on se détournait de la communauté des peuples, au contraire : « La volonté qui veut une vraie communauté des peuples se tient aussi loin d'une fraternisation universelle sans consistance ni engagement véritables que d'une aveugle domination par la violence. Cette volonté œuvre par-delà cette opposition. Elle crée l'ouverture et la vaillance au sein desquelles les peuples et les États peuvent se tenir, tant relativement à soi que relativement aux autres [...] Notre

volonté d'être populairement responsables de nous-mêmes veut que chaque peuple trouve et conserve la grandeur et la vérité de sa détermination. Cette volonté est la plus haute garantie de la sécurité entre les peuples, car elle se lie elle-même à la loi constitutive du respect entre des égaux et de l'honneur sans conditions » (trad. Nicole Parfait, dans *Le Débat*, déjà cité, p. 184 ; je souligne). Une communauté de peuples égaux, ce n'est certainement pas ce que voulait Hitler.

Ce que vit Heidegger dans l'hitlérisme, c'est un dynamisme qui, s'il était maîtrisé par l'intelligence philosophique, contenait la chance d'un renouveau — cela étant dit pour le comprendre, non pour l'excuser. Reportons-nous à 1932. Les événements se précipitent. Le 26 février, Hitler acquiert la nationalité allemande, ce qui lui permet de se présenter à l'élection présidentielle. Le 10 avril, c'est Hindenburg qui est élu, mais, aux législatives du 31 juillet, le NSDAP double ses voix, et, en janvier 1933, Hindenburg choisit Hitler comme chancelier du Reich, avec l'accord des banquiers, des grands industriels et des conservateurs, se fiant à l'idée courante que Hitler serait l'« otage de la droite ». Du reste, dans son Appel au peuple allemand du 1<sup>er</sup> février 1933, Hitler professa des convictions chrétiennes ! Cependant, après l'incendie du Reichstag, le 27 février, les garanties constitutionnelles de la liberté individuelle furent abrogées dès le 28, et l'on entendit le mot de « révolution ». Les journaux anglais parlèrent de « révolution hitlérienne », de « révolution allemande ». Révolution légale, car, somme toute, c'est de son chef que, le 23 mars, le Reichstag, par 444 voix contre 94, se fit hara-kiri, donnant les pleins pouvoirs à Hitler. De son côté, la conférence des évêques allemands, tenue à Fulda (Hesse), levait sa condamnation du national-socialisme et appelait les catholiques à « soutenir loyalement le nouveau régime » (Steinert, p. 263). Cela rassurait les consciences — catholiques et autres.

Pourquoi ne pas « participer » ? déclara Heidegger à Jaspers. Il songea à Platon, à Denys ; il se vit comme un

nouveau Platon... Heidegger « croyait pouvoir disposer d'une volonté propre », dit Jaspers (cité par Ott, p. 344) ; et le rapport de la commission d'épuration constate : « Il espérait promouvoir ses propres programmes de réforme et acquérir au sein du parti une position forte qui lui aurait permis de conserver sa propre ligne et, le cas échéant, d'infléchir l'évolution interne du parti dans un sens favorable » (ibid., p. 331). Le 13 avril 1933, Heidegger fut élu recteur de l'Université de Fribourg à la quasi-unanimité des quatre-vingts professeurs « aryens » de l'Université (treize ayant été exclus pour des raisons raciales). Le fameux « discours du rectorat » fut prononcé le 27 mai 1933. Si Hitler l'avait lu, il n'en eût vraisemblablement saisi que le passage, il est vrai essentiel, où le « concept de liberté de l'étudiant allemand » ayant été enfin « reconduit à sa vérité », l'étudiant est dit trouver sa vraie liberté en se liant par trois obligations : le « service du travail », le « service militaire », le « service du savoir ». Quitte à entendre le mot « savoir » à sa façon, Hitler eût trouvé que tout cela allait dans le bon sens. D'aller dans le bon sens, Heidegger en fut quelque temps convaincu. De là, durant l'été 1933, « des manières militaires et martiales » dont on se moquait (Ott, p. 160). Mais, à l'automne de 1933, l'expérience d'un « camp scientifique » qu'il organisa à Todtnauberg fut un échec. Bien qu'il ait été nommé recteur-führer de l'Université de Fribourg le 1<sup>er</sup> octobre, Heidegger vit le rôle dirigeant auquel il prétendait contesté. Il semble que les permanents du parti eussent voulu que le camp trouvât son inspiration dans la doctrine raciale. Quel rapport y avait-il d'ailleurs entre la « nouvelle science philosophique » heideggérienne, qu'il voyait fondée dans la pensée de l'Être des Présocratiques, et la banalité, la brutalité, la vulgarité qui donnaient le ton, sans parler de l'odeur de sang ? « Dans les camps, Heidegger fut raillé et brocardé comme un fantaisiste » (Ott, p. 258) — alors qu'il parlait d'Héraclite et de Parménide ! L'étonnant est qu'il ait attendu le 23 avril 1934 pour donner sa démission.

Heidegger s'était fourvoyé, soit ! mais il était national-

socialiste (j'entends : adhérent au parti), arborait le svastika, enseignait : « Le Führer, lui-même et lui seul, est la réalité allemande... », en soulignant le mot est, ce qui signifiait que le destin même de l'« Être » se jouait dans la personne du Führer. Certes, il n'adhérait pas aux idées « philosophiques » dudit Führer, mais il se vouait philosophiquement à sa personne. Heil Hitler !

C'est lui, pourtant, qui avait écrit Être et Temps. La foi en Hitler venait-elle dans le prolongement de ce livre ? Karl Löwith, qui rencontra Heidegger à Rome en 1936, lui fit part de son opinion que « son engagement en faveur du national-socialisme était dans l'essence de sa philosophie ». Il raconte : « Heidegger m'approuva sans réserve et ajouta que sa notion d'« historicité » était le fondement de son « engagement » politique » (Ma vie en Allemagne avant et après 1933, trad. franç., Hachette, 1988, p. 77). Selon Eric Weil, pourtant, la philosophie de Heidegger ne lui permettait pas de fonder sa décision politique. Le choix qu'il a fait était, il est vrai, admissible dans sa philosophie, mais tout autre choix politique l'eût été : Heidegger « aurait pu se faire anarchiste, libéral, conservateur, communiste » (« Le cas Heidegger », dans Lignes, février 1987, p. 147 ; article paru dans Les Temps modernes, juillet 1947). Ici l'on ne peut suivre Weil. Il dit lui-même que le philosophe d'Être et Temps peut « constater que certains choix lui sont interdits » (ibid.). Oui. Or, quels choix lui sont interdits ? Ceux qui sont incompatibles avec sa conception de l'existence authentique. Qu'en est-il de l'exister « authentique » du Dasein ? Le Dasein advient à son « pouvoir-être le plus propre », à son exister « authentique », lorsqu'il se comprend lui-même à partir de sa possibilité ultime (qui, à la différence des autres possibilités, ne lui propose rien à réaliser), la mort, et dans le « devancement » de la mort. Le Dasein n'existe en mode propre que face à la mort. Heidegger écrit à l'un de ses élèves, qui se bat sur le front de l'Est, que la seule existence digne d'un Allemand est alors d'être au front (Ott, p. 165). Le « front », commente Ott, « c'est toujours pour Heidegger le

poste le plus avancé du péril » (ibid.). Or, c'est précisément à ce poste du péril extrême que le Dasein allemand advient à lui-même, que l'Allemand est le plus près de se comprendre lui-même en sa vérité d'Allemand. Alors, que signifie Hitler ? Lorsque le Dasein s'oublie dans la quotidienneté, dans la banalité du « On », la « voix de la conscience » l'interpelle, l'appelle à un autre mode d'exister. Hitler représente cet « appel » (Ruf) de la conscience pour le Dasein allemand : « Le Führer, lui-même et lui seul, est la réalité allemande » — d'aujourd'hui et de l'avenir. Le Dasein allemand n'est pas interpellé du dehors et par une instance interpellante : en Hitler, c'est lui qui s'interpelle lui-même. Hitler, étant la réalité allemande, ne « vaut » que pour les Allemands, et être hitlérien est la même chose, dans la vision du Heidegger de 1933, que se sentir appelé à être en vérité allemand. Cela, écrivant Être et Temps, il ne le savait pas encore. En 1927, 1933 était imprévisible. Mais Löwith le note avec raison : « aucun philosophe » n'a, autant qu'Heidegger, « orienté la philosophie d'après le hasard de la facticité historique » (p. 59). Si l'on considère la réalité allemande de 1933, le Führer en était le guide issu d'elle-même pour la ramener à elle-même.

Si maintenant l'on veut comprendre le motif de ce rétrécissement de la conscience chez Heidegger, tel qu'à un moment il a pu focaliser sa confiance sur le Führer, il faut revenir à cet « appel de la conscience » par lequel le Dasein, dans le silence, s'interpelle lui-même. « Le comprendre de l'appel de la conscience dévoile la perte dans le On. La résolution ramène le Dasein vers son pouvoir-être-Soi-même le plus propre. Le pouvoir-être propre devient authentiquement et totalement translucide dans l'être compréhensif pour la mort comme possibilité la plus propre » (Être et Temps, p. 307, trad. Martineau). « Rentre en toi-même », « ressaisis-toi », « sois toi-même » : voilà ce que signifie cet « appel ». Un moi plus vrai que le moi de tous les jours m'interpelle pour que je m'arrache à ce « divertissement » pascalien qui est ma condition ordinaire. Les paragraphes de Être et Temps sur l'« attestation » par la

conscience (das Gewissen) d'un « pouvoir-être authentique » sont un commentaire de Pascal. Pascal et Heidegger touchent juste. Mais pourquoi parler, avec A. de Waelhens et d'autres, de conscience « morale » ? Les catégories de l'éthique sont le bon et le mauvais. Les catégories de la morale sont le bien et le mal. Or, de quoi s'agit-il ici ? L'« appel de la conscience » me dit : « Deviens celui que tu es. » Un individu dépourvu de sens moral peut très bien entendre l'appel à être « lui-même », se dire à lui-même : « Deviens qui tu es », etc. Il convient, en ce cas, de parler de conscience éthique, non de conscience morale. La conscience morale est interprétée comme conscience éthique, et donc complètement mésinterprétée dans Être et Temps. En vérité, elle en est absente : le Dasein heideggérien n'a pas le sens moral.

Albert Béguin parlait jadis (Esprit, 1<sup>er</sup> mai 1945, p. 790) d'« un trait bien connu de l'esprit allemand : le refus de l'universel » (cela malgré Kant et d'autres), et d'un « épouvantable relativisme aboutissant à la glorification de tout ce qui est particulier à l'Allemagne ». L'hypernationalisme de Heidegger serait incompréhensible si le Dasein dont il a instauré l'« Analytique » dans Être et Temps avait été un Dasein ouvert à l'universel. Alors aussi Heidegger eût pu prendre la juste mesure d'Auschwitz — ce qu'il n'a jamais fait (n'y a-t-il pas quelque inconscience à écrire — en 1946, dans la Lettre sur l'humanisme : « Peut-être ce qui distingue cette époque-ci réside-t-il dans la disparition de la dimension du salut. Peut-être est-ce là l'unique malheur (Unheil) » ?). Alors aussi eût-il pu parler. Le silence de Heidegger s'explique par un déficit essentiel de sa philosophie — où il n'est pas fait droit à la morale —, et par le caractère tronqué de son analyse du Dasein dans Être et Temps. On dira que devant Auschwitz, l'horreur absolue, le seul langage possible est celui du silence. Soit ! mais ce silence-là n'est pas celui de Heidegger, lequel, pour reprendre des mots de Marx (in Critique de la philosophie du droit de Hegel), « trouve sa racine la plus profonde dans une insuffisance ». Et, quelle que soit la grandeur de Heidegger,

cette insuffisance est de nature philosophique.

## Quel est votre premier souci ?

Mon « premier souci » est lié aux suites de la guerre du Golfe.

Mais je voudrais, d'abord, vous expliquer pourquoi cette guerre fut injuste — cela en admettant même que la cause des Alliés était juste en principe, dès lors qu'était avérée la violation du droit international qui les déterminait à la guerre.

En vue de cette explication, on peut d'abord s'interroger sur la notion de « guerre juste ». Quelle en est l'origine ?

Cette origine ne doit être cherchée ni dans la Bible ni en Grèce. Ce que l'on a, dans l'Ancien Testament, c'est la notion de guerre sainte — conçue, chez les Israélites, comme guerre d'agression et d'extermination. Les Hébreux sont en droit, croient-ils, de s'emparer de la Terre qui leur a été « promise » par leur Dieu. Toutefois, cette Terre est déjà occupée — par des possesseurs qui se croient légitimes. Il conviendra donc de les exterminer : « Quant aux villes de ces peuples que Yahvé ton Dieu te donne en héritage, tu n'en laisseras rien subsister de vivant. Oui, tu les dévoueras à l'anathème, ces Hittites, ces Amorites, ces Cananéens, ces Perizzites, ces Hivvites, ces Jébuséens » (Deutéronome, xx, 16-17, trad. École biblique de Jérusalem). C'est ainsi que Josué voue Jéricho à l'anathème : « Ils appliquèrent l'anathème à tout ce qui se trouvait dans la ville, hommes et femmes, jeunes et vieux, jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes, les passant au fil de l'épée » (Josué, vi, 21). Toutes les villes subissent le même traitement : Aï dont la population est « passée au fil de l'épée » (viii, 24), Maqqéda,

Libna, Lakish, Eglôn, Hébron, Debir, Haçor, etc., toutes villes où « on ne laissa pas âme qui vive [...] suivant les prescriptions de Moïse, serviteur de Yahvé » (x, 11-12). Dans le Coran, la guerre sainte n'est ni une guerre d'extermination, ni, semble-t-il, d'agression : « Combattez dans la voie d'Allâh ceux qui vous combattront ; mais ne commettez pas d'injustice [en attaquant les premiers] » (Sourate de la génisse, 186, trad. Montet) ; « Combattez les idolâtres en tout temps, de même qu'ils vous combattent en tout temps » (Sourate du repentir, 36). Allâh semble moins primitif, plus soucieux de justice que Yahvé.

Les Grecs ignorent, naturellement, la notion de guerre « sainte », mais aussi celle de guerre « juste » — du moins ils ne l'ont pas « théorisée ». C'est, à leurs yeux, pure hypocrisie de croire que le souci de la justice puisse être le vrai et suffisant motif d'une guerre. A-t-on jamais vu le plus fort rendre justice au plus faible contre son intérêt ? « Une loi de nature fait que toujours, si l'on est le plus fort, on commande », disent les Athéniens aux Méliens dans Thucydide (V, 105) : « Ce n'est pas nous qui avons posé ce principe [...] ; il existait avant nous et existera toujours après nous. » Que les Méliens, plus faibles, se soumettent donc : ainsi seront-ils esclaves, peut-être, mais vivants. Les Athéniens pourraient invoquer leurs droits. Ils dédaignent de le faire, s'en tiennent au réalisme, dédaignent l'hypocrisie. C'est seulement, observent-ils, si les forces en présence sont à peu près égales — de sorte que la guerre serait coûteuse et indécise — qu'il y a un sens à parler sérieusement des « droits » de chacun (V, 89). Nietzsche a vu dans cet équilibre des forces l'origine de la justice : « La justice (l'équité) prend naissance entre hommes jouissant d'une puissance à peu près égale, comme l'a bien vu Thucydide (dans ce terrible dialogue des députés athéniens et méliens) ; c'est quand il n'y a pas de supériorité nettement reconnaissable, et qu'un conflit ne mènerait qu'à des pertes réciproques et sans résultat, que naît l'idée de s'entendre et de négocier sur les prétentions de chaque partie » (Humain, trop humain, I, § 92). Platon ne condamne pas la guerre. Il voudrait

seulement que les Grecs ne se battent pas entre eux, mais seulement avec les non-Grecs, leurs « ennemis naturels » (πολεμίους φύσει, Rép., V, 470 c). D'ailleurs, il ne la justifie pas non plus. À quoi bon ? Elle se trouve déjà justifiée, étant dans l'ordre naturel des choses (cf. Lois, I, 626 a). Au nombre des dieux est Arès, dieu de la guerre, comme eux immortel. Les « lois de la guerre » ne sont que ses usages : il est permis de relever les morts, etc. Polybe fait une distinction importante : il y a deux manières de faire la guerre — en « homme de cœur » ou en « forcené ». « Car les hommes de cœur, quand ils font la guerre à des gens qui ont commis des actes répréhensibles, ne doivent pas chercher à les perdre et à les exterminer, mais à les corriger et à leur faire réparer leurs fautes. Il ne faut pas non plus envelopper dans le même désastre les innocents et les coupables, mais bien plutôt épargner et sauver, avec ceux auxquels on n'a rien à reprocher, ceux-là mêmes dont on a à se plaindre » (V, 11, trad. Roussel). C'est dire qu'il y eut, de tout temps, sans en excepter aujourd'hui, parmi les hommes de guerre, beaucoup plus de « forcenés » que d'« hommes de cœur ».

La théorie de la guerre juste n'est ni biblique ni grecque, mais romaine. On la trouve dans Cicéron qui en fait remonter la notion au roi Tullus Hostilius : sous peine d'être « injuste et impie », la guerre devait être déclarée, et, à cet effet, furent institués les féciaux, collège de vingt prêtres chargés de déclarer la guerre selon des rites précis (République, II, 17). Quant aux motifs de guerre : « Sauf quand il s'agit de venger une injure ou de repousser l'ennemi, on ne peut faire justement la guerre » (Rép., III, 23, trad. Appuhn). Reste que le peuple de Rome est devenu « maître de toute la terre » (ibid.) : il a dû avoir beaucoup d'« injures » à venger...

La notion cicéronienne de la guerre « juste » est encore incomplète. Elle ne concerne que le caractère, « juste » ou non, de la cause que l'on défend. Or, lors même que l'on se bat pour une juste cause, on peut, comme le dit Polybe, faire la guerre en « forcené » (qu'il suffise de songer à la Seconde Guerre

mondiale : d'un côté Auschwitz, etc., etc., de l'autre Hiroshima, etc. — la différence étant d'un « etc. »). Les médiévaux, et ensuite Hugo Grotius (*Du droit de guerre et de paix*, 1625), ont distingué entre jus ad bellum et jus in bello — la justice de la guerre et la justice dans la guerre. À supposer que la guerre du Golfe ait été juste dans son principe, elle est devenue injuste au premier innocent tué. Les enfants irakiens que l'on a tués étaient innocents (pas seulement les enfants, du reste, mais la grande majorité du peuple d'Irak), et il est injuste de tuer des innocents. On invoque le « droit international ». Cette notion est inintelligible aux enfants et à beaucoup de ceux que l'on tue. Or, les gens que l'on tue ont le droit de comprendre pourquoi. Du reste, la notion de « droit » — international ou non — est quelque chose de relatif alors que la mort est quelque chose d'absolu.

Aujourd'hui, 13 juin 1991, la guerre est finie. Elle n'est donc plus, en elle-même, mon « premier souci ». Mais celui-ci tient, malgré tout, à cette guerre. Car l'embargo n'a pas été levé. Le boycottage commercial de l'Irak, instauré le 6 août 1990, complété et durci par la suite, a porté — notamment — sur les produits alimentaires et les biens de première nécessité. Ce fut une opération d'affamement de la population. Elle se poursuit. Il y a beaucoup d'affamés dans le monde. Ce n'était pas assez. Les grandes puissances, et de moins grandes, les unes à prétentions humanistes, les autres, il est vrai, sans de telles prétentions, ont voulu priver un pays des approvisionnements et des fournitures nécessaires à la vie et à la santé de sa population. Des enfants meurent, ou, malades, ne peuvent être bien soignés dans des hôpitaux qui manquent de tout. Voilà mon souci. Et, quand je lis, dans *Le Monde* d'aujourd'hui, que, d'après un rapport de l'Université Harvard, cent soixante mille enfants de moins de cinq ans risquent de mourir si les sanctions ne sont pas levées, j'éprouve beaucoup de honte à penser que, selon le gouvernement de mon pays (s'exprimant, le 11 juin, au Conseil de sécurité des Nations unies par la voix de son représentant), l'embargo doit être maintenu.

La guerre contre l'Irak était-elle, au moins, juste en son principe ? Qui peut le dire ? Non pas, en tout cas, ceux qui, après que le Président irakien eut déclenché, le 22 septembre 1980, contre l'Iran, une guerre d'agression, l'aidèrent de leur silence et de leurs armements sophistiqués (« exocets », etc.). Mais, si une telle guerre était juste, elle ne l'était que sur le papier. Dès qu'elle a été réelle, elle fut injuste. Et, comme l'écrasement dans son berceau, sous les bombes, d'un bébé quelconque pour une cause quelconque, n'est justifiable en aucun cas, la guerre du Golfe est injustifiable absolument, et ceux qui l'ont décidée sont moralement nuls.

Vous me direz qu'avec ma façon de voir, toute guerre, même « juste » au commencement, se dégrade bientôt, fatalement, en une guerre injuste. Oui. Je dirai cependant que la guerre des Grecs et des Troyens dans l'Illiade, où ni les enfants, ni les femmes, ni les vieillards ne se battent, mais seulement les guerriers, réalise, autant qu'il se peut, le jus in bello. Au contraire, les guerres modernes, qui « enveloppent dans le même désastre les innocents et les coupables », comme dit Polybe, sont injustes sans restriction. En conséquence, nul n'est tenu d'y participer.

## Comment concevez-vous l'attitude du philosophe vis-à-vis du pouvoir politique ?

Quelle doit être l'attitude du philosophe à l'égard du pouvoir politique ? Toute réponse suppose une philosophie particulière. Elle ne peut être que particulière, non universelle.

Vous me direz que, par différence avec les éthiques particulières et les morales collectives, j'admets, en ce qui me concerne, une morale universelle, seule fondée en droit, à partir de laquelle je puis porter des jugements universels, de sorte que je suis nécessairement tenu de condamner l'attitude d'un philosophe qui apporterait son soutien à un pouvoir politique malfaisant. Oui. Et, comme le pouvoir politique dont nous dépendons, vous et moi, peut être dit malfaisant, si l'on considère qu'après le 22 septembre 1980 il a apporté son appui à une guerre d'agression (celle de l'Irak contre l'Iran), avant de se faire, à partir du 15 janvier 1991, le coexécuteur d'un nouveau massacre d'innocents (car ce n'est pas le coupable qui a subi la peine), il est certain que je ne puis avoir que désapprobation pour l'attitude des philosophes louangeurs de ce pouvoir et complaisants. Mais je n'oublie pas que ma philosophie, dont la conception que j'ai de la morale universelle est un élément, n'est, pour eux, qu'une philosophie particulière. Je dois donc reconnaître que ma réponse reste, en tout état de cause, une réponse particulière.

Qu'il me suffise donc de dire de quelle façon je conçois — sans vouloir donner de leçon à personne — ma propre attitude à l'égard du pouvoir politique, et moins ce qu'elle a été que ce

qu'elle aurait dû être.

Car, alors que la réflexion philosophique suppose — je vais y revenir — le non-engagement, j'ai à me reprocher d'avoir, tout au long de ma vie ou presque, été tenté par l'engagement. C'est que je me suis toujours senti d'un certain côté contre un autre côté, du côté des pauvres et des faibles contre les riches et les forts, donc du côté de ceux qui défendaient les uns contre ceux qui défendaient les autres. À cette tentation, qui fut si souvent la mienne, j'ai d'ailleurs cédé à plusieurs reprises. Pourtant, dans les deux cas où je m'engageai le plus activement, il n'était pas très manifeste que c'était pour la cause des « pauvres et des faibles ». Ce fut d'abord en un temps où il s'agissait de contrecarrer les actions de l'OAS. J'étais professeur au lycée Hoche, à Versailles. Des collègues et moi avions des réunions « secrètes » dans les profondeurs du parc. Comme nous ne parvînmes pas à identifier la moindre menace, tout s'acheva dans le fiasco. Ce fut, ensuite, en mai 68. Je n'étais pas antigauilliste, mais l'occasion était trop belle pour ne pas tenter de rompre la monotonie des jours. J'enseignais à la Faculté de Lille. Le Conseil de l'Université dut se démettre. Un nouveau Conseil fut élu — dont j'étais membre —, avec un nouveau doyen, etc. Nous eûmes réunions sur réunions. Je prenais souvent la parole. Pour dire quoi ? Je me souviens seulement d'avoir risqué, un jour, le mot « consensus » (le mot passa des réunions lilloises dans les réunions parisiennes). Et puis de Gaulle mit le holà. Nous comprîmes que la récréation était finie. D'ailleurs les vacances arrivaient...

Je dis que j'ai été tenté par l'engagement « tout au long de ma vie ou presque ». Il y a, en effet, deux périodes durant lesquelles une telle tentation n'exista pas. La première fut celle de l'Occupation. Jean-Toussaint Desanti dit (Un destin philosophique, Grasset, 1982, p. 236) qu'il adhéra au PCF en février 1943. Ce que cela suppose d'abnégation, d'esprit de responsabilité, de courage, il faut avoir vécu cette période sombre pour le mesurer. Il faut savoir admirer : je dis ici mon admiration pour Desanti. Et aussi ma non-admiration pour un

autre : moi-même — cette « non-admiration » n'impliquant pourtant aucun reproche, aucun regret. En 1943, je recevais, moi, l'ordre de m'embarquer pour l'Allemagne, au titre du STO (Service du travail obligatoire). Cet ordre me déplut. Je ne donnai pas suite. Je fus un « réfractaire », un « irrégulier ». Je ne fus pas un « résistant » — en quoi, en vertu du caractère particulier de toute éthique, je suis, philosophiquement, sans reproche. Je ne fus pas un héros ? Certes, Mais l'obligation d'être un héros n'existe pas. À dire vrai, n'ai-je pas été un héros à ma façon, dans mes longues heures d'études solitaires où je n'avais d'autres interlocuteurs que les anciens Grecs et les Latins ? « Mais la France s'est délivrée sans vous. » Oui, mais pas sans mon père, magasinier du maquis — et donc peut-être pas tout à fait sans moi pour peu que j'aie été un élément de son courage. J'ai honte, pourtant, mais non pour moi : pour ceux, s'il en est, qui voudraient que j'éprouve de la honte.

La seconde période où j'échappai à la tentation de l'engagement fut celle où je me sentis en accord presque parfait avec le pouvoir politique. Ce fut le temps, sous la V<sup>e</sup> République, de De Gaulle et de Pompidou. Jusque-là, j'avais été, comme beaucoup d'intellectuels — dont Sartre — un « compagnon de route » du PCF. Alors, devant la justesse, pour moi évidente, de la politique du général de Gaulle, notamment extérieure (à partir des accords d'Évian), j'opérai un virage et me ralliai au gaullisme. Ce ne fut pas immédiat ; ce fut lent, réfléchi, profond. Après l'arrestation de Lumumba, en décembre 1960, son transfert au Katanga et son assassinat, double était ma tristesse : de ce qui arrivait et de l'attitude de la France. Le 13 février 1962 encore, je défilai avec toute la gauche (ce fut la plus grande manifestation de l'après-guerre) aux obsèques des victimes du jeudi 8 (métro de Charonne). Mais en mars, Évian. À partir de là, je perçus de Gaulle avec sympathie (une sympathie renouvelée, car, en janvier 1946, je n'avais pas été heureux de son départ), me sentis à l'unisson de ses propos (sur le Proche-Orient, le Viêtnam, etc.) et de ses

actes. Mais de Gaulle était vieux, la gauche restait figée dans ses certitudes, la droite affairiste veillait, attendant son heure. L'échec de 1969 ne me surprit pas. Mais j'étais heureux d'avoir vécu au temps d'un grand homme, dont la politique à très longue vue ne se bornait pas à faire la paix dans le présent, mais, surtout, visait à établir partout les conditions de la paix de l'avenir. L'attitude des leaders de la gauche et de ses intellectuels (les Sartre, etc.) était consternante — de sottise, veux-je dire. De là date mon mépris pour la plupart d'entre eux.

Vous vous demanderez peut-être comment je pouvais me sentir dispensé d'engagement politique alors, précisément, que je me trouvais en accord avec le pouvoir. N'y avait-il pas un parti gaulliste ? Oui, mais ce parti, généralement perçu — à plus ou moins juste raison — comme parti « de droite », compromettait de Gaulle plutôt qu'il ne l'aidait. De Gaulle était tout. Et il était seul. Il faisait ma politique. Alors pourquoi me soucier de politique ? Je pouvais philosopher en paix. Mai 68 mis à part — qui ne signifiait rien —, je ne fus jamais plus épicurien qu'en ce temps-là.

Car, je l'ai dit : l'engagement politique ne fut jamais pour moi qu'une tentation, nullement une vocation. Cette tentation était forte lorsque la misère du monde me pesait. Mais, en même temps, la perspective d'une action politique — au sein d'un parti, par exemple — m'ennuyait, comme tout ce qui est inessentiel. Car il est inessentiel qu'il y ait des pauvres, des malades non soignés, des misérables. On peut concevoir une société sans pauvres, sans chômeurs, sans réfugiés, sans exclus, etc. Mais, dans une société idéale, les problèmes philosophiques seraient toujours là. Eux sont essentiels. La politique n'a affaire qu'à l'inessentiel. Seule la philosophie a affaire à l'essentiel.

Épicure conseille au sage de ne pas s'engager dans les affaires publiques, s'il peut faire autrement, et, au cas où il s'y serait engagé par suite, peut-être, de circonstances exceptionnelles (ainsi Montaigne acceptant la mairie de

Bordeaux à la demande du roi), de s'en « libérer » au plus vite comme d'une « prison » (cf. Sentence vaticane, 58). Mon attitude rejoint-elle l'attitude « impolitique » (comme dit Jean Salem) d'Épicure ? Oui et non. Certes, mis à part quelques impulsions sans lendemain, j'ai réduit autant que possible la part, dans ma vie, de l'engagement politique, et je n'ai jamais voulu saisir les occasions qui se présentaient de fréquenter des politiciens. Mais pourquoi ? Non pas pour les raisons d'Épicure. L'Épicurien voit, dans la vie politique, par les soucis qu'elle engendre, une entrave au bonheur, à la vie « sans souci » du sage. Il est certain qu'étant très émotif l'activité politique n'eût pas été pour moi un bien. Mais enfin, ce qui m'intéresse n'est pas le bonheur. Comment je conçois l'attitude du philosophe que je suis vis-à-vis du pouvoir politique ? Comme une attitude de réserve extrême, de non-connivence, de distanciation. Non parce que ce serait une condition du bonheur, au sens épicurien du terme, mais parce que c'est une condition de la pensée, c'est-à-dire de la philosophie elle-même.

Si j'ai résisté à la tentation, non seulement éthique, mais, pour moi, véritablement morale, de m'engager, c'est en tant que philosophe et pour autant que je l'étais. Je ne suis pas très fier, moralement, de ce non-engagement, mais pourtant, loin de le désapprouver, je me reprocherais plutôt de n'avoir pas gardé plus constamment une ligne d'indifférence — cela pour me protéger de la dispersion, me sauvegarder moi-même en tant qu'être pensant voué à la recherche de la seule vérité.

Si j'avais adhéré à un parti, où, bien sûr, je n'aurais pas pu dire la vérité quelle qu'elle soit, mais où, surtout, en tant que membre du parti, j'aurais dû me limiter à des pensées brèves, j'aurais sacrifié en moi le philosophe, c'est-à-dire mon essentiel, et cela, ce sacrifice-là, on ne peut le demander à personne — tout simplement parce qu'une vie privée de son essentiel glisse dans le non-sens, et l'on n'a plus qu'à mourir.

J'entends par « pensées brèves » des pensées dont la

signification ne dure pas. On réfléchit au moyen de gagner une élection, au programme qui permettra de la gagner, au mode de scrutin le plus favorable à son parti, aux alliances possibles, aux désistements, à l'organisation d'une campagne électorale, etc. Tout cela, l'élection gagnée, le pouvoir conquis, n'a plus de sens, ou un sens très modifié. D'autres pensées brèves préoccupent les esprits : quelles sont, budgétairement, les « priorités », quelle sera la politique de l'emploi, etc.

Les pensées philosophiques sont, au contraire, des pensées longues, qui gardent toujours leur sens et leur valeur. « La mort, par rapport à nous, n'est rien, dit Épicure, car ce qui est dissous (notre être) ne sent plus, et ce qui ne sent plus, par rapport à nous, n'est rien » (Maxime capitale, II). Une telle pensée est de tout temps. Est-elle vraie ? Un Épicurien le croit, et aujourd'hui, en 1991, sa conviction qu'elle est vraie commande sa perception de la vie et l'intérêt qu'il trouve à vivre. « L'âme est immortelle. » Une telle pensée est de tout temps. Est-elle vraie ? Certains le croient, et cela les fait vivre. L'Épicurien et le spiritualiste subissent, dans leur vie de tous les jours, le contrecoup des événements politiques. Ce sont les péripéties de l'existence. Mais supposons que l'on apprenne (je dis que je le « suppose » : je n'ignore pas que cela ne se peut) à l'Épicurien qu'il a une âme immortelle et au spiritualiste que son être est dissous à la mort. Cela entraîne un changement complet de leur perception de l'existence et entame leur capacité à vivre.

La politique touche à ce qui est passagèrement important, la philosophie à ce qui le sera toujours. Les pensées des hommes politiques (je ne parle pas des philosophies politiques) et de ceux qui s'engagent politiquement, ces pensées sont mortelles, et, si je m'étais engagé de la sorte, je n'aurais eu que des pensées mortelles. Les pensées philosophiques ne meurent pas, du moins ne meurent jamais définitivement, car, si elles peuvent paraître mortes par rapport à un certain monde humain où elles n'ont plus d'écho, elles restent toujours en attente d'un monde où elles seront à nouveau vivantes, animant des vies.

Ainsi, je porte finalement peu d'intérêt au pouvoir politique. Il en serait autrement si je pensais que le philosophe, comme tel, pût avoir une influence sur le pouvoir politique (en ce cas, je voudrais saisir une occasion majeure de faire le bien — en déconseillant le mal), si, par exemple, un philosophe pouvait être le directeur de conscience d'un monarque (monarque de droit ou de fait), le conseiller (écouté) d'un président — une sorte d'« éminence grise », ou plutôt de « démon de Socrate » à l'échelle de l'État. Montaigne eût souhaité être le conseiller d'un roi. Heidegger a peut-être, un moment, espéré (mais à quelles fins ?) quelque chose de tel. Illusion. Le pouvoir d'un côté, la philosophie de l'autre. Deleuze le dit très bien : « Les religions, les États, le capitalisme, la science, le droit, l'opinion, la télévision sont des puissances, mais pas la philosophie » (Pourparlers, Éd. de Minuit, 1990, p. 7). La philosophie est impuissante. Mais cette impuissance est un bienfait. Parce que la philosophie est impuissante, elle est hors du jeu des puissances, elle est libre — libre pour une vérité sans « utilité pratique », sauf de faire vivre en et pour elle.

Garder ses distances à l'égard de la politique est, pour le philosophe, une condition de son être. Car la réflexion du philosophe doit, dans son cheminement, ne dépendre, directement, que d'elle-même, non du dehors. L'engagement, avec l'aliénation aux événements et aux circonstances qu'il suppose, subordonne la réflexion à l'action, la détruit comme réflexion philosophique. Car le philosophe ne pense pas pour agir. Il ne pense que pour penser.

## Voudriez-vous expliquer à un non-philosophe la notion d'« apparence », centrale dans votre philosophie ?

Je le voudrais, mais est-ce possible ? Toute notion philosophique n'est pas explicable à un non-philosophe, et, prise à part, peut-être aucune ne l'est. Les notions, cartésienne de « pensée », spinozienne de « désir », paraissent aisées à entendre, et un non-philosophe ne sera pas trop déconcerté par elles. Pourtant, il lui manquera de saisir les harmoniques proprement cartésiennes, ou spinoziennes. Encore sont-ce là des notions fondées en expérience. Une notion culturelle comme « Dieu » lui paraîtra familière, mais alors non pas pour autant qu'elle est une notion philosophique, mais pour autant qu'elle ne l'est pas, et est simplement empruntée à la religion et plus ou moins intellectualisée. Car, s'il s'agit du Dieu de Spinoza, de Hegel ou même de Bergson, la compréhension qu'aura le non-philosophe de « Dieu » sera tout à fait inadéquate.

Lorsque j'enseignais en classe terminale de lycée, donc à des non-philosophes, j'expliquais le « je pense, donc je suis » de Descartes, ou la proposition de Spinoza que « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être ». J'initiais à la notion aristotélicienne de « finalité » à partir de l'observation de processus orientés vers des fins, à la notion de « contingence » à partir de la conscience que des événements futurs peuvent ou non se produire (« que vous soyez reçus au bachot est possible — mais si ! —, mais le

contraire est également possible », etc.). Les explications que je donnais me laissaient au seuil des grandes philosophies que j'abordais ainsi (et, en ce sens, pour autant que les notions considérées prenaient leur vraie signification dans un ensemble, ces « explications » n'en étaient pas), mais, cependant, elles m'amenaient jusqu'au seuil. En revanche, s'agissant, par exemple, des notions de « contingence », de « finalité », de « nécessité », de « réalité » (Wirklichkeit) chez Hegel, j'estimais impossible de les faire entendre à mes élèves, et d'amener ceux-ci, au moins par ce biais (car je l'attaquais autrement : non par la logique mais par la philosophie de l'histoire), même simplement au seuil de ce grand système.

Je crois que je n'eusse pas fait intervenir non plus, dans mon cours, la notion d'« apparence », telle que je l'entends, non pas tant, cette fois, à cause de la difficulté de cette notion que pour d'autres raisons : d'abord parce qu'il se fût agi de ma propre pensée, et qu'il n'est pas d'usage, dans une classe de lycée, de mettre en avant ses propres convictions philosophiques, du moins en ce qu'elles ont de neuf (car il est permis, et même conseillé, en exposant les solutions classiques des problèmes pérennes de la philosophie, d'indiquer vers laquelle on incline et pourquoi), ensuite et surtout parce qu'une telle notion traduit, au plan spéculatif, une expérience de la vie qui n'est pas, généralement, celle qu'en a la jeunesse, et que je n'eusse pas voulu donner à celle-ci une vision de l'existence qui risquât de lui sembler négative, paralysante, annihilante de l'effort. Il ne faut pas « désespérer Billancourt » ; à plus forte raison ne faut-il pas désespérer ces gentils, fragiles et influençables élèves de terminales. Car, si mon « nihilisme ontologique » a sa contrepartie dans une éthique et une morale qui sont tout le contraire du nihilisme, il était à craindre que les jeunes gens ne retiennent pas, de préférence, ce second aspect, dès lors qu'il s'agissait et de morale et d'une éthique de l'effort.

Ainsi, dans ma classe de lycée, si j'eusse laissé de côté la mienne notion d'apparence, ce n'eût pas été, principalement, à cause de la difficulté conceptuelle de cette notion. Non que je

veuille nier cette difficulté. L'apparence, telle qu'on l'entend d'ordinaire, est l'apparence de quelque chose pour quelqu'un. C'est donc une notion particulière puisqu'elle laisse en dehors d'elle ce qui apparaît et celui à qui cela apparaît. Mais, s'agit-il là, entre, d'un côté, l'être — de l'objet qui apparaît, du sujet à qui il apparaît —, de l'autre, l'apparence, d'une séparation fixe ? Platon explique, dans la deuxième partie du Parménide, lorsqu'il développe la huitième hypothèse — si l'un n'est pas, qu'en résulte-t-il pour les autres ? —, que le quelque chose qui apparaît n'a semblance d'un et d'être que pour un regard émoussé, car, pour un regard pénétrant, l'un et l'être se pluralisent, se dissolvent, s'émiettent, de sorte que l'apparence de quelque chose se découvre, à un regard modifié, comme apparence de rien. Et tandis que l'apparence relative jouait entre des êtres et relativement à eux, dès lors que ce que l'apparence manifeste et celui pour qui il y a manifestation ne sont plus des êtres, la réalité se trouve n'être plus constituée que par le jeu des apparences entre elles : l'apparence universelle et absolue ne laisse plus subsister aucun être. Il n'y a que des apparences, mais, certes, il y a des apparences : on ne peut nier qu'il y ait..., mais cela n'implique pas que ce qu'il y a, ce soit des êtres. L'être n'est qu'une signification particulière du il y a.

Tout cela, qui est très spéculatif, n'est pas intelligible au non-philosophe. Mais si la notion d'apparence, conceptuellement pensée, est très spéculative, il n'en résulte pas que sa raison d'être soit purement logique. Elle peut être, comme je l'ai indiqué, la traduction d'une certaine expérience, et c'est le cas en ce qui me concerne : non pas une expérience de ceci ou de cela dans le monde — une expérience particulière parmi d'autres —, mais une expérience générale du monde et de la vie, bref une expérience métaphysique. Cette expérience est celle de l'universalité de la mort — où le mot « expérience » n'est pas, bien sûr, à entendre au sens empiriste, puisque, en ce sens-là, il ne saurait y avoir expérience de quoi que ce soit d'universel.

Que l'universalité de l'apparence se réciproque avec l'universalité de la mort, c'est ce que l'on essaiera ou non d'expliquer au non-philosophe, mais qui ne peut surprendre un philosophe. Car il appartient à l'apparence d'être changeante. Pierre m'apparaît tel ou tel selon le milieu et le moment où je le vois ou selon ce que j'apprends de lui, et il apparaît tel ou tel à d'autres. Y a-t-il un « être » de Pierre qui reste inchangé ? Le spiritualiste le croit, moi, non. Je ne crois pas à l'identité de Pierre : il ne fait, d'un moment à l'autre, que ressembler à ce qu'il a été (est-ce à dire que Pierre ne doit jamais être tenu pour « coupable », puisque, s'il a commis une faute, il n'est plus celui qui l'a commise et ne le sera jamais plus ? mais, s'il n'y a pas identité de celui qu'il est à celui qu'il fut, il y a continuité : Pierre peut être dit « le même » au sens où l'on dit qu'une rivière est « la même » rivière, bien qu'elle ne reste pas identique à elle-même un seul moment). Y a-t-il, sous les variations de la lumière du jour, un être de la lumière égal à lui-même ? Non, mais la lumière se résout en ses variations. Le mot « lumière » rassemble ces variations en ce qu'elles ont de semblable, mais ne correspond pas à une essence réelle. Les formules et les équations de l'optique traduisent des changements, des variations, bref des lois, non des essences. Or, s'il appartient à l'apparence d'être changeante, et si l'apparence n'est pas délimitée par des êtres mais est le tout, cela signifie que tout change, que « tout s'écoule » (Héraclite).

Or, que signifie le changement universel sinon que rien n'est assuré de durer ? On retrouve alors l'expérience souvent décrite de la fugacité de toutes choses, de la « fuite du temps » — expression trompeuse puisque, au contraire, alors que rien d'autre ne dure, le temps est toujours là, éternellement là. Il est dès lors aisé de faire sentir à un non-philosophe à quelle expérience répond la notion d'« apparence universelle », à défaut de la lui faire entendre spéculativement. Je disais pourtant que je n'aurais pas voulu insister sur la description d'une telle expérience dans un cours de lycée, cela à cause de la mélancolie qu'elle engendre, voire du désespoir qu'elle

suscite parfois.

Mon interlocuteur non philosophe sera plutôt un homme d'âge et d'expérience, de ceux qui vont répétant : « Comme le temps passe ! », qui donc ont déjà le sentiment vif de la « fuite du temps » — de ce que l'on appelle ainsi —, et que l'expérience vécue a, par là, préparés à me comprendre. Je lui montrerai que ce que j'entends par « apparence », il l'a, au niveau de l'expérience vécue, plus que pressenti. « Tu as désiré, lui dirai-je, voulu, aimé, obtenu, travaillé, gagné, triomphé, pleuré, regretté, réfléchi, discouru, espéré : bref, tu as vécu. Que reste-t-il de tant de moments qui ont été ta vie ? Que va-t-il bientôt en rester ? Or, ce qui passe est-il réel, ou n'est-il, comme dit l'Ecclésiaste, que “buée et pâture de vent” ? Un amour qui ne dure qu'un temps est-il un amour vrai ? Une vie qui vous échappe, qui glisse entre vos doigts comme de l'eau, est-elle la vraie vie ? Suppose que tout ce que l'on dit “être” soit dans le cas de s'évanouir et de passer. Alors, ne parlons plus de vraie réalité : si tu saisis que tout passe, que tout meurt, que la mort seule ne meurt pas, si tu saisis cela, tu touches à ce que j'appelle l'apparence. » Mais, quant à expliquer la signification conceptuelle d'une telle notion dans le champ philosophique, c'est ce qui ne se pourrait qu'en initiant l'interlocuteur à la philosophie elle-même. Bref, cela ne se peut qu'en rendant le non-philosophe philosophe, et non d'une manière immédiate.

Tout homme « d'âge et d'expérience » n'a sans doute pas l'expérience du temps que je viens de dire. Soit ! Mais l'expérience de la fugacité de toutes choses a été, disais-je, souvent décrite. Ces descriptions offrent alors la voie la plus naturelle d'accès à une telle expérience. Je conseillerais donc à ceux qui ont la chance de ne pas sentir — du moins de ne pas sentir avec angoisse — le temps passer, de prendre connaissance de ces descriptions par la lecture, de lire, par exemple, Pierre Loti. Je n'ai pas lu moi-même Pierre Loti, mais je me fie à l'interprétation que mon épouse en a donnée. Étudiante en lettres, elle avait fait son diplôme d'études

supérieures sur Loti et avait donné un résumé de son mémoire dans le Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg (10<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 4, p. 136-139). Voici ce résumé.

### Le sentiment de la durée chez Pierre Loti

L'angoisse qui imprègne tous les livres de Loti vient de la préoccupation incessante qu'il avait de la fuite du temps — elle est le fond même de son œuvre à quelque point de son développement qu'on la prenne ; les variations d'intensité qu'on peut y découvrir dépendent soit de l'ordre chronologique : ce sentiment de la fuite du temps qui s'exprime dès sa jeunesse semble s'apaiser, se faire moins douloureux vers la fin de sa vie, soit des lieux où Loti promène sa mélancolie : on remarque son attachement particulier aux pays mahométans, gardiens du passé, où sa tristesse s'exaspère au contact de leur calme et de leur résignation ; cette angoisse se fait plus vive dans tous les pays de civilisation très ancienne ; elle s'atténue cependant lorsque la civilisation est assez étrangère à la nôtre pour que son exotisme fasse oublier son antiquité : telles les civilisations d'Extrême-Orient. Mais ces variations ont peu d'importance et n'empêchent pas le thème de la durée d'être le thème essentiel de l'œuvre de Loti.

Le mot sentiment exprime bien la conception que Loti avait de la durée — elle n'est pas intellectuelle ni réfléchie ; presque jamais Loti n'envisage le problème de la durée avec le détachement de l'intelligence désintéressée. Il n'y voit qu'une source de désespoir toujours renouvelé, le désespoir de l'homme éphémère devant le temps éternel ; c'est presque toujours l'aspect humain de la durée que Loti envisage : il ne s'arrête à la conception des durées éternelles que pour les rapprocher de l'infime durée des hommes. De ce contraste naît parfois un apaisement au spectacle de la misère et de la douleur humaine si brèves dans le temps. Plus souvent, l'horreur de passer si vite et de finir, dans ce monde à peine

plus durable, domine tout autre sentiment dans l'âme de Loti. C'est à lui-même qu'il ramène toutes les manifestations de la durée ; il la voit seulement sous ses trois aspects humains : passé, présent, avenir, de lui-même et du monde.

Loti vit dans la contemplation de son propre passé. Il a consacré à son enfance et à sa jeunesse deux livres : Le Roman d'un enfant et Prime jeunesse où il s'acharne à fixer tous les souvenirs qui lui sont chers ; et à tout instant, ils reparaissent dans ses autres livres : souvenirs de sa maison de Rochefort et des chères figures qui la peuplaient, de tout le décor de son enfance solitaire et choyée, des rêveries et des jeux qui l'emplissaient, des sentiments qu'il éprouvait déjà avec une intensité précoce. Ces souvenirs, évoqués au gré d'associations d'idées capricieuses, reparus en rêve, jouent dans une atmosphère de mirage qui les rend plus précieux encore à Loti : ils sont une possession réelle dans l'émiettement de toutes choses, le temps ne fait que les fixer dans la mémoire et leur recul les dore d'un prestige infini. En les notant dans ses livres, Loti lutte contre le néant : c'est lui-même qu'il sauve de l'oubli en les sauvant. Ce sont enfin eux qui lui font oublier la fuite du temps et l'horreur du présent.

Le présent est fait du glissement éternel des minutes ; cette sensation aiguë de la fuite du temps est l'essence même du sentiment que Loti avait de la durée, sentiment éveillé par les circonstances de sa vie de marin, menée au gré des escales, de ses amours brusquement terminées par l'ordre de départ. Ensuite, il sent fuir la vie tout entière, bonheur et malheur, en lui et autour de lui. Ce sentiment s'exaspère à certaines heures de maladie ou dans la douloureuse lucidité des réveils. C'est pour l'oublier et pour essayer de le vaincre que Loti essaye de fixer tout ce qui passe, qu'il s'attache désespérément au passé et aime dans ses vestiges ce qui semble résister au temps. Il a su cependant goûter les joies illusoires de ce présent éphémère avec une ardeur doublée par la conscience de leur fragilité, comme il a souffert des douleurs humaines : abandons, trahisons des hommes et des

choses.

Ce présent douloureux conduit à l'avenir, plus sombre encore et plus redoutable, domaine de la vieillesse et de la mort. La vieillesse est pour Loti la suprême injustice du monde, le châtement immérité qui atteint tout homme à la fin de sa vie, le privant de ses biens les plus précieux : Loti redoute la déchéance intellectuelle et physique, la solitude inévitable, le caractère irréparable dont elle frappe tout et la mort où elle conduit lentement. L'horreur de la mort est surtout physique en lui : habitué par son enfance pieuse à considérer le néant du tombeau, la décomposition de la chair en contraste avec la vie immortelle de l'âme, Loti, sa foi perdue, garde de la mort une vision de pourriture qu'aucune promesse n'efface. Cette terreur que n'apaise pas la paix infinie des cimetières, il cherche à la guérir par le secours des religions et des croyances diverses, mais sans y parvenir.

Pour échapper à l'obsession de sa propre durée, Loti s'est tourné vers la contemplation du monde ; mais, sauf en de rares occasions, il n'y a trouvé que la confirmation de son angoisse. Il a vu sur l'univers entier le travail agrandi du temps. Seule, la nature semble échapper à ses lois : éternelle dans ses formes, dans son ordre, elle écrase de sa beauté et de sa jeunesse l'homme périssable dont la misère paraît plus éclatante dans ce cadre immuable.

Le passé du monde l'attire comme son propre passé ; il aime la paix de son décor et recherche les lieux qui en gardent l'empreinte : vieux monuments, sites antiques. Plus que ce décor, il aime les souvenirs humains qui s'y rattachent : vestiges des anciennes civilisations dont il admire la force rude et la jeunesse, souvenirs des héros qui les ont illustrées et dont les vies paraissent surhumaines — les évocations sont souvent attristées par le contraste avec le présent profanateur ; mais elles sont une source inépuisable de visions colorées, appelées par un mot, par la sonorité d'une phrase, où se plaît son imagination d'artiste. Il aime dans le

passé la grandeur et la force saine que le présent ne connaît plus.

Dans le présent, Loti cherche encore des souvenirs du passé, pour n'y pas voir l'œuvre irréparable du temps. Cette œuvre, destructrice ou parfois créatrice, n'est sensible qu'à de longs intervalles : sur les hommes que le temps façonne et affine au long du développement des races, sur la nature qu'il travaille en patient ouvrier. Il détruit avec indifférence : destruction des hommes et de leurs œuvres, modification des lieux, tout est ruines sur la route qui mène au progrès. Loti hait le progrès, suprême profanation, et c'est ce progrès qui est l'avenir du monde. Il voit donc pour le monde un avenir assombri : règne du désespoir et de la laideur dans l'Univers ; pour les hommes, vieillesse hideuse et sans espoir, puis mort et néant sans réveil. Contre le néant, les hommes se défendent par la prière et l'espoir en une vie éternelle : vains refuges contre « l'oubli, la cendre et les vers ».

Tel est le sentiment qu'eut Loti de la durée, sentiment qui explique tout l'esprit de son œuvre : sa pitié pour l'humanité douloureuse, son désir exaspéré de survivre dans ses livres et de sauver du néant tout ce qu'il a aimé. C'est pour échapper au temps qu'il a voulu son œuvre immortelle.

« Œuvre immortelle » : ce n'est là qu'une façon de parler. Sans doute est-il des œuvres, telle l'Illiade, que nul ne verra jamais mourir (cela, du reste, impliquerait contradiction). Il reste que les œuvres de l'homme mourront avec l'espèce, et il en va de même de tout ce qu'il y a eu sous le soleil, de sorte qu'un jour tout sera comme s'il n'y avait jamais rien eu. Pourtant, il faut créer. Là est la grandeur de l'homme : non pour que ce qu'il créera ne périsse pas — il n'en est d'ailleurs pas maître —, mais pour que cela ne mérite pas de périr. Loti se sent glisser dans le non-être. Il veut, par l'œuvre, « sauver » son être du néant. Cela se peut... pour un temps. À la longue, cela ne se peut. Mais le sens de l'œuvre est d'abord en elle-même, dans sa beauté (car, même d'un livre de philosophie dont on

contestera la vérité, on pourra dire : « C'est un beau livre »).

## Que retenez-vous, aujourd'hui, du marxisme ?

Entendons ici, par « marxisme », l'ensemble des idées de Marx — du seul Karl Marx. Est-ce que j'en retiens quelque chose ? Oui, il me semble, mais dans un domaine, celui de l'économie politique, qu'en même temps je lui abandonne comme le sien. Je n'ai rien à dire dans ce domaine, mais la répartition inégale et injuste des biens matériels est un fait qu'il faut expliquer, et il l'a expliquée. Est-ce à dire que je sois « marxiste » ? Non, pas plus que je ne suis « newtonien » pour admettre la loi de la gravitation universelle. « Je ne suis pas marxiste », disait Marx lui-même, voulant signifier qu'il n'avait pas plus à se dire « marxiste » que Newton à se dire « newtonien ».

À notre époque domine le système de production capitaliste, dont la première forme fut, aux <sup>xvii</sup><sup>e</sup> et <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècles, avant ce qu'on appelle la « révolution industrielle », la production manufacturière. Marx a analysé, dans *Le Capital* (Livre I, 1867), le mécanisme de l'économie capitaliste, il en a expliqué le fonctionnement. Les concepts marxistes gardent-ils leur valeur aujourd'hui, alors que le capitalisme n'est plus ce qu'il était il y a un siècle ? Ils gardent leur valeur car, si le capitalisme n'est plus le même capitalisme, c'est toujours le capitalisme. Une analyse « marxiste » de la phase actuelle du capitalisme actualiserait l'analyse de Marx tout en la confirmant, de même que la mécanique relativiste d'Einstein justifie et légitime, dans ses limites, la mécanique de Newton. Vous me direz que la

physique de Newton et d'Einstein est admise par tous, ce qui n'est pas le cas de la « science » marxiste du Capital. Oui, mais si elle n'est pas admise par tous, elle devrait l'être.

Quelles sont les lois fondamentales de l'économie capitaliste ? D'abord la loi de la valeur-travail (loi qui n'est pas propre à l'économie capitaliste). Une marchandise, échangée contre une autre qualitativement différente, la vaut si l'une a demandé autant de travail que l'autre : par exemple, on aura, de part et d'autre, incorporées à la marchandise, trois heures de travail « socialement nécessaire ». Les prix des marchandises, qui s'élèvent ou s'abaissent sous l'influence de l'offre et de la demande, sont, en règle générale, supérieurs ou inférieurs — et non égaux — à la valeur de ces marchandises. La loi de la plus-value est la loi spécifique de l'économie capitaliste. Le capitaliste achète la force de travail de l'ouvrier et paie à celui-ci un salaire. L'ouvrier doit travailler un certain temps pour restituer la seule valeur du salaire. Mais, cela fait, il ne s'arrête pas : il continue à travailler pendant quelques heures de la journée. La valeur nouvelle qu'il produit alors, qui dépasse le montant du salaire, ne lui appartient pas mais appartient au capi-taliste, est la plus-value. Le rapport entre le temps de travail supplémentaire (gratuit) et le temps de travail nécessaire est le taux de la plus-value. Ainsi, dans le cours de la production, la partie du capital consacrée à l'achat des forces de travail (salaires) a une valeur qui ne reste pas constante mais qui augmente : c'est du capital variable, alors que le reste du capital (bâtiments, matières premières, outillage, etc.) est constant. Le rapport capital constant/capital variable représente la « composition organique » d'un capital déterminé. L'effet des progrès techniques est d'accroître l'importance de la partie constante du capital social relativement à la partie variable, i.e. aux salaires. De ce fait, si la population continue à augmenter normalement, il y a de plus en plus d'hommes en trop (chômage). L'existence d'une surpopulation relative permet aux capitalistes de diminuer continuellement les salaires, non pas, nécessairement, en valeur absolue, mais relativement aux

profits. De là une paupérisation relative croissante (que l'on songe à la misère des populations ouvrières des pays en voie de développement, sous-développés et du Tiers Monde : car ce n'est pas dans le cadre de tel ou tel État particulier qu'il faut considérer le phénomène, mais dans tout le domaine planétaire et sans frontières du capital). Le « taux de profit » est le rapport de la plus-value au capital total. Puisque, avec le développement des techniques industrielles, la partie du capital investie dans les installations augmente plus rapidement que celle investie dans les salaires, de sorte que la composition organique du capital social tend toujours à s'élever, il en résulte, si le taux de la plus-value n'augmente pas, que le taux de profit doit baisser, et c'est ce qui a lieu. Il est vrai que le capitaliste cherche sans cesse à faire remonter le taux de la plus-value, notamment par une augmentation de la productivité du travail, de sorte que la baisse du taux de profit n'est que tendancielle. La loi de la baisse tendancielle du taux de profit a une puissante valeur explicative — sur laquelle je ne puis insister — de divers phénomènes de la société capitaliste. Un moyen de relever les taux de profit est l'exportation des capitaux, notamment dans les pays en voie de développement où il y a peu de capitaux, où les matières premières sont à meilleur marché, les salaires bas, etc.

Tout cela en très gros traits. Pour être plus précis, il faudrait parler de la plus-value absolue et de la plus-value relative, du taux de profit moyen, de la reproduction simple et de la reproduction élargie du capital, de la concentration (une masse donnée de capital fait boule de neige) et de la centralisation (la fusion d'un certain nombre de capitaux en un nombre moindre) du capital, des monopoles, de la théorie des crises, etc. J'ai étudié tout cela jadis, et, autant j'ai trouvé Marx lumineux, cohérent, convaincant, autant j'ai trouvé les critiques de ses adversaires faibles et confuses. Il est vrai que j'ai lu Marx économiste en philosophe, non en économiste : je veux dire que je l'ai lu sans aucun a priori, et en y cherchant uniquement l'intelligence de phénomènes qui me sautaient aux yeux.

Ces phénomènes sont toujours là : le chômage, les salaires de survie, le surenrichissement des riches, l'écart croissant entre les riches et les pauvres... « Mais la condition des ouvriers s'est améliorée. » Quels ouvriers ? Ceux des grandes métropoles industrielles, car les superprofits rendus possibles par l'exploitation du Tiers Monde ont permis de leur abandonner une partie de la plus-value, de les compromettre et de les corrompre. Les ouvriers des métropoles, embourgeoisés, ne se sentent pas solidaires des travailleurs du Tiers Monde : de là une division de la classe ouvrière internationale qui a rendu et rend fort difficile, pour ne pas dire impossible, l'application du mot d'ordre : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Marx prévoyait que croîtrait sans cesse la « résistance » d'une classe ouvrière « toujours grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste » (Le Capital, I, chap. xxxi). « L'heure de la propriété capitaliste a sonné », dit-il. Ici, il prend ses désirs pour des réalités.

Marx estime avoir montré que « la société actuelle, considérée du point de vue économique, porte en elle les germes d'une forme sociale nouvelle, supérieure » (À Engels, 7 décembre 1867). Les germes, oui, si l'on entend par là que la société actuelle n'est pas ce qu'il y a de mieux, qu'une société meilleure est possible, qui, pourtant, ne pourra naître d'ailleurs que de la société actuelle, laquelle doit donc en contenir la possibilité. Mais lorsque Marx écrit : « La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature : c'est la négation de la négation » (Le Capital, *ibid.*), il s'égare, puisque, si le processus était fatal, à quoi bon les partis ouvriers ? Marx s'égare lorsqu'il est sous influence hégélienne (première négation, négation de la négation...) : Berstein a bien vu ce point. Marx dit que, élaborant son économie politique, il fut aidé dans son travail par le pur hasard qui lui avait fait « refeuilleter la Logique de Hegel » (À Engels, 14 janvier 1858). Fâcheux hasard ! Croit-on que, sans ce « hasard », les analyses et les

démonstrations de Marx eussent eu moins de force ? C'est le contraire. Les « lois naturelles de la production capitaliste » n'ont que faire d'un habillage hégélien.

Lorsque Marx est lui-même, il est prudent touchant l'avenir, se garde de toute prophétie. Si les socialistes, par un moyen quelconque, arrivaient au pouvoir, que faire pour réaliser le socialisme ? Quelles seraient les lois à adopter, les lois à abroger sans délai ? Question prématurée, répond-il. On n'en est pas là : « Ce qu'il faudra faire, faire immédiatement, à un moment donné de l'avenir, dépend, naturellement, entièrement des circonstances historiques données dans lesquelles il faudra agir. Mais cette question se situe dans les nuages, elle pose en réalité un problème fantôme... » (À F. Domela Nieuwenhuis, 22 février 1881 ; cité par M. Rubel, Pages choisies pour une éthique socialiste, Marcel Rivière, 1948, p. 304). Et Marx de comparer la situation du prolétariat à celle de la bourgeoisie française avant 1789 : « La manière dont furent réalisées les exigences de la bourgeoisie française — un Français du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle en avait-il la moindre idée, a priori ? » (ibid.). Lénine a agi selon un certain programme d'action. Marx ne l'avait nullement anticipé. Ce qui l'intéressait était le combat présent, non de spéculer sur l'avenir. Et « l'anticipation doctrinale et nécessairement fantastique du programme d'action pour une révolution future ne fait que détourner du combat présent » (ibid.). Marx ne peut aucunement être « réfuté » par ce qu'ont fait Lénine et autres.

Supposons Marx vivant en 1991. Il fut le Newton du capitalisme au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle ; il aurait à en être l'Einstein — mais Einstein ne réfute pas Newton. Il avait jugé, en 1858, la révolution « imminente », tout en se demandant si elle ne serait pas « nécessairement écrasée » (À Engels, 8 octobre 1858). La Commune de Paris fut, effectivement, écrasée. Mais la révolution de 1917 ne le fut pas. Marx pensait que le mode de production socialiste était parfaitement viable. Qu'il se soit maintenu en URSS durant plus d'un demi-siècle lui apporterait

une confirmation. — Mais le socialisme s'est effondré en URSS. — Sans doute, mais pour quelles raisons ? D'une part, le capitalisme international a tout fait pour cela (guerre d'intervention, notamment anglo-française, de 1918 et des années suivantes, politique du « cordon sanitaire », propagande antisoviétique et diabolisation de l'URSS, agression germanique du 22 juin 1941 et guerre d'extermination des communistes et des Juifs, etc.). D'autre part, les dirigeants de l'URSS ont commis maintes erreurs politiques et de gestion (inutile d'insister...). Quant à l'homme russe... l'homme russe et la discipline socialiste ! Marx regretterait peut-être que Lénine, plutôt qu'en Russie, n'ait pas déclenché la révolution en Allemagne, ou n'ait pas choisi la révolution allemande de 1918. Quoi qu'il en soit, il est certain que Marx attribuerait l'échec final du socialisme en URSS à des facteurs historiques et humains contingents, non à un vice interne du système.

Le socialisme est viable. Il est possible et représente une alternative au capitalisme, mais non la seule — si l'interprétation fataliste est, comme je le crois, à rejeter (j'entends même du point de vue de Marx). L'autre alternative (l'autre terme de l'alternative) est le chaos. Qui dit « capitalisme » dit « désordre » : d'un côté, par exemple, la destruction des biens ou la limitation forcée de la production, de l'autre l'indigence et la famine, etc. Les entreprises se posent, toutes et chacune, comme des sujets absolus autour desquels gravite le monde. Pourvu que ce qu'il produit se vende, chacun produit ce qu'il veut ; et, pour que ce qu'il produit se vende, chacun entend persuader l'univers que l'univers a besoin de ce qu'il produit. Or, pourquoi le désordre n'irait-il pas croissant ? Pourquoi n'y aurait-il pas toujours plus de richesse à un pôle, plus de misère à l'autre ? Toujours plus de faux besoins satisfaits d'un côté, de vrais besoins non satisfaits de l'autre ? Pourquoi les masses misérables du Tiers Monde auraient-elles, finalement, un autre lot que la misère, la faim, le désespoir ? Rosa Luxemburg sut voir, mieux que d'autres, que le socialisme

n'est pas fatal, que l'avenir du capitalisme peut être le chaos — allant jusqu'à l'autodestruction de l'humanité. Et c'est bien là, au fond, la pensée de Marx lui-même. C'est pourquoi il fait de la révolution un « impératif catégorique » (Critique de la philosophie du droit de Hegel, in Œuvres de Marx, Pléiade, III, p. 390), parle de la conquête du pouvoir politique comme du « grand devoir de la classe ouvrière » (Adresse inaugurale de l'association internationale des travailleurs, 1864, ibid., I, p. 467 ; cf. Rubel, op. cit., p. 208) — non seulement vis-à-vis d'elle-même mais vis-à-vis de toute l'humanité.

Le socialisme est possible. Est-il souhaitable ? La réponse d'un intellectuel ou d'un artiste qui ne songeraient qu'à eux-mêmes, à leur liberté d'expression et de création, ne pourrait être, immédiatement, que négative. Mais Marx a en vue l'intérêt de la classe ouvrière universelle (pas seulement nationale), intérêt qui se confond, à terme, avec l'intérêt même de l'humanité. Le socialisme n'est qu'une possibilité économique, mais il est une nécessité morale. Le père de Karl Marx était kantien. Marx est avant tout un être moral. Il parlait, selon Paul Lafargue, d'un devoir, pour les intellectuels, de « mettre leur savoir au service de l'humanité » (cité par M. Rubel, p. xv). S'excusant de n'avoir pas répondu à un correspondant, il écrit : « ... Pourquoi je ne vous ai pas répondu ? Parce que j'étais constamment au bord de la tombe. Tant que j'étais capable de travailler, je devais donc réserver tous les moments pour terminer mon œuvre, à laquelle j'ai sacrifié ma santé, mon bonheur de vivre et ma famille. J'espère que cette explication n'appelle aucun autre commentaire. Les soi-disant hommes "pratiques" me font rire avec leur sagesse. Si l'on voulait être une brute, on pourrait naturellement tourner le dos aux souffrances de l'humanité, et s'occuper de sa propre peau. Mais je me serais vraiment tenu pour peu pratique si j'étais mort sans achever au moins le manuscrit de mon livre » (À Siegfried Meyer, 30 avril 1867, trad. M. Rubel). Cela étant, la morale eût dû être le point fort de la pensée de Marx. Or, elle en est le point faible. Dans son analyse en niveaux de la

société, il distingue, on le sait, l'infrastructure économique, la superstructure juridico-politique et l'idéologie. Une idéologie est un système d'idées qui veut oublier ses origines : il se présente comme valant en et par lui-même, alors que sa raison d'être et son ressort effectif ne sont que de justifier des convictions ou des intérêts prédonnés. Or, la morale est idéologie (cf. Idéologie allemande, in Œuvres, éd. citée, III, p. 1056), et ne peut être autre chose, car elle est « dans son essence, idéologie » (Althusser, Pour Marx, Maspero, 1966, p. 239), ce qui veut dire, commente André Comte-Sponville, qu'elle est « une illusion nécessaire » (« Morale ou éthique », in Lettre internationale, n° 28, printemps 1991, p. 14). On aboutit donc au nihilisme moral, et l'on scie, avec l'« impératif catégorique », la branche sur laquelle reposait, pour autant qu'elle pouvait avoir une justification universelle, toute l'action pratique. En réalité, il y a morale et morale. On peut admettre que chaque société a la morale qu'il lui faut, que chaque classe a sa morale, etc. Mais, à côté des innombrables morales collectives, il y a la morale une et universelle — celle des « droits de l'homme » —, qui n'a pas plus le caractère d'une idéologie que les mathématiques ou la loi de Newton. Car, que l'homme doive du respect à l'homme, cela ne se discute pas.

N'avoir pas fait droit à la morale, n'avoir pas dissocié radicalement son sort de celui de la religion, me paraît être la faute théorique majeure de Karl Marx. Dans cette faute théorique, il faut voir, probablement, la raison ultime de tous les échecs pratiques.

## Quel philosophe est, selon vous, le plus énigmatique ?

Il y a, chez Hegel, dans la grande Logique et même dans la Phénoménologie, nombre d'obscurités de détail. On sait toujours, cependant, ce qu'en gros Hegel a voulu dire. Mais que ce qui, dans une philosophie, est manifestement le point principal, laisse les commentateurs flottant entre des interprétations parfaitement divergentes et incompatibles, et l'on aura un philosophe véritablement énigmatique. Tel est, entre tous, pour moi, Parménide. Il nous dit, suivant une traduction courante, « que l'être est, que le non-être n'est pas » (P. Tannery, Science hellène, 2<sup>e</sup> éd., p. 251). Que peut bien « être » cet être de Parménide ?

À quel point Parménide est énigmatique, je ne puis le mesurer qu'en essayant de rendre clair ce qu'il dit. C'est donc ce que je vais essayer. Je m'en tiendrai, toutefois, au fragment ontologique (fr. VIII) — à ce que l'on appelle le « discours de l'être » —, et même aux cinquante premiers vers (avec la numérotation de Diels), puisque, ensuite, il ne s'agit plus de la « parole digne de foi sur la Vérité », mais des « opinions des mortels ».

### Traduction

1-2 De voie pour la parole, ne reste que : il y a.

2-4 Sur cette voie, les signes sont nombreux : qu'étant

inengendré, il est aussi impérissable, car il est d'un seul bloc, unique, inébranlable et sans fin.

5-6 Ni il n'était, ni il ne sera, puisqu'il est maintenant tout à la fois, un, d'un seul tenant.

6-7 Quelle naissance, en effet, lui rechercherais-tu ? Comment, à partir d'où se serait-il accru ?

7-9 Du il n'y a pas ? Je ne te laisserai ni le dire ni le penser ; car ceci n'est ni dicible ni pensable : il n'y a pas.

9-10 Quelle nécessité, d'ailleurs, l'eût fait venir au jour ou plus tôt ou plus tard, partant du rien ?

11 Aussi faut-il qu'il soit ou tout à fait ou pas du tout.

12-13 Jamais non plus la force de la conviction n'admettra que, du il y a, puisse naître quelque chose à côté de lui.

13-15 C'est pourquoi Justice (Dikè), n'ayant point relâché ses liens, n'a permis ni de naître ni de périr, mais elle maintient.

15-16 La décision, à l'égard de tout cela, porte sur : il y a ou il n'y a pas.

16-18 Or déjà a été décidé, comme c'est nécessaire, de laisser de côté l'une des voies, impensable, innommable, car ce n'est pas une voie de vérité, en sorte que c'est l'autre qui subsiste et qui est authentique.

19 Comment pourrait-il être par la suite, le il y a ? Et comment serait-il venu à être ?

20 Car, s'il est venu à être, il n'est pas ; il n'est pas non plus s'il doit être un jour.

21 Ainsi est éteinte la genèse, et, de destruction, on ne doit pas entendre parler.

22 Il n'est pas non plus divisible, puisque tout entier pareil.

23-24 Et aucun plus ne peut se trouver ici, ni là aucun moins, qui l'empêcherait de se tenir uni, mais, tout entier, il est plein de il y a.

25 Aussi est-il tout entier d'un seul tenant, car le il y a

touche au il y a.

26-28 Immobile aussi dans les limites de liens puissants, il est sans origine ni fin, puisque genèse et destruction ont été bannies au loin et que la conviction vraie les a chassées.

29-30 Restant le même et dans le même état, il demeure par lui-même et reste ainsi fixé dans l'immuable ici.

30-31 Car la puissante Nécessité (Anankè) le tient dans les liens d'une limite qui tout autour l'enclôt.

32 Aussi est-ce justice que le il y a ne soit pas inachevé.

33 Car il est sans manque, alors que, manquant, il manquerait de tout.

34-36 C'est le même penser et ce pourquoi il y a pensée. Car, sans le il y a dans lequel il est devenu parole, tu ne trouverais pas le penser.

36-38 Rien d'autre, en effet, il n'y a ni il y aura à côté du il y a, puisque le Destin (Moira) l'a enchaîné de façon qu'il soit entier et immobile.

38-41 C'est pourquoi sera nom tout ce que les mortels ont posé, croyant que c'était vrai : naître et mourir, être et ne pas être, changer de lieu et changer de couleur.

42-44 Mais, puisque la limite est extrême, il est de tous côtés achevé, semblable à la masse d'une sphère bien ronde, du centre en tous sens pareille.

44-45 Car ni en rien plus grand ni en rien plus petit il ne saurait être, ici ou là.

46-48 Il n'y a pas, en effet, de il n'y a pas qui l'empêcherait d'arriver à l'homogénéité, ni non plus de il y a qui soit tel qu'il y en aurait plus ici, moins ailleurs, puisqu'il est tout entier inviolable.

49 Car, étant de tous côtés égal à soi, il se trouve pareillement dans ses limites.

50-51 Ici je mets fin au discours digne de foi que je t'adresse et à la pensée qui cerne la Vérité.

## Commentaire

1-2 La parole est dite ici *muthos*. Rien à voir, pourtant, avec le mythe. Il s'agit de la parole sans laquelle il n'y aurait aucune parole. De quoi que ce soit que vous parliez, ce dont vous parlez n'est pas rien. Toute parole se fonde sur la parole instauratrice : il y a — quelque chose. Ce qu'il y a n'est pas en question ici, ni dans la suite du fragment (sauf allusivement). On s'intéresse seulement au il y a comme tel — qui, bien sûr, n'est pas lui-même quelque chose.

2-4 Les repères (*sèmata*) sont nombreux sur la route : à la différence de ce qu'il y a, le il y a n'a pas eu à naître, il n'aura pas à mourir (le temps est sur lui sans effet) ; il est d'une seule coulée et entier = complet (sans manque), unique en son genre, inébranlable et sans terme. Ces « signes » marquent les étapes du discours qui va suivre. « Unique en son genre » (*mounogenés*, leçon de *Simplicius*) est suspect : que vient faire ici la notion platonicienne de « genre » ? Je préfère qu'elle ne passe pas dans la traduction. O'Brien donne : « entier en sa membrure » (d'après *oulomelés*, leçon de *Plutarque*). Hélas ! le il y a n'a pas de « membrure ».

5-6 Il y a n'a jamais été au passé, ne sera jamais au futur. On peut dire, certes : « il y a eu », « il y aura », mais pour ce qu'il y a eu, ce qu'il y aura, non pour le fait qu'il y ait. Le temps ne saurait disperser le il y a, le disséminer le long d'une ligne, comme il le fait pour ce qu'il y a. « Il y a » : quand ? La réponse est toujours : maintenant. Le il y a instaure le maintenant. Ce qu'il y a n'est pas tout à la fois, est multiple, n'est pas continu. Mais le il y a lui-même ne se partage point, est tout à la fois maintenant, un et sans solution de continuité. Il n'y a rien en lui de distingué ou à distinguer. Le maintenant lui-même n'implique pas un avant et un après. C'est un maintenant éternel, non un maintenant temporel — lequel n'intervient qu'avec ce qu'il y a.

6-7 Ce qu'il y a est susceptible de naissance et de croissance, non le il y a lui-même, qui, forcément, si l'on peut dire, se « précède » toujours, et qui ne peut être plus que ce qu'il est : car, si je dis qu'il y a plus qu'il n'y avait, je parle de ce qu'il y a, non du il y a.

7-9 Le il y a ne pouvant venir du il y a, reste qu'il procède du il n'y a pas. Mais si ce qu'il n'y a pas peut être dit et pensé (exemple : « il n'y a pas de faute »), le il n'y a pas n'est ni dicible ni pensable. — Je viens pourtant d'écrire : « il n'y a pas ». — Oui : c'est qu'il y a au moins cet « il n'y a pas » que je viens d'écrire. Et si je dis : « il n'y a pas », il y a donc au moins cet « il n'y a pas » que je dis (ces phonèmes que je prononce). Et si je pense : « il n'y a pas », il y a donc au moins cet « il n'y a pas » que je pense. Ainsi le il n'y a pas (absolu) reste en dehors du dicible et du pensable.

9-10 Supposons le rien. Il est pure indifférence. Quelle raison, alors, eût pu faire qu'en naisse quelque chose plus tôt que plus tard, à tel moment plutôt qu'à tel autre ? Le principe de raison suffisante montre ici, comme chez Anaximandre, son efficacité.

11 Il y a ne peut se dire à demi. S'il y a quelque chose, ce n'est pas seulement un peu ou à moitié (à moins que l'on ne songe à ce qu'il y a) : c'est forcément tout à fait que le il n'y a pas est vaincu. « Il y a », « il n'y a pas » : c'est l'un ou l'autre, une troisième solution est exclue.

12-13 À côté de ce qu'il y a, que trouve-t-on ? Ce qu'il y a (à côté d'une vague de la mer une autre vague). Mais, à côté du il y a, que trouve-t-on ? Encore il y a. De ce qu'il y a, quelque chose peut naître à côté (une vague d'une autre vague), mais, du il y a, rien ne peut naître : ni il y a (on l'a déjà), ni ce qu'il y a (qui ne peut naître que de ce qu'il y a). Ainsi le il y a, contrairement à l'apeiron d'Anaximandre, n'est point une archè : il n'est point « principe », « origine » ou « source » de ce qu'il y a.

13-15 Dikè, la Justice, personnifiée comme chez Hésiode

(Théog., 902) ou chez Héraclite, n'admet aucune entorse à l'ordre universel : celui-ci est toujours maintenu, de sorte que l'on peut être assuré que ce qui est vrai, à savoir que le naître-et-mourir ne concerne pas le il y a (mais seulement ce qu'il y a), ne peut jamais cesser de l'être.

15-16 À la décision s'impose, incontournable, l'alternative : il y a ou il n'y a pas. De là deux voies exclusives l'une de l'autre, diverses, inconciliables ; et ont tort les mortels égarés qui, « incapables de décider » (fr. VI), conciliateurs aveugles, rêvent d'une troisième voie.

16-18 Or, non seulement a été rejetée l'idée d'une troisième voie, mais la décision a été prise de laisser de côté la route non vraie, la route du rien, faussement route, impensable, innommable comme « route » — puisque ne pouvant mener que nulle part —, et de ne reconnaître comme route praticable, authentiquement route, que celle du il y a.

19 Comment le fait qu'il y ait pourrait-il, dans la suite du temps, n'être que plus tard ? Qu'y aurait-il en attendant ? Rien ? Et comment le fait qu'il y ait serait-il venu à être dans le passé ? Qu'y aurait-il eu en attendant ? Rien ? Mais on sait que rien ne peut être, précisément parce qu'il n'est rien. Et, s'il était, il faudrait dire qu'il y a : ce ne serait pas « rien ».

20 Le il y a, on l'a vu, est inengendré : si donc il était de l'ordre de ce qui devient — soit qu'un jour il soit venu à être, soit qu'il doive être un jour —, ce ne serait plus le il y a. Supposons-le venu à être, devenu. À partir de quoi serait-ce ? Du il y a ? Il n'est donc pas venu à être. Du il n'y a pas ? Mais il n'y a rien de tel. Supposons, d'un autre côté, que le il y a ait à être un jour. Jusque-là, il n'y a donc rien ? Mais alors de quoi naîtra-t-il ? Car le « rien » n'est rien.

21 Bref, le il y a ne connaît ni naissance ni mort : abstenons-nous de prononcer ces mots.

22 Le il y a ne se divise pas, étant partout tout entier lui-même. Les divisions, les articulations de ce qu'il y a ne touchent aucunement le il y a. Il y a bien des choses diverses,

dissemblables dans le monde, mais le il y a ne connaît pas la dissemblance.

23-24 Il y a, dans le monde, ici plus de ceci, là plus de cela, ailleurs plus ou moins de ceci ou de cela, mais aucun plus ou aucun moins n'atteint le il y a, altérant son uniformité, empêchant son tenir-ensemble et son unisson. Qu'il y ait plus ou qu'il y ait moins dans ce qu'il y a, rien ne manque ou n'est en trop dans le il y a lui-même. Il atteint toujours, nécessairement, la plénitude de sa signification, puisqu'elle est indivisible.

25 Aucune solution de continuité n'interrompt la calme monotonie du il y a, car, puisque le il y a touche à lui-même, aucune marque, aucune limite n'apparaît entre « ces » il y a, comme s'il y avait deux ou plusieurs il y a, alors qu'il est unique et ne différant en rien de lui-même.

26-28 Ce n'est pas du dehors que des liens puissants retiennent le il y a de bouger, et, s'il est immobile, ce n'est pas parce que, susceptible de mouvement, il se trouverait obligé au repos. Mais c'est par une nécessité immanente que le il y a se fige dans l'immobilité. Car tout changement a lieu dans le temps, les mots « commencement », « fin », « genèse », « destruction » supposent le temps ; mais le il y a n'est pas dans le temps. « Avant », « après » supposent des événements dont l'un vient après l'autre. Mais dès lors que le il y a est toujours égal à lui-même, invariant, il n'est le « lieu » d'aucun événement.

29-30 Que de choses diverses et que de changements il y a dans le monde ! Mais aucune diversité ni aucune mutation n'affecte le il y a. Il ne connaît que la seule identité à soi-même, exempte de toute différence. Mais d'où vient qu'il y ait ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Toute réponse supposerait un il y a antérieur. Ainsi, le il y a n'est soutenu par rien. Il repose en lui-même. Où ? Nulle part ailleurs qu'ici-même, où est tout ce qu'il y a.

30-31 Anankè, la nécessité personnifiée, retient le il y a

dans les liens de la limite, l'enserme fortement tout autour. C'est là façon poétique de parler. Car le il y a ne connaît pas d'autre lien que celui qu'il est lui-même pour lui. Ce lien tient à ce qu'il n'est pas ce qu'il y a, de sorte qu'il ne peut devenir autre chose, comme la graine devient plante, la fleur devient fruit. À la différence de ce qu'il y a, le il y a est figé dans le définitif.

32 Contrairement à ce qu'il y a, qui, lui, change de nature, ou de grandeur, de qualité, de position, d'apparence, le il y a est toujours déjà au bout de lui-même, toujours déjà achevé.

33 Dès lors, il est sans manque. S'il était sujet au manque, il ne serait plus le il y a mais ce qu'il y a. Le il y a ne peut manquer simplement de quelque chose, car rien ne peut, à lui, se soustraire ou s'ajouter. Manquant, il manquerait de tout, c'est-à-dire du il y a lui-même : il s'annulerait.

34-36 [Les vers 34-41 constituent un excursus] Le il y a suscite la pensée. Les animaux ne se rendent pas compte qu'il y a, et ainsi ne pensent pas (ce qui n'empêche pas qu'ils aient quelque degré de conscience). Dire « il y a », c'est penser. Est-ce à dire que, parce qu'il y a (d'une manière générale), il y ait aussi, nécessairement, le fait de penser ? Non (Parménide n'est point idéaliste...). Il faut non seulement qu'il y ait, mais que l'on dise : « il y a ». Le « il y a », prononcé, est dévoilement du il y a et, en même temps, acte de penser.

36-38 Il n'y a pas d'autre du il y a. Certes, il peut y avoir bien d'autres choses que ce qu'il y a, mais, s'il y avait quoi que ce soit outre le il y a, on en parlerait encore pour dire à son sujet : « il y a », et l'on n'aurait pas outrepassé le il y a. Le Destin personnifié (Moira) représente la force suprême : il y a recouvre tout universellement, immuablement, ne laissant aucune éclaircie d'aucun côté, définissant un domaine dont on ne sort pas. Le il y a fonde la pensée et, en même temps, la pensée est contrainte, pour être vraie, à se borner au il y a.

38-41 Certes, les mortels croient dire la vérité en parlant des êtres multiples qui naissent et meurent, sont puis ne sont

plus, changent de place et d'apparence. Mais on ne peut parler vraiment de ce qui ne fait que passer. Le vrai est toujours vrai. La vérité n'admet pas d'inconstance. Je dis : « il y a du brouillard » ; « il y a » est toujours vrai, mais non « il y a du brouillard ». Non qu'il ne faille pas, nommant le « brouillard », le désigner à d'autres. Mais les noms ne font pas que les choses aient consistance et durée.

42-44 Le il y a n'est pas infini. Il est limité, mais il n'est pas d'un côté de la limite comme s'il y avait autre chose de l'autre côté. La limite est extrême, « dernière » (pumaton) : elle ne marque pas une finité mais une finition — un achèvement, un accomplissement. On peut comparer le il y a à une sphère, laquelle, bien arrondie, homogène en sa masse, donne l'image d'une parfaite égalité de répartition, d'un équilibre et, en même temps, d'une sorte d'autosuffisance : on n'a pas de prise sur elle.

44-45 Le il y a n'est pas susceptible d'un plus ou d'un moins. Il y a plus ou moins de brouillard, mais cela concerne le brouillard, non le il y a.

46-48 On dit : « il n'y a pas de brouillard », « il n'y a pas d'obstacle », etc. Le « il n'y a pas » peut ainsi s'appliquer à n'importe quoi, mais non, toutefois, au il y a lui-même, puisque, s'il « n'y a pas », il y a toujours au moins cet « il n'y a pas », ou, sinon, il ne reste plus rien à dire et à penser. Rien de négatif ne peut donc porter atteinte à la texture irréfragable du il y a. Bien non plus de positif, à savoir un il y a qui serait plus il y a qu'un autre, car le il y a n'est pas susceptible de degrés.

49 Le il y a est donc partout lui-même dans ses « limites », figé dans une invariable égalité à soi. De quelles « limites » s'agit-il ? Le il y a n'est pas plus spatial que temporel. Mais ce qu'il y a — la multiplicité des êtres — est dans l'espace et le temps. Or, pour qu'il y ait lieu de dire « il y a », encore faut-il qu'il y ait ce qu'il y a. Comme ce qu'il y a est spatio-temporel, l'espace et le temps sont les limites dans lesquelles il y a lieu de dire qu'« il y a » ceci ou cela. En dehors de l'espace et du

temps, il n'y a rien, aucun « être ». Car le il y a, qui n'est ni spatial ni temporel, n'est pas un être ; ce n'est pas quelque chose dont on puisse dire : il est.

50-51 Le discours vrai, purement intellectuel, porte exclusivement sur le il y a, qu'il « cerne » en énumérant les « signes » ou « indices » qui lui font cortège. Quant à ce qu'il y a, c'est à l'expérience de nous l'apprendre.

Que suit-il de cette lecture naïve du poème (en sa principale partie), lecture qui s'est voulue savamment ignorante autant des problèmes philologiques que des interprétations hétéroclites qui en ont été données ? Le conflit des interprétations faisait paraître insaisissable, énigmatique comme aucune autre, la figure de Parménide. Les interprétations sont maintenant oubliées, au profit d'une seule, pour l'essentiel esquissée. L'énigme a-t-elle disparu ? Non, mais elle s'est déplacée. Elle est maintenant dans la chose même, dans le il y a, plus précisément dans le rapport entre il y a et ce qu'il y a. Ce qu'il y a : des êtres (du moins ainsi nommés), dont aucun, pourtant, n'est véritablement, car ils ne font que naître et mourir. Le il y a : le fait même qu'il y ait des êtres et qu'il doive y en avoir toujours, mais qui, pourtant, n'est pas lui-même un être. Ce qu'il y a ne se laisse pas penser sans il y a ; mais il y a, de son côté, à moins de s'appliquer à ce qu'il y a, paraît s'évanouir. C'est seulement parce que des êtres toujours s'évanouissent, que le il y a, lui, ne risque jamais de s'évanouir. Voilà, n'est-ce pas, ce qui donne à penser autant qu'énigme peut le faire ?

## À quel genre de beauté êtes-vous avant tout sensible ?

Faute de pouvoir — et de vouloir — engager ici une véritable réflexion dite « esthétique », je me bornerai à une réponse brève et naïve. Il ne s'agit, d'ailleurs, que de m'examiner moi-même et de dire ce qui me semble.

Je suis « avant tout » sensible à la beauté de la nature et du naturel. Que faut-il pour que la nature me semble belle ? La perception de la beauté suppose le sentiment de sécurité que donne une impression de paix. La nature belle est la nature paisible. La nature ne me semble pas belle lorsqu'elle menace ma sécurité, m'inspire peur ou angoisse : ainsi lors des orages violents où les éclairs illuminent le ciel, où l'on voit s'abattre la foudre, où le tonnerre paraît devoir ébranler la maison, où la grêle tambourine sur le toit. La terreur que suscitent les tremblements de terre, les cyclones, les raz de marée, les inondations énormes et brusques — tous phénomènes que je ne connais point par expérience —, ne serait pas, en ce qui me concerne, compatible avec la perception de la beauté. La haute montagne, où les solitudes, les dénivellations et les abîmes m'angoissent, particulièrement à la tombée du soir, me semble grandiose plutôt que belle. Je ne vois pas non plus que soit belle la mer démontée. D'une manière générale, rien de ce qui se déchaîne, entre en fureur, délire, ou simplement dépasse la mesure, ne me semble beau : ainsi, du vent en rafale, des guêpes furieuses, un homme en colère. Je ne vois aucune sorte de beauté dans la guerre, et j'ai peine à comprendre que

Bertrand de Born l'ait chantée — avant, toutefois, de se faire moine (quand je dis « aucune sorte de beauté », ne croyez pas que j'oublie les actions d'éclat, les actions héroïques : lorsqu'on célèbre les héros, je me garde, certes, de tout propos qui ne serait pas « dans le ton », mais, en mon for intérieur, je dois m'avouer que j'admire assez peu les héros ostensibles).

La nature, pour être belle à mes yeux, doit respirer la paix, non, toutefois, la paix des choses mortes et inertes. Un désert ne me semblerait pas beau. La nature belle est la nature vivante : les eaux, les arbres et les divers feuillages, les herbes sauvages et les fleurs, les animaux, depuis l'araignée des jardins (non l'araignée d'appartement !) jusqu'à la buse ou autres rapaces, en passant par les serpents, les crapauds, les mouches mêmes (mais non les moustiques, dont Fénelon, à mon avis, a vainement essayé de justifier l'existence), sont les éléments indispensables de cette beauté. Les arbres surtout m'émeuvent. J'aime particulièrement le chêne, le châtaignier, le hêtre, le charme, le peuplier, le bouleau — arbres de force ou de grâce. Si pourtant il me fallait en choisir un seul, ce serait le châtaignier. Je trouve de la beauté aux ronces et aux orties, quoique moins évidente, et, lorsqu'elles me piquent, il arrive que le souvenir de la phrase d'Aristote qu'« en toutes les parties de la nature il y a des merveilles » (Les Parties des animaux, I, 645 a 16) ne soit pas de trop pour me défendre d'un méchant sentiment. Si la nature doit être vivante, encore n'est-ce pas de n'importe quelle sorte de vie : me répugne la vie grouillante, désordonnée, chaotique, même si le désordre n'est qu'apparent, telle celle des pourritures, des boues, des nids d'insectes. L'impression de pullulement, le sentiment de l'innombrable, du moins lorsqu'il s'agit de vie animale, ne sont pas compatibles avec la perception de la beauté. Des légions d'oiseaux noirs criards prenant possession des arbres et des champs font un tableau plutôt sinistre. La vie, dans la nature, ne va jamais sans une idée de surabondance : il y a trop de germes, etc. Nombre d'espèces proliféreraient de façon envahissante et dévastatrice s'il n'y avait d'autres espèces

pour, opportunément, les combattre. J'entends dire, ce mois-ci, que les rapiettes n'ont jamais été aussi nombreuses. Et si, finalement, il n'y avait, sur la Terre, que des lézards ? Les notions de « vie » et de « surabondance de vie » sont antinomiques. « Surabondance de vie » signifie limitation, mutilation de la vie, et, à la limite, uniformisation, domination universelle d'une forme de vie particulière, c'est-à-dire absurdité. La nature est belle qui est une raison vivante, c'est-à-dire qui rend justice à toutes les formes de la vie, sans exclusive. L'homme, par lequel tant d'espèces disparaissent, est créateur de laideur et de déraison. De ce fait, les œuvres d'où résulte cette annihilation de la nature et de la beauté sont des œuvres de laideur. Peut-être, sur ce point, faut-il donner raison à Ruskin.

La nature vivante doit avoir sa vie propre. Elle doit vivre par elle-même. À cette condition, elle me laisse une impression de gratuité, d'être là pour être là — pour rien. Je ne veux pas voir en elle une œuvre d'art, l'œuvre d'un art quelconque — humain ou divin. J'aime les lacs, mais naturels non artificiels, les fleuves non les digues sur les fleuves, les forêts non les plantations, les prairies mais non engraisées, et je préfère l'églantier au rosier. J'exclus, d'autre part, que la nature soit l'œuvre de je ne sais quel « Créateur » ou Fabricateur, ou grand Architecte, ou grand Horloger. Où est l'artifice, la beauté disparaît. Car, si la nature est là pour servir une intention quelconque, pour entrer dans un calcul, fût-il « providentiel », en vue de quelque fin que ce soit, où sont la gratuité, l'autonomie, la liberté ? L'homme moderne se veut, dit-on, « maître et possesseur de la nature ». La nature n'est plus chose en soi : prisonnière des catégories (kantiennes ou autres) de l'appropriation, elle perd sa liberté, devient servante de l'homme, n'est plus que le corrélat du projet humain. Projet divin, projet humain : disparition de la nature. La nature me semble belle qui ne porte la souillure d'aucun projet. Ce n'est pas seulement l'air libre, c'est toute la libre nature qu'il me faut.

Je puis admirer ce que l'homme a fait, a bâti sur cette Terre.

Mais d'abord, pour me sembler belle, l'œuvre humaine doit ne pas blesser, contredire, contrarier la nature. Je n'aime guère, ou pas du tout, les jardins à la française, taillés géométriquement, comme à Versailles : que signifient ces parallélépipèdes de verdure enserrant des parterres de fleurs soigneusement réparties, classées, étiquetées ? Quel sot orgueil humain répandu partout ! Fallait-il, lorsque passait le Roi-Soleil, que les arums, les géraniums, les iris, les jonquilles et autres narcisses, restent alignés comme des soldats de garnison ? Mais ne pas contrarier la nature ne suffit pas : il faut que l'œuvre de l'homme s'inscrive dans le paysage, comme en parfaite harmonie avec lui : tel est le cas de ces ruines de châteaux anciens que l'on voit dans nos pays. Ainsi les tours de Merle, que mon père, un jour, découvrit, devant lesquelles il eut, apparemment, la révélation de la beauté (si vous ne connaissez pas les tours de Merle, alors le château de Castelnaud). Je ne parle pas ici de la joie que j'eus de voir le Parthénon, dans un paysage et une lumière si parfaitement accordés à lui (faits pour lui car lui l'avait été pour eux), car ce que j'éprouvais était bien plus qu'une joie simplement esthétique. Le Parthénon signifiait l'Acropole, l'Acropole Athènes, Athènes la Grèce, c'est-à-dire tout ce sans quoi je n'eusse jamais eu l'intelligence de rien.

Vous m'avez demandé à quel genre de beauté je suis avant tout sensible. J'ai répondu, laissant de côté les genres de beauté auxquels je ne suis pas avant tout sensible, et d'abord celle des humains. Paul Newman est beau, dit-on. C'est aussi mon avis ; mais l'émotion est absente. La beauté virile ne me fait pas d'effet, peut-être parce que ma perception est troublée, toujours, par ce que je vois au-delà des formes : l'esprit humain — trop humain — qui les anime. La beauté féminine ne m'émeut pas non plus, mais seulement le charme et la grâce — que, pourtant, je ne puis associer à la laideur physique. Ce qui compte, pour moi, est la beauté morale, celle de l'« âme », comme dit Platon ; mais il faut que le charme et la grâce m'aient d'abord séduit pour qu'elle ait toute mon attention. C'est le

charme et la grâce qui font valoir la beauté, aussi bien physique que morale.

J'ai laissé de côté les arts plastiques (même si je viens de dire un mot de l'architecture), la musique, la danse et le chant, la poésie, la littérature. C'est que, à l'exception de la danse et du chant, qui, du reste, sont encore ceux qui m'émeuvent le plus, je ne les ai découverts que tardivement. Les paysans, dont j'étais, n'allaient pas visiter les musées (dont ils ignoraient presque l'existence), n'écoutaient pas de musique (les disques et les phonographes — instruments de ce temps-là — leur étaient inconnus), ne lisaient pas. Aujourd'hui, la beauté est encore pour moi, avant tout, celle de la nature sauvage (où toutefois je veux que règne un Dionysos apollinien), des bois et des sentiers dans les bois, des cris d'oiseaux dans les fourrés, des arbres non greffés, des plantes inutiles, des libres chevreuils, et ainsi de suite. J'ai plus d'admiration pour un cloporte que pour la chapelle Sixtine. Disant cela, j'avoue, par là même, mon admiration pour la chapelle Sixtine. Ne croyez pas, en effet, que je reste insensible devant la beauté des œuvres de l'art humain : des monuments et des villes, des statues, des fresques, des gravures, des enluminures, etc. Simplement, cette admiration est de second rang. Et le rapport à la nature en est souvent un élément. Je ne sépare pas le monument de son site et le site de son lieu. Transportez Florence dans les glaces du Pôle : mon admiration tomberait. Je fus longtemps réservé devant la peinture, car, si le tableau représente un paysage, des peupliers, un étang, ce que je vois n'est pas la chose même mais la manière dont le peintre la voit. L'homme intercède. J'ai compris enfin que le peintre m'apprenait à voir, que son paysage, ses peupliers, son étang, étaient plus vrais que les miens. Pourtant, je ne suis toujours pas scandalisé — comme, paraît-il, il faudrait l'être — par la fameuse phrase de Pascal : « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux » (fr. 134, Br.). Écrivant : « Quelle vanité que la peinture, lorsqu'elle attire l'admiration... », je risque de me

contenter de ce léger changement (l'original étant la nature — ou le naturel —, et l'admiration que l'on a pour eux étant supposée). J'aime la poésie pour elle-même lorsque j'y reconnais la musique et le chant. Elle m'apporte une joie supplémentaire lorsqu'elle m'aide, elle aussi, à voir — et, plus encore, à penser — la nature. De là mon admiration et ma reconnaissance pour les *Élégies de Duino*, de Rilke, particulièrement la huitième, dont voici quelques vers, dans la traduction que Maximine [Comte-Sponville] vient de donner aux Actes Sud :

Tous les regards, de tout ce qui vit, regardent vers l'ouvert.

Seuls nos yeux, comme tournés à l'envers, tel un cercle de pièges, empêchent toute issue.

L'au-delà du cercle, nous ne le connaissons qu'à travers le regard des bêtes.

Car dès la plus tendre enfance, nous orientons le petit d'homme

vers les ombres derrière lui, et non vers l'ouvert, si profond dans l'expression des bêtes.

Libre, sans la mort.

Ah, elle ! Nous ne voyons qu'elle !

La bête libre a toujours sa perte derrière elle : devant elle, Dieu.

Ainsi lorsqu'elle va, c'est en toute éternité, comme vont les sources.

.....

S'il avait une conscience comparable à la nôtre, l'animal nonchalant qui s'en vient à notre rencontre nous ferait changer de direction, nous mettant à son pas.

Mais il est, lui, sans fin, sans frontières, sans regard sur soi-même, limpide :

comme sa façon de regarder.  
Où nous ne voyons que notre avenir, il voit tout,  
et lui-même au sein de tout, à jamais sauvé.

Mes jugements, dans l'ensemble, vous paraîtront personnels et discutables. Mais cela tient à la nature même du jugement de beauté. À la différence du jugement moral, il n'est pas universalisable. S'il m'arrive de dire : « Cela est beau », je n'entends rien de plus que : « Cela me semble beau. » L'homosexualité me laisse une impression de gêne. À d'autres, elle laisse une impression contraire : je comprends cela et je l'admets, car l'homosexualité est affaire d'éthique, non de morale ; elle est moralement indifférente. L'avortement (j'entends : l'avortement de confort) me laisse une impression de laideur. À d'autres laisse-t-il une impression contraire ? J'en doute. On l'admet cependant, mais à tort : ici mon jugement esthétique se double d'un jugement moral — universalisable. L'éthique et l'esthétique sont affaires de goût, non la morale. Les évidences de beauté non seulement ne sont telles que pour quelques-uns, jamais pour tous, mais elles ne se donnent pas, du moins ne se donnent pas à moi, comme ayant à l'être. Cela me semble beau. Point.

## Y a-t-il, dans le domaine des mathématiques ou de la physique contemporaine, une théorie qui pourrait nourrir votre réflexion ?

1829 : Lobatchevski — la première géométrie non euclidienne (1832 : Bolyai ; 1854 : Riemann) ; 1872-1884 : Cantor — la théorie des ensembles (nombres transfinis, cardinaux et ordinaux ; ensembles de points) ; 1900 : Planck — théorie des quanta ; 1905 : Einstein — relativité restreinte (1916 : relativité généralisée) ; 1923 : L. de Broglie — mécanique ondulatoire ; 1927 : Heisenberg — principes d'incertitude ; 1927 : abbé Lemaître — univers en expansion.

De tout cela, on ne voit guère de traces dans un livre d'Émile Bréhier paru en 1951, qui s'intitule pourtant Les Thèmes actuels de la philosophie. C'est par accident que Bergson fut confronté à la théorie de la relativité, et l'on ne trouve pas dans son œuvre les noms de Lobatchevski, de Riemann, de Cantor. Heidegger a étudié les hautes mathématiques, la physique, mais, par la suite, n'en a pas beaucoup parlé. Quant à Sartre...

Le fait que de tels philosophes aient pris et gardé leurs distances à l'égard des sciences se justifie pleinement. Vous me demandez s'il est, aujourd'hui, une théorie scientifique pouvant nourrir ma réflexion. Toutes les théories le peuvent, et, jusqu'à un certain point le doivent, mais jusqu'à un certain point seulement. Il ne convient pas de sacrifier l'essentiel au secondaire, et les philosophes que je viens de citer ne l'ont pas

voulu. Dans les années 20, où il n'était question que de la théorie de la relativité, Heidegger eût pu, comme Bergson, se mesurer avec Einstein. Il a préféré écrire *Sein und Zeit*, qui, pour la philosophie, a beaucoup plus d'importance que n'importe quelle œuvre scientifique.

La réflexion sur les sciences est, pour moi, chose non négligeable, mais secondaire. Il ne convient pas de se laisser phagocyter par les querelles autour de la théorie des ensembles et des paradoxes de l'infini (le mathématicien de profession aura d'ailleurs toujours une longueur d'avance), du formalisme et de l'intuitionnisme quant au fondement des mathématiques, des systèmes logiques à trois et à  $n$  valeurs de Lukasiewicz (qui serait, selon lui, le « Lobatchevski de la logique »), de l'« indéterminisme » que suggèrent les relations d'incertitude de Heisenberg et de l'existence d'un « hasard » fondamental, des solutions possibles du « paradoxe » d'Einstein, Podolsky et Rosen, etc. Il ne convient pas, dis-je, en se laissant phagocyter par de telles querelles où chacun, en définitive, reste sur ses positions (voyez, par exemple, *La Querelle du déterminisme*, Krzysztof Pomian éd., Gallimard, 1990), d'oublier que la philosophie a à rendre compte de la signification de l'homme dans la réalité, et à donner une réponse — il est vrai parmi d'autres possibles — au problème de la signification de la mort. Or, la réalité dans son ensemble, qui est l'objet par excellence de la philosophie, étant au-delà de l'expérience possible, est ce au sujet de quoi le savant, comme tel, n'a rien à nous dire.

Bien sûr, il ne saurait être question, pour autant, de rester indifférent à l'évolution de la pensée scientifique, et voici, en gros, comment je la vois.

Il me semble qu'après avoir longtemps donné l'avantage à un certain rationalisme grec, la science donne maintenant l'avantage à un autre rationalisme — grec, lui aussi. Deux rationalismes s'opposèrent, en effet, constamment dans la pensée grecque : d'une part, le rationalisme positif des

philosophes-géomètres, avant tout des Pythagoriciens et des Platoniciens, pour qui la vérité géométrique est indépendante de l'expérience et les essences mathématiques réelles en et par elles-mêmes, et, d'autre part, le rationalisme négatif des Sophistes, des Sceptiques et du peuple des « éristiques ». La critique du fondement des mathématiques se trouve chez les uns et chez les autres, mais, chez les premiers, c'est une critique fondatrice, qui arrime les mathématiques à un corps d'Idées et de vérités éternelles, chez les seconds, c'est une critique destructrice, qui, chez les Sceptiques hypercritiques, ne laisse rien subsister, et des notions premières de la géométrie que sont celles de point, de ligne, de surface, de solide, et de l'invention majeure des Grecs que fut la démonstration, grâce à laquelle virent le jour, comme sciences rationnelles, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, l'optique, la catoptrique, l'acoustique, la statique, la dynamique. Or, dans la mesure où elle tend à « évacuer » la notion de vérité, sauf à la concevoir comme purement empirique ou purement formelle (mais pourquoi qualifier de « vraie » la proposition « il pleut ou il ne pleut pas », puisqu'elle ne fait que traduire la convention de répartir les temps possibles en deux cas seulement ?), la pensée scientifique évolue dans le sens du rationalisme négatif et du scepticisme, en accord, du reste, avec l'évolution générale de la pensée.

« La somme des angles d'un triangle vaut deux angles droits » : on avait su vous en convaincre et vous l'avez cru. Pour moi aussi, cela était vrai. Aujourd'hui, on nous dit, et il faut en convenir, qu'une telle proposition, prise isolément, n'est pas vraie, qu'il faut la rapporter à un système où elle s'intègre, en l'occurrence le système euclidien. Mais dirons-nous que, dans un tel système, elle est « vraie » ? Alors elle serait vraie dans un système, fautive dans un autre (ceux de Lobatchevski, de Riemann). Ce serait absurde, car la vérité n'est pas une girouette : « La vérité n'est jamais qu'une », dit Montaigne. Ne parlons donc plus de « vérité » mais de validité. La vérité disparaît de la géométrie. Le « catégorique », l'« apodictique »

cèdent la place à l'hypothétique, car, si les principes ne sont que des hypothèses, tout le système qui en découle n'est qu'une vaste hypothèse. Cela, Platon le savait, qui entendait fonder sur une méta-mathématique (ontologique — ce que n'est pas celle de Hilbert) la mathématique même.

Un triangle a trois angles, dont la somme vaut deux droits : la géométrie présuppose l'arithmétique. Or, celle-ci, comme la géométrie, repose sur des conventions, et il n'y a pas plus de « vérité » en l'une qu'en l'autre (puisque parler de vérité où il n'y a que la cohérence est un non-sens). La notion de « nombre » est d'ailleurs loin d'être claire. Lorsque Cantor parle du « nombre » de l'ensemble de tous les nombres entiers — le premier nombre cardinal infini (transfinité), qu'il désigne par la lettre hébraïque aleph affectée d'un zéro (aleph 0) —, ou nous sommes en pleine absurdité, comme c'était, je crois, l'avis de Kronecker, ou il faut reconnaître que la notion de nombre change de sens. Mais jusqu'où peut-on aller ? Le nombre ordinal  $\omega$  viendrait à la suite de la suite bien ordonnée des entiers 1, 2, 3... n 1, n, n + 1... Ce nombre et ceux qui en dérivent seraient des nombres « plus grands que l'infini ». On a peine à suivre. Ne tombe-t-on pas ici dans une mathématique purement graphique (car on peut toujours écrire ce que l'on veut). Et Cantor ne nous rassure pas lorsqu'il invoque la « métaphysique », et Platon, saint Thomas, la première Épître aux Corinthiens. En somme, c'est Dieu (l'infini actuel) qui était sa « pensée de derrière » ?

La géométrie et l'arithmétique présupposent la logique — qui gouverne l'enchaînement des propositions. Les principes des mathématiques, en s'arrimant aux principes logiques, ne se fondent-ils pas sur des axiomes premiers évidents — et vrais ? On a pu le croire. Aujourd'hui, on n'en est plus là. La logique classique a subi le même sort que la géométrie euclidienne. Elle est devenue, elle aussi, un système hypothético-déductif, c'est-à-dire un système parmi d'autres. Dès lors, comme la vérité ne se divise pas, on ne peut plus parler de « vérité ».

Passons à la physique. Duhem disait déjà : « Une loi n'est ni vraie ni fausse mais approchée. » S'il en est ainsi, dans ce domaine encore, ne parlons plus de « vérité » : que serait une vérité « approchée » ? — car, si vous voulez dire que vous approchez d'elle, c'est donc que vous la connaissez déjà : une vérité dont on s'approche, ou vers quoi l'on tend, n'est pas une vérité « approchée ». Les lois newtoniennes du mouvement des corps, qui expriment la relation entre l'état d'un système à l'instant  $t$  et son état à l'instant  $t + dt$ , ces lois étaient valables, croyait-on, pour toutes les vitesses, si grandes soient-elles, et pour toutes les masses, si petites soient-elles. Il n'en est rien : elles sont corrigées par les lois einsteiniennes, valables pour toutes les vitesses, et dont l'expression mathématique est indépendante du système de référence. Progrès ? Oui. Vers la vérité ? Disons : vers une moindre erreur. Ne disons pas : vers la vérité. Car il n'est pas vraisemblable que la série des approximations successives tende vers une loi naturelle absolue (les seules « lois de la nature » sont les lois métaphysiques, telles que la loi héraclitienne du devenir). S'il y a pour nous des « lois » (scientifiques), c'est que la relative imprécision de nos mesures permet de ne pas tenir compte de nombreux facteurs intercurrents. Sans cette imprécision, tout se brouillerait. Les lois ne sont que des vues sommaires sur la nature. Elles valent seulement pour une nature simplifiée, une nature ad hoc. Elles ne sont « vraies » qu'à la condition d'écarter tout ce qui ferait qu'elles ne le sont pas (en obligeant à les compliquer de plus en plus). Mais lorsqu'une « vérité » n'est telle que grâce à des conventions, ce n'est plus la vérité de la chose même.

Quant aux théories (telles que la théorie ondulatoire ou la théorie corpusculaire de la lumière), qui se risquerait à les dire « vraies » ? Laquelle n'est pas sujette à révision ? Or, qu'est-ce qu'une « vérité » sujette à révision ? Une proposition vraie doit pouvoir être fondée, justifiée. Rien de tel pour une théorie. Elle reste invinciblement hypothétique. Une théorie ne peut jamais être « vérifiée », même si elle peut être « corroborée », comme

dit Popper. Elle n'est jamais qu'un « essai ». Revanche de Montaigne sur Descartes : la physique contemporaine est montaignienne. Reste, dit Popper, qu'une théorie scientifique diffère d'une théorie non scientifique en ceci qu'elle donne prise à la « réfutation » : elle est « testable ». Croit-il que, si l'on choisit une hypothèse métaphysique plutôt qu'une autre, c'est sans les avoir éprouvées, « testées » ? On les a mises à l'épreuve de la vie. Si je choisis l'hypothèse athéiste, c'est qu'elle rend ma vie possible, alors que l'hypothèse théiste aurait l'effet contraire. Mais, dans le cas des hypothèses scientifiques, le « test », objecte Popper, est « intersubjectif » : le choix résulte de la confrontation critique des points de vue. Croit-il donc qu'en métaphysique la discussion soit vaine, l'argumentation sans effet ? C'est souvent le cas, pas toujours : la « sensibilité » aux arguments existe. Le philosophe peut céder à des raisons plus fortes que les siennes, son point de vue se modifier... (Reste, il est vrai, que l'essentiel, pour le philosophe, est bien la méditation, laquelle est sans équivalent dans les autres disciplines, étant nécessairement personnelle.)

Vous m'avez interrogé sur les mathématiques et la physique. Mentionnant la théorie de l'abbé Lemaître, j'y ai joint l'astronomie. L'univers serait en état d'« expansion ». Ainsi est interprété le fait que les nébuleuses extragalactiques paraissent s'éloigner de nous, et d'autant plus vite qu'elles sont déjà plus éloignées (a.d. à des vitesses proportionnelles à leurs distances). Ces nébuleuses, à une certaine époque, étaient rassemblées. Elles se sont ensuite séparées, celles qui sont maintenant les plus lointaines étant celles dont la vitesse était la plus grande à l'origine. Telle est ladite « expansion » de l'univers. De l'« univers » ? Pourquoi pas seulement de ce qui n'est, peut-être, qu'un petit coin d'univers ? C'est que, répond-on, l'espace de cet univers n'est pas l'espace euclidien, ouvert de tous côtés à l'infini, mais (à la suite de la théorie de la relativité généralisée d'Einstein, qui ramène la gravitation universelle à une « courbure » d'espace-temps) un espace « fermé » (quoique de rayon variable), fini et sans bornes

(conçu d'après la géométrie générale de Riemann), « au-delà » duquel il n'y a rien, tout simplement parce qu'il n'a pas d'« au-delà ». Soit ! mais cet espace-là est un espace de savant, ce n'est pas l'espace naturel de chacun. Or, un espace de savant est un espace théorique, construit, par là même précaire (puisque — pour un espace physique — reposant sur une base expérimentale en devenir), alors que l'espace naturel sera toujours là.

En 1931, Georges Lemaître donna un prolongement à la théorie de l'univers en expansion. Ce fut la théorie de l'« atome primitif » (l'explosion primordiale ou big bang), « hypothèse cosmogonique, dit-il, suivant laquelle le monde actuel a résulté de la désintégration radioactive d'un atome » (L'Hypothèse de l'atome primitif, Paris-Neuchâtel, Dunod-Éd. du Griffon, 1946, p. 147). Les rayons cosmiques ultra-pénétrants seraient les témoins de l'activité primitive du cosmos et de l'âge super-radioactif ; ce seraient des rayons fossiles qui nous raconteraient ce qui s'est passé bien avant la formation des étoiles. Un « atome primitif ». Bien sûr, on demande aussitôt : qu'y avait-il avant ? Mais, de même que l'espace de l'univers, quoique fini, n'a pas d'au-delà, de même le temps, quoique fini, n'a pas eu d'avant, l'un et l'autre étant liés à l'existence de la matière : « L'espace a [donc] commencé avec l'atome primitif et le commencement de l'espace a marqué le commencement du temps » (ibid., p. 91). En ce cas, qu'y avait-il au tout début ? Toutes les suppositions sont permises. Le spiritualisme a beau jeu. G. Lemaître lui-même est prudent ; d'autres le sont moins. À l'origine, au « début du monde », qui « a eu lieu un peu avant celui de l'espace et du temps » (ibid., p. 26), pourquoi ne pas supposer la création ex nihilo ? James Jeans disait, dès 1930 : « Le caractère fini du temps et celui de l'espace nous contraignent presque, par eux-mêmes, à nous représenter la création comme un acte de pensée » (cité par Ph. Franck, La Fin de la physique mécaniste, Paris, Hermann, 1936, p. 5) — de la Pensée de Dieu. — Mais l'hypothèse de l'atome primitif est une hypothèse de savant, donc précaire et révoquant.

Comme elle-même n'est pas prouvée, ni ne peut l'être, elle ne peut, à l'évidence, au plan philosophique, prouver quoi que ce soit. La situation, à cet égard, n'a pas changé depuis les philosophes grecs, alors que les uns défendaient la thèse de l'unicité du monde, d'autres étant partisans des mondes innombrables. On peut toujours supposer que notre univers fermé, notre univers « humain », comme dit Heisenberg, n'est que l'un de ces mondes innombrables. J'ai, jadis, posé la question suivante au regretté Paul Musset, physicien du CERN : « Est-ce que vous voyez quelque chose à répondre aux philosophes à qui il plairait de concevoir une multitude d'univers dans l'immensité ? » Voici sa réponse : « Oui, ils doivent seulement s'assurer que cela est possible. Si l'univers est fermé, on peut toujours faire cette hypothèse et dire que notre univers qui est fermé n'a aucune communication avec les autres » (Bulletin de la Société française de Philosophie, avril-juin 1985, p. 64). Paul Musset ajoute que l'hypothèse est inintéressante pour le physicien — puisqu'il n'a aucun moyen de « sortir » de son univers fermé. Mais, « sortir » de cet univers, le philosophe le peut, puisqu'il s'en tient à examiner ce qui est spéculativement possible. Pourtant, l'hypothèse de « mondes » (= univers) innombrables n'est-elle pas « gratuite » ? Nullement, car si l'on s'en tient, comme il convient au philosophe, à l'espace et au temps naturels, on observera, avec Métrodore de Chio, qu'il serait « absurde que dans un grand champ ne naisse qu'un seul épi et un seul monde dans l'illimité » (Diels-Kranz, 70 A 6). Du reste, Montaigne inclinait à admettre cette hypothèse.

Conclusion. L'hypothèse triomphe dans les sciences. Le temps des acquis inamovibles est passé. Rien n'est acquis, tout est révocable. La vérité brille par son absence. Elle n'est plus qu'un souvenir ou un « idéal régulateur » que l'on n'atteint jamais. Popper, nouveau Carnéade, parle de « vérisimilitude » : à défaut de la vérité, on aurait — j'y reviens — quelque chose d'« approchant ». « Vérisimilitude » est le terme même par lequel Montaigne caractérise l'« inclination académique » (II, <sup>XI</sup>,

p. 561, Villey), mais Popper ignore la réfutation que Montaigne a donnée de cette notion carnéadienne (ibid., p. 562) : si l'on ne peut connaître ce dont on s'approche, comment peut-on savoir que l'on s'en approche ? N'importe : la pensée scientifique en vient à ceci que, si l'on tient compte des degrés de probabilité, il est possible de penser et d'agir dans l'incertitude. C'est la position même de Carnéade. La science donne donc l'avantage à l'un des deux rationalismes grecs que nous avons distingués : le rationalisme « négatif ».

Cela explique que la science n'ait plus, pour le philosophe, l'importance qu'elle avait. Il n'a pas tort de négliger d'approfondir les sciences au-delà d'un certain point (peu importe qu'il ne sache pas calculer le tenseur de Riemann...). Que certains philosophes, qui en jugent autrement que je ne fais, s'adonnent à l'étude épistémologique des sciences spéciales, s'y consacrent, pourquoi pas ? Leur jugement vaut pour eux ce que le mien vaut pour moi. Gorgias les comparait aux prétendants de Pénélope qui courtoisaient (je dis « courtoisaient »...) les servantes (DK, 82 B 29). Or, dans tout cela — on l'aura compris —, je ne veux point nier le charme des servantes, ni qu'elles soient « testables » à la satisfaction des poppériens.

## Quel but avez-vous donné à votre enseignement de la philosophie ?

Je parlerai seulement de l'enseignement que j'ai donné dans les classes terminales de divers lycées. Je ne m'y suis proposé aucun « but ». Le poète vise-t-il un « but » ? Je ne puis me proposer aucun but sans me sentir aussitôt fatigué. La même chose, que je ferai avec facilité et bonheur si c'est en jouant, me sera pénible et éreintante si elle répond à une intention visant un but au-delà d'elle. Mes élèves et moi avons très peu songé au « bachot ». Je me gardais de les en menacer. Il était simplement entendu qu'à la fin de l'année — puisqu'il faut toujours s'attendre au pire et s'y préparer —, ils essaieraient de donner satisfaction à des adultes maniaques. Du reste, ne visant aucun but, j'en atteignais de surcroît plusieurs : le bachot, bien sûr, mais d'autres aussi. J'en citerai deux : l'apprentissage, par l'élève, de ce que c'est que penser, à savoir ne pas simplement avoir des « idées », des « opinions », mais posséder la maîtrise de leur expression orale et écrite et du discours argumenté ; ensuite, l'amour de la philosophie elle-même, c'est-à-dire de la vérité et de sa condition, la liberté, pour elles-mêmes (de sorte que, quoi que fassent mes élèves plus tard, ils seraient libres à l'égard de leur occupation besogneuse, utilitaire, servile, pour porter le regard vers ce qui, dans cette vie fugitive, compte vraiment).

Si je réfléchis à ce que, sans l'avoir prémédité mais de manière toute naturelle, je m'efforçais de faire, je trouve ceci : il me semble que je faisais toujours en sorte de tenir ma classe

en haleine. Je devais pour cela innover sans cesse, et, pour éveiller, être toujours en éveil. Lorsque je sentais l'attention se relâcher, j'annonçais, par exemple, que ce que je venais de dire était, comme il apparaissait à chacun, très contestable, ou j'interpellais tel élève, sollicitant son accord ou lui demandant ce qu'il avait à objecter, ou je feignais de croire qu'un tel allait m'objecter telle ou telle chose, etc. Je n'ai jamais été capable de « préparer » la moindre plaisanterie, le moindre trait d'humour. Cependant, on riait beaucoup dans ma classe : il faut croire que j'avais de l'esprit en ce temps-là. J'ai un peu la nostalgie de ces moments où, entrant dans la salle de classe, nous savions, les élèves et moi, que nous allions bien nous amuser, quoique ne sachant pas encore comment.

Tout en ne négligeant rien de ce qu'il est d'usage d'enseigner, je faisais une large place aux points de vue minoritaires. Platon n'avait pas forcément raison face aux Sophistes ou à Diogène, ni Kant et Hegel face aux matérialistes. Mes élèves étaient le « produit » de leur milieu, de leur époque ; leurs croyances, celles de leurs parents et de leurs maîtres. Les grands Conformistes que sont les philosophes de la tradition idéaliste les eussent confortés, sans contrepartie, dans ces croyances, si j'eusse manqué à leur montrer que des opinions contraires à des opinions qui semblent raisonnables peuvent également sembler telles. J'enseignais en Normandie. Mes élèves étaient, pour la plupart, de confession chrétienne. Ils eussent été singulièrement déçus s'ils avaient décelé quelque désir, chez moi, de les convertir à mon athéisme. Mais ils sentaient qu'un tel « but » m'était totalement étranger. Qu'ils soient catholiques, soit ! Et s'ils sont en défaut d'arguments, je leur en fournis. Mais qu'ils n'absolument pas leur croyance comme s'ils savaient que toute autre était folle, comme s'ils avaient le monopole de la raison — alors que la raison métaphysique est nécessairement éclatée. Scepticisme, oui, générateur d'acceptation de l'autre, de tolérance et de paix. Mais, après le scepticisme, doit venir la méditation, exercice sans équivalent dans les autres disciplines, et par lequel l'individu, dans l'intimité

de sa réflexion, décide pour lui-même de ce que sera sa vérité.

Mes élèves s'exprimaient volontiers, affirmant ou niant ceci ou cela. Ma question était alors : « Comment le savez-vous ? » (est-ce par oui-dire, par expérience, par démonstration ?) — question dont j'ai éprouvé souvent le pouvoir déconcertant. Puis : « Si ce que vous venez de dire est juste, voyez ce qui en découle » — et je faisais ressortir quelque conséquence inacceptable, voire quelque absurdité. Ensuite : « Que répondez-vous à celui qui vous objecte ceci ou cela ? » Et je prenais le parti de l'adversaire, faisais valoir ses arguments. Si toutefois l'élève faiblissait trop vite, changeant de camp, je venais à son secours : « Vous auriez pu répliquer que... » Les propos des élèves n'ont, en général, rien d'original, ni même de personnel. Ils ne font que refléter un certain milieu culturel, vis-à-vis duquel le rôle de la philosophie est fondamentalement négatif. Les convictions culturelles, sociologiquement explicables, ne sont d'abord, pour elle, que des « préjugés » — auxquels il s'agit de substituer ce qui résulte d'un examen rationnel et raisonnable (ce peut être, quant au contenu, le préjugé lui-même, qui, alors, cesse d'être un préjugé).

Il n'est pas possible de discuter avec qui n'est pas de bonne foi. C'est dire que la discussion suppose, de part et d'autre, une disposition morale : une disposition à entendre raison, à se rendre aux raisons. Le dialogue, la discussion, le simple entretien ne sont possibles que si règnent la paix, l'amitié. La classe ne doit pas être en état de guerre, comme lorsque le professeur est le souffre-douleur des élèves, ou lorsque la classe se divise en « camps » hostiles, ou lorsqu'un petit groupe joue aux révoltés (on a connu tout cela en 1968). C'est pourquoi, si, en métaphysique, le scepticisme, quant à la possibilité d'une quelconque connaissance, est une position obligée — ce qui n'empêche pas chacun, à partir de ses propres évidences, de tenir un discours bien défini —, si, dans le domaine éthique, chacun est libre de rechercher le bonheur à sa façon et de se faire sa propre sagesse, en morale, il n'en va pas de même. La classe est, de droit, paisible et amicale. C'est

une réalité morale, qu'une discussion à tout va ou des discours irresponsables ne sauraient contredire. On peut aller aussi loin que l'on veut dans la critique des croyances religieuses, des convictions métaphysiques, des choix éthiques — la philosophie est faite pour cela —, mais, par le fait même que le dialogue suppose la classe comme réalité morale, où règnent le respect des personnes, des convictions, la tolérance et l'esprit de paix, on ne saurait, soit dans le cours, soit dans la discussion, contester ces valeurs. Et donc, on ne saurait laisser la morale au libre choix de chacun. La classe de philosophie, par elle-même, si elle est ce qu'elle doit être, implique l'adhésion collective à une morale universelle.

Ce n'est pas tout. Dans une classe, la libre parole (la parrhèsia des Grecs) est de droit. Chacun est l'égal de chacun, et le maître lui-même est un égal, car la raison est la même chez tous, quelle que soit la diversité des intelligences, et une bonne raison n'est pas meilleure, une mauvaise raison n'en est pas moins mauvaise parce qu'émanant du maître. Si l'on entend par « démocratie » un mode d'existence collective où chacun, à titre égal, est réputé capable, en principe, de discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste, bref, de porter un jugement, où, par conséquent, chacun, lorsqu'il parle, a droit à l'attention et à l'écoute de tous, on peut dire que la classe existe selon un mode démocratique. C'est pourquoi elle n'est possible que dans un pays de tradition démocratique ; inversement, elle est une préparation à la pratique de la démocratie. Les adversaires de la démocratie sont les adversaires inéluctables de la classe de philosophie, et la réciproque est vraie.

... Mais je reviens à la morale. Dans la classe de philosophie, tout, dis-je, peut être mis en question, excepté les valeurs mêmes qui rendent la classe possible. Quelles valeurs ? Pour entrer dans une classe de philosophie, il n'est demandé à personne quels sont sa religion, sa race, son pays d'origine (cela, l'administration s'en occupe ; le professeur, lui, ne s'en soucie pas), etc. La classe n'est pas un groupe à signification simplement collective, mais bien universelle. Les

valeurs qui rendent la classe possible ne sont donc pas les valeurs d'une quelconque morale collective, mais celles de la morale universelle. C'est pourquoi, dans ma classe, quelles que soient, entre nous, les divergences — religieuses, métaphysiques, éthiques, politiques —, l'unanimité s'établissait sans peine pour refuser de reconnaître un bien-fondé, une justification, ou même une excuse quelconques aux discours des négateurs de la morale. Certes, nous étions persuadés que ces discours mêmes s'expliquaient, chez leurs auteurs, par une bonne dose d'inconscience. Mais l'inconscience où ils paraissaient être de ce que leurs propos impliquaient (à savoir que la bonne foi ne vaut pas mieux que la perfidie, la pitié que la cruauté, l'honnêteté que son contraire, etc.) ne nous semblait pas une excuse. « Lagneau ne traitait jamais de Morale », dit Alain (Souvenirs concernant Jules Lagneau, Paris, Gallimard, 1925, p. 74). C'est que la morale va de soi. Sûrement, Lagneau n'avait pas, là-dessus, le moindre doute. Aussi, le philosophe, dans sa classe, n'a-t-il pas à se comporter en professeur de morale. De toute façon, c'est ce qu'il est. Et s'il recherche le « fondement » de la morale, c'est qu'il prend d'abord celle-ci dans son évidence : il ne l'invente pas.

Ce « fondement » ne pouvait d'ailleurs être que purement humain, puisque la morale, de droit, est universelle. La morale et la religion (laquelle est toujours une religion parmi d'autres — une religion particulière) étaient donc radicalement dissociées. « L'existentialisme est un humanisme », disait Sartre en ce temps-là. Pour moi, pour nous, l'humanisme allait de soi (mais non l'existentialisme...). Et donc ce qui, pour nous, allait également de soi, comme étant le propre de l'homme, et était la première de ces choses que j'enseignais sans l'enseigner, c'est la liberté. La classe de philosophie rassemblait des philosophes, occasionnels ou virtuels — occasionnels, mais philosophes tout de même puisque comprenant, au moins durant quelques heures par semaine, que le souci primordial d'un homme peut être de rechercher la vérité et de la rechercher pour elle-même. Or, quel sens y aurait-il à

rechercher la vérité si nous ne pouvions porter des jugements vrais, non déterminés par des influences et par des causes ? Quel sens, donc, y aurait-il à philosopher ensemble, si chacun, en dépit du contexte culturel, des influences et des causes, n'était capable de juger en toute liberté du vrai et du faux ? La philosophie, la classe de philosophie ne pouvaient et ne peuvent exister que par et dans la liberté. Ai-je même songé à en faire la preuve ? C'était là une évidence de fond sur laquelle s'inscrivaient toutes les autres.

On parle aujourd'hui de « crise » de l'enseignement de la philosophie. Qui en parle ? Ceux, en général, qui n'ont que peu d'expérience de la classe de philosophie. Des difficultés, il y en a ; de « crise », il n'y en a pas... pour le moment. Elle peut survenir si une quelconque « Commission », un quelconque « Comité » imposent leurs vérités pédagogiques révélées, leurs diktats.

## Pour vivre avec les autres, un philosophe peut-il se passer de la notion de charité ?

Les philosophes, ou apprentis-philosophes, qui fréquentaient l'Académie de Platon, le Lycée d'Aristote, le Jardin d'Épicure, par exemple, vivaient chacun avec les autres ; et la vie de Socrate se passait sur la place publique. Cependant, la notion de charité leur était inconnue, puisque c'est une notion chrétienne. Qu'en est-il pour le philosophe d'aujourd'hui, qui, souvent, a eu une éducation chrétienne, et sait la valeur que l'on accorde, généralement, à la « charité » ? Vivant avec et parmi les autres, en l'occurrence au milieu du bon peuple — et non en la compagnie des « amis », comme dans les écoles antiques, puisque ces écoles n'existent plus —, peut-il se passer de cette notion ? Pour autant que la notion de charité est indissociablement chrétienne, vous prévoyez ce que sera ma réponse : il peut fort bien s'en passer. Mais alors, par quelle notion va-t-il la remplacer ? Quelle notion lui préférera-t-il ?

Le mot « charité » traduit *caritas*, qui est le terme par lequel la Vulgate rend le substantif grec ἀγάπη. Les classiques usent du verbe ἀγαπᾶν « chérir, traiter avec affection, embrasser » (Odyssée, 23, 214 ; Pl., Rép., 330 c, etc.), non du mot ἀγάπη, qui se trouva comme disponible, de sorte que les auteurs du Nouveau Testament l'adoptèrent pour désigner l'amour de charité. Agapè ne désigne pas simplement l'amour du prochain : le même mot dit également l'amour des hommes pour Dieu et l'amour de Dieu pour les hommes. Car l'amour des autres n'est possible que comme une imitation humaine d'un

divin Amour, Amour qui se trouve déjà en Dieu. Dieu, selon saint Paul, est « le Dieu de l'agapè », ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης (2 Cor., 13, 11) ; selon saint Jean, il est l'agapè elle-même : « Dieu est agapè », ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (I Ép., 4, 8). La notion d'agapè est donc liée à la théologie chrétienne. C'est la troisième des vertus théologiques ; avec la foi, qui nous fait croire en Dieu, et l'espérance, qui nous fait espérer en Dieu et espérer Dieu, elle a Dieu pour objet propre : la charité nous fait aimer Dieu, et le prochain pour Dieu et en Dieu.

Cela étant, quelle réponse un pur rationaliste peut-il vous donner ? Je ne crois à rien d'autre qu'à ce que m'enseigne mon propre jugement. Puisque les « livres sacrés » sont plusieurs, je ne puis croire à aucun. Puisque le Dieu des uns n'est pas le Dieu des autres, auquel croire ? Aucun. Mais, quand bien même le « livre sacré » serait unique, et le même Dieu adoré par tous les hommes, je sens que ma position ne serait pas modifiée, puisque le consentement universel ne peut en aucune façon avoir valeur de preuve. Je rejette donc la notion théologique de « charité ».

Le fait est, toutefois, que, par appauvrissement et sécularisation, la notion de « charité » est devenue purement morale. Littré définit simplement la charité : l'« amour du prochain ». Il n'est plus question de Dieu. Mais quel sens donner au mot « prochain » ? Le sens évangélique paraît s'imposer. On sait que le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » se trouve dans l'Ancien Testament (Lévit., 19, 17), mais que les Juifs ne prenaient pas le mot « prochain » en un sens universel — le prochain était l'homme du même peuple, l'ennemi ne pouvait être le « prochain » de l'Israélite —, alors que Jésus a dit : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent » (Luc, 6, 27).

Belle parole, mais qui est restée sans effet. L'humanité chrétienne ne s'est jamais distinguée du reste de l'humanité par sa capacité d'« aimer ses ennemis ». On ne voit pas que les catholiques aient particulièrement « aimé » les protestants, ou

le contraire. Dans les guerres modernes, on n'a jamais vu les chrétiens, en tant que tels, « aimer » leurs ennemis. Durant la guerre de 14-18, par exemple, Français et Allemands, encouragés par leurs aumôniers, se sont haïs et non aimés. Montaigne constatait déjà que tout le prétendu « christianisme » de ceux qui se déchirent et s'entre-tuent n'est que mensonge et hypocrisie. Jean Guittou l'observe dans *Le Figaro* d'aujourd'hui (18 août 1991, p. 7) : les chrétiens (il dit « les catholiques », mais l'extension va de soi) sont « aussi méchants, aussi hypocrites que les autres ». Bref, Jésus n'a servi à rien — qu'à saupoudrer la méchanceté toujours intacte et renaissante de la douceur sucrée de belles paroles.

On va m'objecter saint Vincent de Paul, mère Teresa, le Secours catholique, les bonnes œuvres. Effectivement, si l'on consulte les traités de Théologie morale, on voit que la charité, dans son œuvre « extérieure », se ramène à ceci : la bienfaisance, l'aumône. Nourrir ceux qui ont faim, donner à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, visiter les malades, accueillir les étrangers, racheter les captifs, ensevelir les morts : telles sont les sept « œuvres de miséricorde corporelle ». Or, il n'y a rien là que les Grecs aient ignoré.

Certes existait l'esclavage. Mais, à partir du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'affranchissement des esclaves devint rapidement très banal. À Larissa, trente-six esclaves furent affranchis en un an, à Halos, petite ville, plus de quarante en deux ans, dit Tarn (*La Civilisation hellénistique*, trad. franç., Payot, 1936, p. 102) : toutefois, l'affranchi n'était encore « qu'un » affranchi, non un homme libre, un citoyen (mais on sait que le christianisme ne mit pas fin à l'esclavage — « Vous, esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair avec crainte et tremblement », dit saint Paul, *Éph.*, 6, 5 —, s'accommoda fort bien du servage, etc.). Les pauvres étaient aidés, la solidarité étant très développée dans les cités grecques. Solidarité nécessaire : à l'époque hellénistique, comme aujourd'hui, l'écart entre le niveau de vie des riches et celui des pauvres alla croissant. Le pouvoir

d'achat des salaires baissa même sensiblement. Mais si les riches répugnaient à payer des salaires corrects, ils donnaient volontiers (non, directement, aux pauvres, mais à la cité comme telle, qui, ensuite, faisait face aux nécessités). Tarn parle de l'« extraordinaire libéralité des riches » (p. 106) : « Peu d'époques, ajoute-t-il, ont montré un pareil esprit public » (p. 107). On cite le dévouement des médecins à l'égard des pauvres et des esclaves ou durant les épidémies, les cours gratuits donnés par les philosophes aux indigents, etc.

Quittons la cité, regardons vers ceux du dehors. La pratique de l'hospitalité, la philoxénia, était chose très importante chez les Grecs. Platon y insiste (Lois, XII, 953 a s.). Les Arcadiens étaient réputés pour leur caractère hospitalier et leur gentillesse (Polybe, IV, 20). Le protecteur de l'hospitalité est Zeus Xénios. Voici qu'arrive un « pauvre naufragé » : « Puisqu'il est venu, il doit avoir nos soins, dit Nausicaa : étrangers, mendiants, tous nous viennent de Zeus » (Od., VI, 206-207). Et Eumée à Ulysse, venu sous l'apparence d'un « lamentable vieillard » : « C'est Zeus hospitalier que je respecte en toi, et tu m'as fait pitié » (ibid., XIV, 388-389). Plus même que le concitoyen, l'étranger inspire compassion (éleos), dit Platon (Lois, V, 729 e) : « isolé comme il est, sans compagnons ni parents », il est, tout particulièrement, le protégé du dieu, et il faut être très vigilant à ne commettre envers lui aucune faute. L'étranger, ici, est l'homme quelconque, donc le « prochain » au sens élargi, universel du Nouveau Testament, et la philoxénie, l'« amour de l'étranger », n'est autre que l'amour du prochain.

Cette notion est si peu ignorée des Grecs qu'ils ont un autre mot pour le désigner : le mot φιλανθρωπία. C'est par « amour des hommes » (φιλανθρώπων τρόπου, Pr. ench., 11, 28) que le Prométhée d'Eschyle s'en est fait le « bienfaiteur » ; c'est « pour avoir trop aimé les hommes » (v. 123) qu'il a encouru la haine des dieux. Dans le recueil pseudoplatonicien des Définitions, la philanthrôpia est ainsi définie (412 e) : « disposition naturelle à l'amour des hommes ; disposition bienfaisante à l'égard des hommes » (trad. J. Souilhé) ; le R.P.

Festugière précise : « le fait d'être attentif aux besoins du prochain et de le manifester par des services » (Le Dieu cosmique, p. 303). D'après Diogène Laërce (III, 98), le philanthrôpos est « enclin à prêter assistance à quiconque est dans l'affliction » (Festugière, *ibid.*). « Quiconque » : l'homme quelconque, le « prochain ». Quant à l'amour « des ennemis », on n'en est guère loin lorsque Polybe écrit (V, 11, 5) que « l'homme de bien ne doit pas faire la guerre aux coupables pour les anéantir et les exterminer mais pour les corriger et leur faire réparer leurs fautes ».

Il semble même que les Grecs aient mieux vu que les auteurs du Nouveau Testament la gratuité de l'amour. Que lit-on dans l'Évangile ? « Aimez vos ennemis [...] afin que [...] » (Mat., 5, 44-45) ; « Ne jugez point, et vous ne serez point jugés [...], donnez, et l'on vous donnera » (Luc, 6, 37-38) ; « Si vous remettez aux hommes leurs offenses, alors [...] » (Mat., 6, 14) ; « Aimons-nous les uns les autres, car [...] » (1 Ép. Jean, 4, 7). Mais, disent les Stoïciens, la vertu doit être adoptée « pour elle-même, non point par crainte, ni par espoir, ni par rien qui lui soit étranger » (Diog. Laërce, VII, 89). Et l'on trouve dans l'Anthologion de Stobée (II, 7, 13) un texte qui insiste admirablement sur la gratuité de l'amour : « Que, parmi les objets de notre affection, les uns soient plus éloignés, les autres tout proches de nous, cela ne fait rien à l'affaire : toute affection est précieuse pour elle-même et non pas seulement pour les services qu'on en tire. Si donc l'affection pour les concitoyens est précieuse pour elle-même, il faut nécessairement en dire autant pour les gens de même nation et de même race, en sorte qu'il en va pareillement de l'affection pour tous les hommes. De fait, les sauveteurs sont ainsi disposés à l'égard du prochain qu'ils accomplissent le plus souvent leurs sauvetages non pas en vue d'une récompense, mais parce que la chose vaut d'être faite pour elle-même. Qui, voyant un homme écrasé par une bête, ne s'efforcera-t-il, s'il le pouvait, d'arracher à la bête sa victime ? Qui refuserait d'indiquer la route à un homme égaré ? Ou de venir en aide à

quelqu'un qui meurt de faim ? [...] De toute évidence, il y a en nous un sentiment de bienveillance et d'amitié pour tous les hommes, qui manifeste que ce lien d'humanité est chose précieuse par elle-même » (cité par Festugière, loc. cit., p. 307, trad. légèrement modifiée).

Conclusion : je vois bien ce qu'il y a de « nouveau » dans le Nouveau Testament par rapport à l'Ancien, mais je ne vois pas ce que, du point de vue strictement moral, il apporte qui ne se trouve déjà dans la philoxénie et la philanthropie des Grecs. Ces deux notions doivent donc suffire au philosophe, et il peut se passer de la notion de « charité ».

... Mais je veux envisager votre question de manière plus directe. Je la limiterai ainsi : pour vivre avec les autres, un philosophe non chrétien peut-il se passer de la notion de « charité » ? Avec qui vit-on ? Non avec tous les hommes mais avec ceux qui composent un cercle restreint, englobant la famille, les voisins, les collègues de travail, les amis et certains de leurs amis, cercle dont le centre est à peu près constant, le pourtour variable jusqu'à comprendre des personnes de rencontre, des relations d'un soir. Si vous m'interrogiez sur mon rapport à l'homme quelconque, et à tous les hommes, je dirais que tout homme est mon « prochain », et, quant aux hommes pris collectivement, que je partage le rêve de Zénon d'un État universel. Je laisserais le mot « charité » aux chrétiens, préférant parler d'« amour des hommes », d'« amour de l'humanité », ou, tout simplement, d'« humanité », toutes traductions qui ont été données (par Robin, Souilhé, etc.) du grec φιλανθρωπία.

Mais qu'en est-il — c'est notre sujet — des rapports quotidiens du philosophe avec son entourage : épouse, enfants, parents, voisins, amis, « relations » ? Sera-t-il ou non « charitable » ? Le mot implique une nuance d'indulgence condescendante, voire de libéralité vaguement dédaigneuse. Ce n'est plus l'agapè, la charité-amour. Le sens du mot s'est abâtardi. Cela vient de ce que faire la charité a signifié faire

l'aumône. De là une transposition mentale de l'aumône : si on aide autrui à faire face à une situation, à se tirer d'un mauvais pas, à corriger une bévue, à avoir confiance en soi, si on le « ménage », si on fait exprès de lui laisser l'avantage, ce peut être par charité et comme on fait l'aumône. Disons d'abord qu'une telle attitude n'est concevable qu'à l'égard de ceux qui ne sont pas au centre du cercle dont je parlais, car, si l'on aide ses proches, c'est tout simplement par amour et non par une quelconque « charité ». Ensuite, une telle attitude n'a rien de « philosophique ». Le vrai philosophe a trop le respect d'autrui, trop vive est la perception qu'il a de la qualité de son être, pour avoir de la condescendance. S'il aide un ami (et tout homme est, de droit, plus ou moins un ami) à surmonter un trouble, à fortifier un espoir, à trouver un motif de satisfaction (ou, tout simplement, une issue), ce n'est pas par « charité ». S'il aide un ami qu'il aime, c'est par amour — un amour-amitié —, s'il aide un ami que, pour le moment, il ne peut aimer (parce que cet « ami » — ami « de droit » — lui montre de l'inimitié, ou fait preuve de méchanceté, d'injustice, etc.), c'est par bonté. Bonté n'est pas pitié. Avant-hier, je suis allé voir la maison natale de Xavier Bichat à Thoirette, avec François, mon fils, et Hélène, ma belle-fille. Puis nous avons bu des « Orangina ». Les bouteilles vides attirèrent des guêpes, qui, entrées, n'en purent sortir. Je secouai les bouteilles de façon à projeter les insectes au-dehors et sauvai ainsi trois vies : pitié et non bonté. La bonté s'adresse aux humains. « Aimez vos ennemis », dit l'Évangile. Autrement dit : aimez ce qui n'est pas aimable. Cela n'a pas grand sens. Mais faire preuve de bonté envers ceux que, pour le moment du moins, l'on ne peut aimer, voilà qui est possible. Ainsi le philosophe, pour vivre avec les autres, peut se passer de la notion comme de la réalité de la charité — qu'il s'agisse de l'agapè ou de la charité-aumône. Envers ses proches, il éprouve l'amour électif, envers ceux que, sans les haïr, il n'aime pas (si ce n'est « en général », puisque ce sont des hommes), il fait preuve de bonté. Montaigne use six fois du mot « charité », mais soixante-sept fois du mot « bonté ».

Autant dire qu'il a renoncé au premier de ces deux mots. Avec raison.

## Votre réflexion sur la souffrance des enfants est-elle liée à une expérience personnelle ?

En 1955 — c'était en avril, je crois —, je venais de quitter Évreux, où j'enseignais au lycée, pour Versailles, que j'habitais, et, au volant de ma 4 CV, je réfléchissais au terrible chapitre des Frères Karamazov, « La révolte », lorsqu'il me vint à l'esprit, alors que j'abordais la descente vers Pacy-sur-Eure (la route, aujourd'hui, évite la ville), que la souffrance des enfants devait être considérée comme un mal « absolu ».

Vous vous souvenez des exemples d'enfants martyrisés que donne Dostoïevski. Des parents avaient pris en aversion leur fillette de cinq ans. Parce qu'elle « s'oubliait » la nuit, ils l'enfermaient dans les lieux d'aisances, où la mère « lui barbouillait le visage de ses excréments et la forçait à en manger ». Les mots de Dostoïevski me hantaient : « Imagines-tu [Ivan s'adresse à son frère Aliocha] ce petit être, incapable encore même de comprendre ce qui arrive, et qui, dans le froid, l'obscurité et la puanteur, se frappe la poitrine de ses petits poings et verse des larmes innocentes en appelant le “bon Dieu” à son secours ? » (je lisais le roman dans la traduction de Boris de Schloezer, Éd. Stock, 1949). Un petit garçon de huit ans, en jouant avec une pierre, blessa à la patte le chien favori d'un général, gros propriétaire terrien. Le lendemain à l'aube, au départ de la chasse, le général fit déshabiller l'enfant. « “Faites-le courir”, ordonna-t-il. “Cours, cours !”, crient les piqueurs. Le gamin se met à courir... “Taïaut !”, hurle le

général, et il lance sur l'enfant toute la meute. Les chiens déchirèrent l'enfant sous les yeux de sa mère... »

C'est la vision de cette petite fille, de ce petit garçon, qui fut pour moi le facteur « déclenchant ». La mère — celle qui mérite ce nom — peut-elle pardonner au bourreau les souffrances de son enfant ? « Elle n'a même pas le droit de les lui pardonner, elle n'osera pas faire ça... », dit Ivan. Je me répétais cela : de telles souffrances sont « impardonnables », « injustifiables », « incompensables par quoi que ce soit d'autre », me disais-je. On est devant quelque chose d'« absolu » — un « absolu » qui est un mal.

J'ignorais que saint Augustin s'était senti harcelé par le problème de la souffrance des enfants, comme j'ignorais que des philosophes — saint Thomas, Kant — avaient parlé de « mal absolu ». Lorsque j'eus résolu de communiquer ma pensée, j'explorai quelque peu la littérature du mal, découvris ces philosophes et me plaçai dans leur sillage.

Si, dans l'article que je rédigeai en 1956 (et qui fut publié en 1958), je ne repris pas les exemples qui avaient été pour moi déterminants, c'est pour une raison simple : on m'eût reproché d'avoir choisi des exemples « littéraires », que Dostoïevski avait peut-être « fabriqués ». Je pensais, et bientôt je sus, qu'il n'en était rien. « Je suis, dit Ivan, un amateur et un collectionneur de certains petits faits. » Le « collectionneur » est Dostoïevski lui-même, qui avait l'habitude de consigner les cruautés commises sur des enfants. Il n'a rien inventé. « Tous les faits cités par mon héros sont des faits authentiques, dit-il. Toutes ces horreurs ont été vécues, elles ont été publiées dans la presse, je puis donner mes références. » Et d'ajouter : Ivan « a choisi, à mon avis, un thème irréfutable » (lettre du 10 mai 1879, citée par Nina Gourfinkel, Dostoïevski, notre contemporain, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 264).

Mais si l'écrivain était prêt à mettre sous les yeux de ses lecteurs les pages de faits divers des journaux russes, je n'avais, moi, qu'à rappeler l'horreur très proche et très

présente : la souffrance des enfants concentrationnaires et Auschwitz... On était là devant l'incontestable, et nul ne contesta. « Je veux m'en tenir au fait », dit Ivan. Personne ne contesta, ne pouvait contester le fait.

J'avais lu Les Frères Karamazov, pour la première fois, en 1950, durant l'été. Je me souviens qu'alors j'avais été horrifié par un fait qui se trouve rapporté dans le chapitre « Le diabolin » (j'ai dû, certainement, avoir la même réaction devant les autres faits que je viens de citer, mais je ne m'en souviens pas) : un sadique « avait commencé par trancher tous les doigts d'un garçonnet de quatre ans, puis il l'avait crucifié : il l'avait cloué au mur et crucifié ; il dit ensuite aux juges que l'enfant était mort très vite, au bout de quatre heures. Il appelait ça "vite". Il gémissait, il gémissait... ». À l'époque, j'en étais resté à mon sentiment d'horreur, tout en me demandant pourquoi Dostoïevski nous racontait cela : était-ce vraiment indispensable ?

Il est difficile d'expliquer d'où vient que les mêmes pages, lues à des moments différents de la vie, aient sur nous un effet et en nous un retentissement si différents, voire si contrastés.

En tout cas, vous le voyez : si j'ai parlé de la souffrance des enfants comme « mal absolu », cette souffrance (si je ne compte pas la souffrance de sympathie et de participation, que j'ai toujours éprouvée très vive) n'a été en aucune façon la mienne. Le souvenir que j'aurais pu avoir, et que, peut-être, je garde en moi, de mes peurs, de mes angoisses, et, en général, de mes douleurs d'enfant, n'a joué, à mon avis, aucun rôle. Elles n'ont d'ailleurs jamais été que très ordinaires, et n'ont eu rien de comparable à celles que je viens d'évoquer. Peut-être même est-ce le fait de n'avoir jamais rien éprouvé de semblable qui m'a sensibilisé à celles-ci.

## Vivant en « pays sauvage », comme Montaigne, ne vous sentez-vous pas comme abandonné ?

Voilà une question bien « parisienne » : lorsqu'on est un intellectuel, que l'on a si longtemps hanté les salles de cours et les bibliothèques, conversé ou discuté avec des collègues, des étudiants, des chercheurs étrangers, soit au Rostand, soit au Cluny, parfois au Balzar, mais toujours devant la sacro-sainte tasse de café, lorsqu'on a, durant des décennies, respiré l'air du Quartier latin, que l'on s'est senti plus intelligent du seul fait de mettre le pied place de la Sorbonne, comment peut-on vivre à la campagne, au milieu ou presque (car le Revermont n'est pas la Bresse) des élevages de poulets, bref loin de tout ?

Loin « de tout », peut-être, mais près de soi ; car jamais je ne me suis senti aussi peu « aliéné » — je veux dire aussi peu contraint, par une action extérieure, à me détourner du cours de mes pensées. Il me convient tout à fait, dit Montaigne, « d'écrire chez moy, en pays sauvage, où personne ne m'ayde ny me relève, où je ne hante communément homme qui entende le latin de son patenostre, et de françois un peu moins » (III, v, p. 875, Villey). Écrit ailleurs — à Paris —, où des critiques, des érudits, des grammairiens, des conseillers eussent pu l'aider, le corriger, son livre eût pu, dit-il, être meilleur — à leur jugement —, mais, écrit dans la solitude, il est plus purement sien. Réduit à ses seules ressources mentales, dans un pays où l'on ne songe qu'à la guerre et à la chasse (« l'homme sauvage ne sait que combattre et chasser », dit

Buffon), où l'on n'entend rien au Pater noster que l'on récite, où l'on ne communique guère qu'en dialecte périgourdin, Montaigne découvre en lui-même une source plus féconde que toutes les sources ; il découvre l'infinité qui est en lui : « Qui ne voit, fait-il observer non sans jubilation, que j'ay pris une route par laquelle, sans cesse et sans travail, j'iray autant qu'il y aura d'ancre et de papier au monde ? » (III, ix, p. 945, V). Si l'on commence à parler comme s'il n'y avait encore aucun livre au monde — surtout pas un livre « sacré » —, aucune tradition, rien que l'on doive respecter, aucun pouvoir dont on doive tenir compte et qui vous tire vers l'insincérité, bref, si l'on commence à parler en pur philosophe, sans autre « outil » que son propre jugement, on voit clairement qu'il n'y a pas de raison pour que l'on s'arrête un jour, car la vérité n'est pas quelque chose que l'on puisse jamais circonscrire.

« Sauvage : qui se plaît à vivre seul, qui évite la fréquentation du monde », dit Littré. Ainsi suis-je. C'est pourquoi je me sens en affinité avec la « sauvagerie » du pays où je vis. J'en hais certains aspects ; d'autres conviennent à mon humeur. Mais ceux-là mêmes que je hais me sont profitables. Lorsque je vois, en septembre, partir de bon matin vers les collines cet être ridicule autant qu'odieux, valeureux triomphateur des faisans et des perdreaux, courageux sans risque, lâche au fond, lorsque je vois, dis-je, dans mon voisinage, cette survivance d'un autre âge, cette caricature du guerrier qu'est le chasseur, je voudrais être ailleurs. Mais lorsque je songe qu'un chasseur étant, par là même, infréquentable, un pays de chasseurs sera comme s'il était inhabité, de sorte que j'aurai peu d'invitations à accepter et à rendre, je ressens, entre la sauvagerie du pays et la mienne, une correspondance qui sert mon dessein de solitude.

Vous le voyez : je ne résiste pas à la tentation de faire une charge contre cet objet de mon mépris : le chasseur. Mais je n'oublie pas votre vision poétique et nostalgique de la chasse. Aussi, pour ne pas assombrir votre regard, je précise ceci : dans ce que je dis, je me « défoule », c'est tout ; cela ne correspond qu'à mon humeur du moment : lorsque le temps de

la chasse sera passé, le méchant chasseur redeviendra un bon sauvage. Et puis, rétablissons complètement la vérité — qui déjà transparaît dans ce qui précède : s'il y a, dans ce pays-ci, des « sauvages », ce n'est que ma propre sauvagerie qui les fait tels. Ils ont leur langue commune (leur koinè), naturelle, concrète, vivante et familière. Et moi ? — capable seulement, du moins lorsque je suis moi-même (car je puis, par convenance, plier mon goût au leur), d'un langage non commun, abstrait et déconcertant (dès lors que mon élément est la discussion, l'argumentation, où l'on ne conclut pas sans s'élever au général). Mon langage, parce qu'il vise sans cesse à l'universel, dont le bon peuple ne se soucie pas, reste, en fait, particulier : irritante contradiction. N'est-ce pas là cette « façon de parler sauvage » que mentionne Littré ? Ce dont c'est la nature même de permettre la communication la rend, au contraire, impossible. Je me figure que nul ne lit mes livres à cinquante kilomètres à la ronde. Preuve incontestable de sauvagerie. Mais de qui ? Après cela, qu'on ne s'étonne pas de la façon dont je traite la langue et les préoccupations communes : l'ironie, le sarcasme sont mes répliques, tempérées pourtant par le désir de ne pas offenser — contradiction encore.

Mais, en somme, ne tournons pas autour du pot. Je l'admets : c'est moi, le sauvage — et, qui sait ? peut-être fier de l'être. Pour l'heure, cela me permet de répondre à votre question : si je me sens abandonné. Car, de par ma nature sauvage (bien proche de l'autarcie des Grecs), je suis quelqu'un que l'on n'abandonne pas. Je ne songe pas, disant cela, à l'indéniable séduction que ma sauvagerie exerce. Je ne veux pas dire non plus que ce qui arrive aux autres ne m'arrive pas à moi. Un ami me dit : « Je vais vous écrire », « je vous téléphonerai », « je passerai vous voir ». Il n'écrit pas, ne téléphone pas, ne passe pas me voir. Alors, il m'abandonne ? Oui, si j'étais abandonnable. Mais si l'ami espéré ne vient pas, il reste pour moi l'ami espéré, qui — tout simplement — ne vient pas. Loin de moi la mesquinerie du reproche, l'amertume

vulgaire, la peine absurde du regret, et fugitive comme l'ombre d'un oiseau devant mon soleil est ma déception. Les rencontres heureuses que la vie nous accorde ne cessent pas d'être heureuses pour n'avoir pas de lendemain. De toute façon, la vie n'a pas de lendemain. Ce que l'on n'a plus rend plus précieux ce que l'on a eu. Et puis, si l'ami ne vient pas, c'est peut-être que notre amitié va tellement de soi qu'il n'est plus besoin de nous en donner des signes.

Tout cela est assez subtil. J'hésite à continuer à me juger « sauvage ». Un sauvage, d'ailleurs, se juge-t-il « sauvage » ? En tout cas, je suis un sauvage d'exception — cultivé, philosophe. Car, je dois l'avouer : si j'accueille avec une parfaite égalité d'âme les signes et les absences de signes que mes amis me font ou ne me font pas, c'est grâce au secours que me donnent d'autres amis, essentiels et constants, qui, eux, ne peuvent même pas m'abandonner, les uns parce qu'ils se réduisent à des signes toujours à ma disposition dans des livres que j'ouvre ou ferme comme je veux, les autres parce que, créatures vivantes — ou, comme l'eau qui court et le soleil, quasi vivantes —, ils composent le spectacle de la nature, lequel ne peut manquer, chaque matin, de m'inviter à la sérénité. Les livres, depuis que La Boétie est mort, sont les meilleurs amis de Montaigne. Leur commerce, dit-il, « m'assiste par tout. Il me console en la vieillesse et en la solitude. Il me descharge du pois d'une oisiveté ennuyeuse [...] Pour me distraire d'une imagination importune, il n'est que de recourir aux livres... » (III, III, p. 827, V). Il n'en va pas de même pour moi. Ce n'est pas aux livres que je dois, avant tout, la « consolation » de ma vieillesse et de ma solitude, mais à la contemplation de la nature vivante. Je ne nie pas les bienfaits qu'ils m'apportent, ni que leur présence amicale me tienne lieu, souvent, d'autres présences. Ils m'aident, soit ! mais ils n'ont qu'une efficacité douteuse à me rendre serein. Regarder quelque temps le vol brisé d'une libellule, ou l'attente d'un lézard sur le mur, ou la hâte d'un grillon que l'on dérange, est la source, pour moi, d'une paix plus profonde que la lecture même

d'un chapitre de Montaigne. J'éprouve aussi, devant la sagesse de la nature et du monde vivant, une sorte de honte de ce que nous sommes et faisons, nous, les hommes. Et j'ai plus d'estime, en définitive, pour l'humble grillon que pour les misérables chefs d'État et leurs pantalonades (ce n'est pas difficile, n'en ayant, pour eux, aucune).

Cela dit, je n'oublie pas que le meilleur ami ou le pire ennemi n'est, pour chacun de nous, que lui-même. Montaigne parle de l'« amitié que chacun se doit ». Le cocher de Platon tâche d'obtenir un train régulier avec deux chevaux dissemblables qui tirent en des sens contraires — « métier difficile et ingrat » (Phèdre, 246 b). Comment accorder le côté déraisonnable et le côté raisonnable de l'âme ? C'est être un « faux ami » pour soi-même, dit Montaigne, que de placer sa satisfaction à obtenir « gloire, science, richesse » et choses semblables (honneurs, pouvoir, etc.). Oui. Mais supprimer en soi les passions, n'est-ce pas tarir la source de l'élan ? J'observe que, de plus en plus, j'agis parce que je me dis qu'il le faut, mais sans véritable désir, et pour l'action elle-même plutôt que pour le succès. Pourquoi le « faut-il » ? Pour avancer sur une piste sèche où l'on a pied, pour éviter le marécage. Mais pourquoi éviter le marécage ? Certains s'y complaisent (le « marécage » : la drogue, la paresse, l'agitation, les dîners mondains, la fringale de distractions, de voyages, la « consommation », la facilité en général). Mais, pour moi, ce serait me laisser aller, et rien n'est plus contraire à mon éthique que le laisser-aller.

En résumé, je ne me sens pas abandonné : d'abord, je ne le suis pas, me semble-t-il (je n'interprète pas un oubli, un manquement, et surtout pas un silence, comme un abandon), ensuite il n'est pas dans ma nature de pouvoir me sentir abandonné (je ne suis pas « abandonnable ») ; puis les livres, et surtout la sage nature, m'aident et m'aideront. Enfin si, devenant aveugle, je suis privé de leur secours, j'ai bon espoir que mon « démon » personnel ou, si vous préférez, mon « dieu intérieur » sera toujours l'ami grâce à qui, de tous les jours de la vie, aucun n'est ni ne sera vraiment mauvais — surtout pas le

dernier.

## L'homme est-il un être spontanément moral ? D'où vient la morale ?

Dans toute société (étatisée ou non) existent trois types d'actions : celles qui sont dues, celles qui sont permises, celles qui sont défendues. Mais d'une société (ou communauté) à une autre, le dû, le permis et le défendu ne sont pas les mêmes. Si l'on s'en tient aux sociétés closes — non ouvertes, comme la nôtre, à l'universel —, on peut dire qu'il n'est aucune loi morale qui, reconnue ici, ne soit « contredite et désavouée » ailleurs (Montaigne, II, *xl*, p. 580, Villey). Cela a été vérifié par les sociologues (voy., p. ex., Edward Westermarck, *L'Origine et le développement des idées morales*, trad. franç., 2 vol., 732 et 886 p., Payot, 1928). Rousseau s'écrie : « Ô Montaigne ! [...] dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré » (Émile, livre IV). Belle envolée mais qui n'avance à rien. Rousseau oublie de préciser : « clément, bienfaisant, généreux » envers qui ? Et que veut dire « homme de bien » ? Pour les membres des sociétés sauvages ou barbares mais aussi de toutes les sociétés closes, les individus qui ne sont pas des leurs, mais sont étrangers ou ennemis, n'ont pas à être traités de la même façon que ceux appartenant à leur nation. L'ethnocentrisme est un trait commun à tous les peuples. Chacun vit sur son territoire, à l'intérieur de ses « limites », au-delà desquelles ce n'est plus la même humanité — si tant est que ce soit encore l'« humanité » (cf. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, p. 384). Dès lors que la notion d'un rapport à l'autre

se trouve absente, la morale est sans contrepartie. Tout ce que les membres du groupe font en accord avec elle leur semble naturel. Ils sont spontanément « moraux ». La vertu d'un guerrier est d'être « heureux à la guerre » et de tuer beaucoup d'ennemis, etc. Toute société fermée a ses modèles de conduite, qui, dès lors que les individus ne disposent d'aucun autre repère, s'imposent comme des absolus que chacun a « en vénération interne » (comme dit Montaigne, I, <sup>xxiii</sup>, p. 115, V).

Les morales collectives remplissent leur fonction, qui est d'unir les individus d'un même groupe humain par des croyances communes. Puisqu'elles se démentent l'une l'autre, elles ne peuvent, sans doute, être tenues pour vraies. Mais le faux et l'illusoire peuvent, aussi bien que le vrai, unir les hommes. Nous vivons dans une société ouverte à l'universel. Cette « ouverture » eut lieu, semble-t-il, en Grèce, où elle fut le résultat de la découverte de la philosophie, et elle fut confirmée par le christianisme. L'éducation normale, dans les sociétés occidentales, est d'essence gréco-chrétienne, donc ouverte à l'universel. De ce fait, la conscience morale occidentale est formée à reconnaître les droits et les devoirs universels de l'homme, par-delà les différences des races, des classes, des nations (et, dépassant l'humanisme chrétien, elle est en voie de reconnaître les droits universels des vivants)<sup>1</sup>. Toutefois, des éléments de particularité viennent introduire la contradiction. Il y a d'abord la contradiction, fondamentale dans le christianisme, entre la religion et la morale. L'éducation chrétienne proprement morale, qui développe le « Aimez-vous les uns les autres », est une éducation à l'universel. Elle a mon respect, ma reconnaissance, mon approbation ; et je me sens, généralement, en accord, à cet égard, avec les paroles exigeantes du pape Jean-Paul II. Mais si l'éducation chrétienne vise à l'universel, le credo dogmatique n'est qu'un credo parmi d'autres, un credo particulier ; encore n'est-il pas le même d'une Église à l'autre (de l'Église catholique aux Églises luthérienne, calviniste, anglicane, grecque, russe, etc.). Dès

lors le fondement de la morale, qui « ne peut être que la volonté de Dieu » (Mgr A. Le Roy, Credo, Beauchesne, 1942, p. 154), se trouve compromis, puisque ce « Dieu », réel pour les uns, ne l'est pas pour les autres. Non seulement le dogme ne saurait fonder la morale mais il lui fait obstacle. En effet, l'opposition des Églises, avec les conflits, voire les guerres, qu'elle entraîne, entrave, chez les membres de ces Églises, l'effectuation, la mise en pratique, des règles de la morale universelle : cet homme est mon prochain, mais c'est un protestant, etc. Au temps des guerres de Religion, qui est encore le nôtre, protestants et catholiques se haïssent et s'entretuent.

Un second élément de particularité est le principe national. L'Allemand est mon prochain, mais nous sommes en guerre avec l'Allemagne, et il est mon ennemi. Le front est calme. À l'Ouest, rien de nouveau. Paul Baumer tend le bras hors de la tranchée pour saisir un papillon, l'offrir à sa sœur. Son buste émerge. Tireur d'élite à l'affût, je l'ajuste, je tire et le tue. Bien ! Ma conscience ne me reproche rien. Nous sommes en guerre. Ma conscience de Français refoule ma conscience d'homme. Ainsi dans toutes les guerres. Il n'y a aucune obligation morale de participer à une guerre, fût-elle défensive (puisque, si une telle guerre est juste sur le papier, elle est injuste dès lors que des innocents « paient » ; ou, si vous préférez : les motifs d'une guerre peuvent être justes, la guerre elle-même est injuste). Mais, lorsque la patrie est en danger, le sentiment patriotique, l'amour non de l'humanité mais de la patrie, l'emporte sur tout autre sentiment, cela chez la plupart ; quant aux autres, ils n'osent manifester leur différence. Ainsi, dans les guerres nationales, les Français se comportent spontanément en Français, les Allemands en Allemands, etc., comme, dans les guerres de Religion, les catholiques en catholiques, les protestants en protestants, etc. Alors ni les Français, ni les Allemands, ni les catholiques, ni les protestants, etc., ne sont spontanément moraux.

Mais voilà que, dans un trou d'obus où ils ont roulé ensemble,

un Français tient un Allemand blessé à sa merci. Il peut le tuer, mais il le panse, le reconforte. Le blessé va mourir. Il tend au Français son portefeuille où se trouve la photo de sa femme et de son enfant. Le Français lui promet de leur écrire, etc. Ainsi des hommes se rencontrent. Ils voient qu'ils sont les mêmes — car « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (Montaigne, III, II, p. 805, V) —, que les frontières sont artificielles et bêtes. Le Français, qui avait vingt ans en 1918, en a aujourd'hui quatre-vingt-treize. Il voit qu'en Union soviétique les nouvelles républiques se querellent au sujet de leurs frontières, qu'en Yougoslavie, Serbes et Croates se battent pour leur frontière. Il trouve cela très négatif. Il regrette Tito (Staline, je ne sais : il n'en dit rien), car, puisque les hommes ne peuvent devenir meilleurs, il faut des institutions qui les obligent à être moins mauvais.

Regardons maintenant la société française. Qu'elle soit la plus « avancée » ou l'une des plus « avancées » du monde, par la liberté, l'égalité, la justice qui y règnent, je veux bien admettre cette « évidence ». Toutefois, les hommes sans qualités, simplement hommes, n'y sont pas regardés de la même façon que les hommes-présidents (de ceci ou de cela), les hommes-directeurs, les hommes-députés, les hommes « de l'Académie française », ceux « que-l'on-voit-à-la-télévision », etc. Bien des différences font que vous êtes ou n'êtes pas un homme « comme les autres ». Tel homme a le pouvoir que lui donne sa position politique, tel autre sa position dans les médias, un autre sa richesse, un autre sa notoriété, etc. ; beaucoup, enfin, sont sans pouvoir aucun. Il y a donc ceux avec qui il faut compter, ceux dont on n'a pas à tenir compte. Tout cela, pourtant, n'a aucune importance si l'on n'ambitionne rien. C'est en cela que réside le grand avantage de vivre dans notre société : s'il vous plaît d'être seulement un homme quelconque, on vous laisse en paix. Que vous soyez ou non de tel parti, de telle religion, de telle origine sociale, est chose indifférente. On ne vous regarde pas comme on vous regarderait si vous aviez la position, la richesse, l'influence que vous n'avez pas, mais qu'importe le

regard ? Le sage n'en a cure... Il passe, va à ses affaires, et vit dans la société française en homme universel. Cela signifie que son regard à lui fait abstraction de tous les avantages, titres, oripeaux et hochets par lesquels les hommes vains pensent relever leur humanité, pour ne voir que l'homme même. Lisons Montaigne : « Nous louons un cheval de ce qu'il est vigoureux et adroit, non de son harnois ; un levrier de sa vitesse, non de son colier ; un oyseau de son aile, non de ses longes et sonettes. Pourquoi de mesmes n'estimons nous un homme par ce qui est sien ? Il a un grand train, un beau palais, tant de credit, tant de rente : tout cela est autour de luy, non en luy [...] Pourquoi, estimant un homme, l'estimez vous tout enveloppé et empacqueté ? Il ne nous faict montre que des parties qui ne sont aucunement siennes, et nous cache celles par lesquelles seules on peut vrayement juger de son estimation. C'est le pris de l'espée que vous cherchez, non de la guaine : vous m'en donnerez à l'aventure pas un quatrain, si vous l'avez despouillé. Il le faut juger par luy mesme, non par ses atours » (I, XLII, p. 259, V). Ses « atours » : président du Conseil général, PDG de la Société des bains de mer, conseiller municipal de Beaumont-les-Ronces, chevalier de la Légion d'honneur (« C'est avec des hochets que l'on mène les hommes », disait Bonaparte ; savez-vous — c'était en 1802, au lendemain de la Révolution — qu'il eut de la peine à faire adopter, par le Conseil d'État, le tribunat et le corps législatif, l'institution de la Légion d'honneur, que l'opinion marqua beaucoup de répugnance pour ce qui lui parut être un retour au système de l'inégalité, et que les premiers qu'on voulut honorer de la sorte en furent presque honteux ?), etc. Cela étant, si, faisant abstraction des « atours » d'autrui, et, corrélativement, des miens propres, je me découvre comme un homme sans plus parmi des hommes sans plus, alors cesse le refoulement, par le surmoi social, de la conscience morale, ouverte à l'humain comme tel, universelle, et je me trouve capable de réagir spontanément en être moral.

L'homme est-il, spontanément, un être moral ? Non : il peut,

spontanément, se comporter en catholique, en Français, en PDG, etc. Mais il peut aussi se libérer de la prison des particularités et de l'esclavage social, recouvrer son humanité, et, par là même, une spontanéité morale jusque-là refoulée. J'entends par « spontanéité morale » le fait de pouvoir venir spontanément en aide à un autrui quelconque en vertu d'un simple sentiment d'humanité. Une telle spontanéité est ordinaire au sage. Mais, chez l'homme commun, aliéné à la société et dont le comportement spontané est autre, la spontanéité morale, qui n'est jamais que refoulée, peut faire irruption et s'imposer dans une situation exceptionnelle, comme dans l'exemple que j'ai donné des deux soldats ennemis mis en présence l'un de l'autre dans un trou d'obus.

D'où vient la morale ? Plutôt que de répondre directement, je préfère me demander d'abord d'où vient l'immoralité. Les morales collectives, qui sont immorales (pour autant qu'elles ne reconnaissent pas les droits universels de l'homme), s'expliquent par les nécessités de la vie en commun dans un univers où les choses nécessaires à la vie ne sont pas en quantité illimitée, de sorte qu'il faut conquérir, protéger et garder ce que l'on a, c'est-à-dire, avant tout, une portion de la terre, un territoire. Quant à l'explication des innombrables particularités de ces morales, je la laisse à ceux qui ont les connaissances nécessaires pour entrer dans le détail des conditions, des causes et des effets.

Les animaux, comme les hommes, marquent leur territoire et s'organisent pour vivre en commun — ou ne pas vivre en commun. Ils ont leurs systèmes de règles de conduite, i.e. l'équivalent de nos morales collectives. Ces règles, toutefois, les commandent, les « agissent », sans même qu'ils se sentent commandés, « agis » par elles. L'homme sait ce que, membre d'un groupe social défini, il doit faire en telle ou telle circonstance. Si l'animal le « sait », c'est sans avoir à se dire qu'il le sait. On parle d'« instinct », mais on est impuissant à se représenter l'animal dans son monde.

Si les animaux ont l'équivalent de nos morales collectives, ils n'ont pas l'équivalent de la morale universelle — de la morale proprement dite —, laquelle, par la notion de « droit » d'autrui, nie la notion d'intérêt propre, et c'est là une négation proprement humaine. La philoxénia, la philanthrôpia, l'amour du prochain se traduisent non pas seulement par l'entraide, comme entre les membres d'une société close, ou par le don entraînant réciprocité, mais par l'aide désintéressée, le don sans réciprocité. On accepte de se nuire matériellement à soi-même. Cela est difficile à accepter pour l'homme quelconque. C'est pourquoi la religion de la charité l'assure de compensations imaginaires.

D'où vient la morale universelle ? Autrement dit : d'où vient la morale ?

Dès lors que l'humanité se trouve scindée en tribus, en nations, en peuples, etc., existe entre les hommes un rapport d'inégalité. Un Iroquois ne saurait considérer un non-Iroquois comme l'égal d'un Iroquois, c'est-à-dire comme ayant droit à sa part dans un partage. Une société qui serait une communauté simple, sans appareil d'État, sans classes dirigeantes, sans chefs autres que chaque membre de la communauté à tour de rôle, comme dans l'État solaire de Iambulos, ne connaîtrait d'autre inégalité qu'une telle inégalité externe. Mais, dès lors que la société se divise en gouvernants et gouvernés, propriétaires et non-propriétaires, riches et pauvres, que les membres des classes dirigeantes ont, de par leur fonction, leur statut ou leur richesse, des prérogatives, des privilèges ou des moyens que les autres n'ont pas, notamment l'avantage de pouvoir vivre largement sans travailler ou sans connaître le travail accablant, l'inégalité n'est pas seulement externe mais interne, structurelle. L'immoralité est, dès lors, elle aussi, structurelle. Car, à partir du moment où les biens sociaux sont inégalement répartis, certains ayant beaucoup et d'autres peu, les sentiments négatifs se développent, et, à leur suite, les comportements négatifs (vols, malversations, crimes...). Une société inégalitaire est une société de haine, non que l'amour

en soit absent, mais il est sélectif, préférentiel, exclusif, et comporte un envers de haine.

Toute société comporte l'inégalité, soit seulement avec une société autre et virtuellement ennemie, soit aussi en elle-même, lorsque y règne un système d'inégalité. De là, chez l'homme, des sentiments négatifs, à la limite la méchanceté et la disposition à la méchanceté. C'est la société qui produit l'homme méchant. L'animal n'est pas méchant : il ne cherche jamais que son bien. L'homme cherche son bien, mais il veut aussi le mal pour autrui, soit à titre de précaution pour l'avenir (on tue l'enfant de l'homme qu'on a tué, craignant la vengeance), soit pour lui-même. Les règles du droit permettent à la société de canaliser les dispositions négatives de l'individu : par exemple, il ne lui sera permis de tuer, ou de laisser tuer, que dans les formes du duel, ou dans les formes de la guerre, ou après jugement, ou dans des situations exceptionnelles (au 14 juillet 1789, on tue Delaunay, on tue Flesselles). Une méchanceté canalisée n'en est pas moins méchanceté. Elle est même une méchanceté confirmée. Mais elle n'apparaît pas telle. Elle se change, pour la conscience, en un sentiment louable.

D'où vient la morale ? Si l'immoralité vient de la société, la morale vient de l'individu. Un homme simplement homme, sans « atours », rencontre un homme simplement homme : ils se reconnaissent et sympathisent. Mais vous, d'un côté, êtes Français, vous, de l'autre côté, êtes Allemand : vous devez vous battre. Ils l'avaient oublié. Car l'homme, naturellement, sympathise avec l'homme. Il est naturellement bon. Seulement sa disposition sympathique universelle est ordinairement refoulée : la contrainte des particularités ne le laisse pas libre d'être humain. Mais l'ordinaire peut être brisé par l'extraordinaire. L'extraordinaire a toujours dû se produire dans des sociétés closes qui ne le reconnaissaient pas. Les sociétés modernes, grâce à la Grèce et à Jésus, sont ouvertes à l'universel, c'est-à-dire qu'elles admettent l'extraordinaire. Aussi la guerre, l'oppression, les institutions inégalitaires y

sont-elles radicalement contestées.

---

[1](#) Cf. La Déclaration universelle des droits de l'animal, proclamée solennellement le 15 octobre 1978, à la Maison de l'Unesco, à Paris.

## Que pensez-vous de la formule : « la liberté ou la mort » ?

J'ai horreur des dilemmes brutaux, et je pense le plus grand mal de cette formule. Car je n'aime pas être mis au pied du mur, même si je n'ai aucune peine à avouer que, préférant la liberté intérieure à toute autre, je préfère, au moins pour moi-même (car je puis risquer ma vie pour d'autres), l'esclavage à la mort.

Le 1<sup>er</sup> octobre 1791, l'Assemblée législative prête le serment de « vivre libre ou de mourir ». Oui : devant le peuple qui occupe les tribunes et vous a à l'œil, et chaque député devant son voisin. Belle liberté ! chantage plutôt : si tu ne fais pas chorus, tu es, cela va de soi, un « mauvais patriote », un « ennemi du peuple », un « lâche ». Personnellement, j'aurais juré, comme tout le monde, mais avec la ferme intention de ne point suivre d'autre mot d'ordre que les conseils judicieux que je me donne à moi-même.

En 1793, Danton, se voulant pathétique, propose le serment : « Ou nous nous vouons tous à la mort, ou nous anéantirons les tyrans ! » Serment aussitôt prêté par tout ce qu'il y a de députés sur les bancs de la Convention. Où est la Révolution ? Le serment est une coutume ancienne, du temps où l'on prenait les dieux ou Dieu à témoin, et que les révolutionnaires eussent dû abolir. Mais ils n'allaient pas au fond des choses. Je n'ai aucun respect pour la forme du serment. Jurer serait comme exercer une sorte de chantage vis-à-vis de moi-même. Je n'ai pas besoin de jurer pour tenir mes promesses. Je n'en ai jamais fait aucune que je n'aie tenue.

L'alternative implique un « choix entre deux possibilités » (Petit Larousse), mais le dilemme une « obligation de choisir » (ibid.), un choix « impératif » (Dictionnaire de notre temps, Hachette), une « mise en demeure » (Vocabulaire de Lalande). Tel est le cas présent. Vous êtes pris dans un étau. Le dilemme lui-même nie la liberté — qu'il affirme pourtant dans l'un des termes. Vous voulez la liberté ? Alors ne me mettez pas en demeure de choisir « la » liberté — votre liberté.

Car le dilemme est de mauvaise foi. Les champions de la liberté n'entendent pas vous laisser libre de comprendre autrement qu'eux le mot « liberté ». Marat, dans L'Ami du peuple, parle continuellement de « liberté » et de « mort » — de mort pour les ennemis de « la » liberté. Il trouve que l'on tue trop peu : « Cinq à six cents têtes abattues dès le jour de la prise de la Bastille nous auraient donné pour toujours paix, liberté, bonheur » (n° 223, 17 septembre 1790). « Cinq à six cents... » Les villes insurgées sont traitées comme les individus. Barrère lance l'anathème contre Lyon : « Lyon fit la guerre à la liberté, Lyon n'est plus. » « La liberté doit vaincre à tel prix que ce soit », dit Saint-Just : cela signifie que le citoyen ne sera plus protégé par la loi. Camille Desmoulins proteste, dans Le Vieux Cordelier au nom... de la liberté. On le tue : la liberté porte en elle la mort. La terreur est le corrélat de la liberté : « Domptez par la terreur les ennemis de la liberté, dit Robespierre, et vous aurez raison, comme fondateurs de la république. Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie » (cité par Mignet, Histoire de la Révolution française, Bruxelles, 1824, p. 307). Car le « despotisme » de la liberté n'a, bien sûr, rien à voir avec cette chose odieuse que serait une tyrannie de la liberté !

Ne croyez pas que je sois du côté des adversaires de la Révolution française. Je vois les athlètes sur le stade et les admire. Je réclame simplement le droit, pour le philosophe, de rester dans les tribunes. — Mais la Révolution change l'ancien état de choses. N'étant pas des privilégiés, vous allez en

bénéficiaire, et cependant vous n'aurez rien fait, alors que d'autres auront risqué leur vie pour la liberté. — Oui, de même que je bénéficie de la pluie d'orage, alors que je n'ai rien fait pour amener l'orage. — Vous auriez dû combattre pour la liberté, fût-ce au risque de perdre la vie. — « Vous auriez dû » : laissez-moi la liberté d'en juger. En réalité, j'ai, moi aussi, l'amour de la liberté, et je puis aussi risquer ma vie pour elle, mais à la condition que ce ne soit pas en mauvaise compagnie. Il me faut une ambiance de fraternité et de tolérance. Sinon, je ne vauds rien. Du reste, si je veux bien risquer ma vie, je ne tiens pas à être mort, même « pour la liberté ». Et je préfère être un « esclave » sous le tyran Louis XVI qu'un « patriote » mort sur l'échafaud avec la consolation de laisser mon nom au « Panthéon de l'histoire ».

On ne respecte pas assez la liberté de l'individu. On renverse, en URSS, les statues de Lénine ; on débaptise Leningrad. Si j'étais là-bas, je ne serais pas d'accord. Devrais-je me taire ? En ce cas, on est passé d'une oppression à une autre : oppression dure ou oppression douce, c'est toujours oppression.

Au fond, ne serais-je pas anarchiste ? Mais si je me tourne du côté de Bakounine, et de son catalogue des « qualités requises pour entrer dans la Famille internationale », je doute sérieusement de remplir toutes les conditions. L'anarchiste doit rejeter « toute organisation politique ou sociale fondée sur la négation, ou même sur une restriction quelconque, du principe absolu de liberté » (cité par H.-E. Kaminski, Bakounine, Aubier, Éd. Montaigne, 1938, p. 215). Soit ! mais qu'arrive-t-il si vous êtes d'accord ? Vous êtes anarchiste. Vous vous associez avec d'autres anarchistes, laquelle association ne peut exister qu'en étant « soumise à une forte discipline » (cité, p. 220). En attendant une liberté hypothétique, je dois me plier à une discipline de fer. Contradiction. Et pourquoi cette dramatisation permanente, cette obsession de la mort ? La vie est tragique par elle-même ; inutile de dramatiser. Mais savez-vous quel est, pour Bakounine, le « bonheur suprême » ? « Mourir en

combattant pour la liberté » (ibid., p. 235). Encore ! Je sens tellement la mort venir au-devant de moi que je n'ai aucune envie d'aller au-devant d'elle.

Je n'exclus cependant pas de mourir pour la liberté, car, si je préfère, en ce qui me concerne, supporter n'importe quel esclavage en attendant mon heure plutôt que de courir héroïquement à l'échec en jouant le tout pour le tout, il en va autrement si ce qui est en question est l'esclavage ou la liberté de ceux que j'aime. Le jeune Bakounine dit que l'idée centrale de sa philosophie se trouve dans l'amour : l'amour des humains, l'amour de l'humanité ; en vertu de quoi son destin a été, par la divinité, ainsi défini : « Il ne vivra pas pour lui-même ! » Je comprends cela, et la générosité initiale qui inspire une vocation de révolutionnaire professionnel. Mais cette vocation n'est pas la mienne, et, lorsque je dis que je pourrais mourir pour la liberté de « ceux que j'aime », je songe seulement à mes proches, plus précisément aux enfants de ma famille. Car l'envers de ma vocation purement intellectuelle est une volonté d'intervention minimale dans les affaires du monde. Je n'admire pas l'engagement à la Sartre, qui reste verbal. J'admire l'engagement à la Malraux. Cependant, je ne me serais pas engagé dans la guerre d'Espagne, car j'aurais vu une disproportion entre ce que cela m'eût coûté et le bénéfice qui en eût résulté pour la cause républicaine — ce qui signifie que je me fusse engagé si j'avais vu clairement que le résultat justifierait mon sacrifice.

Mais je dois vous expliquer pourquoi je préférerais, si j'étais seul en cause, vivre en opprimé plutôt que de flirter avec la mort en luttant pour la liberté. De quelle liberté, en effet, s'agit-il ? D'une liberté extérieure : celle de parler et d'écrire, de publier, de voyager, de manifester, d'adhérer à telle association que l'on veut, de voter pour un autre parti que le parti unique, etc. Autant de libertés que je possède, mais dont — à part celle de publier — je n'use guère, et que je pourrais perdre sans en être beaucoup affecté. Une telle liberté vaut-elle que je risque la mort ? Non, car, si je la mets en balance avec ma liberté

intérieure, seule essentielle et que nul ne peut m'ôter, je vois qu'elle ne pèse guère, et que l'avantage reste à celle-ci — et à sa condition, la vie.

Car la vraie liberté est celle du sage. Elle peut remplacer l'autre, mais l'autre ne peut la remplacer. À quoi vous sert de parler à la radio, à la télévision, dans des « manifs », d'écrire dans les journaux, de militer, de voyager, de voter pour qui bon vous semble, si vous n'avez pas cette liberté intérieure, qui est liberté à l'égard de tout cela pour l'essentiel (j'entends par « essentiel » ce qui demeure), grâce à laquelle vous n'êtes aucunement dépendant de ces « libertés » que le monde, aujourd'hui, vous accorde, et pourriez les perdre sans grand trouble ? Car, sans cette liberté, vous êtes un être du dehors, aliéné aux circonstances ; vous êtes une sorte de caméléon, à la merci de ce qui vous arrive.

« C'est le langage d'un stoïcien », direz-vous. Ce pourrait l'être. Mais je ne vous ai pas encore donné la vraie raison pour laquelle la formule « la liberté ou la mort » me touche peu. « Liberté » était le grand mot que les hommes de la bourgeoisie — avocats, médecins, magistrats, lettrés en tous genres —, qui firent la Révolution de 1789, avaient toujours à la bouche. Il signifiait l'affranchissement d'une classe et son passage à une position dominante. Certes, sa signification ne saurait être limitée au cadre de cette « lutte des classes » dont parle Guizot en 1828 (Histoire de la civilisation en Europe, septième leçon). Ce fut aussi bien le mot de ralliement des peuples — toutes classes confondues — en lutte pour leur libération ; et c'est le mot qui contient le vœu suprême de tous les prisonniers du monde.

Or, je pose la question : que veut dire être « libre » de parler et d'écrire, de publier, de manifester, de s'associer, de voter, etc., pour des enfants ? Est-ce là, pour eux, le plus important ? Non, mais d'être bien nourris, de pouvoir jouer, aller à l'école et d'être aimés. Cela, des millions d'enfants, dans le Tiers Monde, ne l'ont pas — par exemple ces milliers d'enfants abandonnés

que l'on vient de découvrir dans le Sud-Soudan. Tel est ce que Le Monde d'hier, 6 septembre, nomme l'« autre goulag » — le goulag du monde capitaliste, que l'« échange inégal » entre le Nord et le Sud crée et recrée sans cesse. Ce goulag est-il pire que l'autre ? Oui, puisque c'est le goulag des enfants. Et, de celui-là, on ne voit pas la fin. « La liberté ou la mort », s'écrient les révolutionnaires bien nourris de 1789. « Du travail ou la mort », s'écrient les canuts de Lyon, mal nourris. Car, certes, l'homme ne vit pas seulement de pain. Mais à quoi bon la liberté s'il meurt de n'avoir pas de pain ?

## Du même auteur :

MONTAIGNE OSU LA CONSCIENCE HEUREUSE, Éd. Seghers, 1964 ; 3<sup>e</sup> éd., 1970 ; 4<sup>e</sup> éd., Éd. de Mégare, 1992 ; 2<sup>e</sup> éd., PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2008.

LUCRÈCE ET L'EXPÉRIENCE, Éd. Seghers, 1967 ; 3<sup>e</sup> éd., Éd. de Mégare, 1990 ; FIDES, 2003.

PYRRHON OU L'APPARENCE, Éd. de Mégare, 1973 ; 2<sup>e</sup> éd., PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1994.

LA MORT ET LA PENSÉE, Éd. de Mégare, 1973 ; 2<sup>e</sup> éd., 1975 ; 3<sup>e</sup> éd., C. Defaut, 2008.

ORIENTATION PHILOSOPHIQUE, Éd. de Mégare, 1974 ; 2<sup>e</sup> éd., PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1990.

ÉPICURE : LETTRES ET MAXIMES, texte grec, traduction, introduction et notes, Éd. de Mégare, 1977 ; 2<sup>e</sup> éd., PUF (coll. « Épiméthée »), 1987 ; 3<sup>e</sup> éd., 1990 ; 4<sup>e</sup> éd., 1992.

OCTAVE HAMELIN : SUR LE « DE FATO », publié et annoté par Marcel Conche, Éd. de Mégare, 1978.

LE FONDEMENT DE LA MORALE, Éd. de Mégare, 1982 ; 2<sup>e</sup> éd., 1990 ; 3<sup>e</sup> éd., PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2003.

Introduction au DICTIONNAIRE DES PHILOSOPHES (dir. D. Huisman), et nombreux articles, PUF, 1984.

HÉRACLITE : FRAGMENTS, texte établi, traduit et commenté, PUF (coll. « Épiméthée »), 1986 ; 2<sup>e</sup> éd., 1987 ; 3<sup>e</sup> éd., 1991.

Nietzsche et le bouddhisme, CAHIERS DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, n° 4, novembre 1987.

MONTAIGNE ET LA PHILOSOPHIE, Éd. de Mégare, 1987 ; 2<sup>e</sup> éd., PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2007.

L'ALÉATOIRE, Éd. de Mégare, 1989 ; 2<sup>e</sup> éd., 1990 ; 3<sup>e</sup> éd., PUF

(coll. « Perspectives critiques »), 1999.

ANAXIMANDRE : FRAGMENTS ET TÉMOIGNAGES, texte, traduction, introduction, commentaires, PUF (coll. « Épiméthée »), 1991.

TEMPS ET DESTIN, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1992.

HENRI BERGSON : PSYCHOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE (Cours de Clermont, 1887-1888), publié, d'après la rédaction d'Émile Cotton, par Marcel Conche (à paraître aux PUF).

ESSAIS SUR HOMÈRE, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1999.

ANALYSE DE L'AMOUR ET AUTRES SUJETS, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2000 ; 2<sup>e</sup> éd, 2005.

PRÉSENCE DE LA NATURE, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2001.

CONFESSION D'UN PHILOSOPHE, Albin Michel (coll. « Itinéraires du savoir »), 2003.

LE SENS DE LA PHILOSOPHIE, Encre marine, 2003.

MA VIE ANTÉRIEURE ET LE DESTIN DE SOLITUDE, Encre marine, 2003.

QUELLE PHILOSOPHIE POUR DEMAIN ?, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2003.

DE L'AMOUR : PENSÉES TROUVÉES DANS UN VIEUX CAHIER DE DESSIN, Les Cahiers de l'Égaré, 2003.

HEIDEGGER PAR GROS TEMPS, Les Cahiers de l'Égaré, 2004.

PHILOSOPHER À L'INFINI, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2005.

JOURNAL ÉTRANGE, vol. 1, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2006.

JOURNAL ÉTRANGE, vol. 2, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2007.

LA VOIE INCERTAINE VERS DIEU, Les Cahiers de l'Égaré, 2008.

JOURNAL ÉTRANGE, vol. 3, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2008.

JOURNAL ÉTRANGE, vol. 4, Encre marine, 2009.

JOURNAL ÉTRANGE, vol. 5, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2010.

Couverture : © Louis Monier/Rue des Archives

© Librairie Générale Française, 2011.

ISBN : 978-2-253-15926-1

Paru dans Le Livre de Poche :  
ANALYSE DE L'AMOUR ET AUTRES SUJETS

