**Ce qui est important 44 > PlusJApprends**

Illustration: Francis Upritchard\_The horse, 2016

François Gantheret, *La nostalgie du présent - Psychanalyse et écriture*, 2010

I [...]

Car le problème est le même : le matériau de l’analyse, ce qui s’actualise dans le transfert, c’est l’infantile, et l’infantile est sans parole. Sa prise dans le langage, qui est pourtant notre travail, est aussi sa mortification, à laquelle heureusement il résiste. Nous touchons là au paradoxe qui caractérise l’espace où se déploie l’activité analytique : une *talking cure*, qui fait de la parole l’instrument de son action, alors même que cet instrument est radicalement incompatible avec ce qu’il prétend « travailler » ! [...]

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Plus qu’à une extinction de l’infantile, c’est à celle de ses effets lorsqu’il demeure en cet état de chose privée de mot que je préfère penser: au passage à un autre état, dans lequel la jouissance inconsciente de l’infantile refoulé céderait le pas au plaisir de sa fréquentation assumée.

Et puis, l’infantile, ce n’est pas le passé, comme on le pense parfois. C’est un présent immuable, toujours *actuel* en nous - actuel au double sens de l’agir et de l’actualité : dans le transfert -, et nous ne pouvons pas *dire* ni même penser le présent, parce que le présent *est* la pensée elle-même en train de s’accomplir. [...]

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

Et pourtant, la psychanalyse ne peut compter que sur les mots pour actualiser l’infantile, dans le transfert. Et pourtant, la littérature ne table elle non plus sur rien d’autre pour, non point « communiquer » au lecteur des informations - ce n’est pas cela, la littérature -, mais porter vivante, présente, actuelle *en son âme* (il faut réhabiliter le mot) la sensation, et l’émotion. Elle ne peut user que de la capacité incompréhensible - Freud s’en étonnait - des mots, qui sont donc des traces eux aussi, rien que des traces mortes dont nous faisons des signes, de faire pourtant parfois surgir de la vie et d’en communiquer l’émoi, à condition bien sûr de leur laisser cette liberté, de les désarrimer autant que faire se peut de leur fonctionnalité. La littérature peut cela, et surtout la poésie, qui n’est pas un segment de la littérature mais son cœur même, son principe, sans lequel la première n’est qu’énoncé inerte: mettre en œuvre la capacité fulgurante - à prendre dans son sens propre : instantanée, fracassante et fugace - du temps poétique de, non pas nous faire saisir, mais se saisir de nous, nous donner du présent. [...]

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Ainsi les mots ne sont-ils pas que le meurtre de la chose, mais peuvent-ils aussi en porter la chair. Cette résurgence est de l’ordre de l’instantané, du surprenant et du fugitif; dans un éclair hallucinatoire l’animal réapparaît dans sa trace et c’est la chorégraphie des mots qui opère ce miracle. Ce n’est que dans le risque du mouvement que peut être côtoyée, rencontrée, la *défaillance* de la pensée, et dans l’espace de cette défaillance la possibilité d’un surgissement.

Chorégraphie : danse des mots, chaque mot un mouvement en quête de son achèvement, chaque mot heureusement en échec, confiant le soin de sa mort espérée au suivant qui échouera tout autant. Chaque pas des danseurs sur la scène, un déséquilibre, et même un porté est attente de sa défaillance. C’est du mouvement que naît le sens parce que c’est le mouvement qui le constitue. Lacan en a pourtant fait ailleurs l’éblouissante démonstration*1* : c’est dans le trébuchement que chacune de leurs pensées confie à la suivante que ses prisonniers trouvent - ou plutôt édifient — leur vérité, et gagnent leur liberté.

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

La vérité dépend-elle de nous ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

II [...]

Il ne faisait, dans ce dilemme, que retrouver le plus commun et le plus terrifiant de la condition humaine, l’imposture inhérente au fait d’être dans un monde de signes et signe soi-même, dans un monde qui double le monde « réel » comme la carte inventée par le génie de Borges, celle qui, à l’échelle 1/1, recouvre point pour point, dans sa facticité, le pays qu’elle représente. C’est dans la fortuite déchirure de la carte que peut apparaître le sol, que le pied nu peut sentir la fraîcheur de l’herbe ou la brûlure du sable et qu’il se sait lui-même nu et sensible et participant sensuellement de ce monde duquel le sépare le langage. La description (la fameuse « vignette clinique », par exemple), si précise et exacte soit-elle, n’apporte rien de vivant, elle est comme la carte de Borges, représentation et non *présentation*. Le vivant ne se communique que dans et par le mouvement de l’invention parce que seule l’invention peut donner forme à ce qui erre à travers les temps en attente de trouver son nom ; et l’invention naît de et dans la déchirure, dans la mise en lambeaux des réalités « historiques » pour, de ces bribes de langage, constituer une parole vivante parce que native. [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Que sait-on du réel ?

Peut-on percevoir sans juger ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Comparer des traductions est toujours fructueux: le véritable enjeu, cette vie qui se refuse aux mots en quelque langue que ce soit, se laisse deviner dans les méandres langagiers ; les refus, les évitements, les pudeurs trahissent son frémissement, son désir irréalisable d’émerger dans les mots. [...]

Le langage trahit-il la pensée ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Illustration: Anish Kapoor\_Origine du monde

Winnicott constatait*2*, à propos d’une interprétation qu’il lui était venu de prononcer, une interprétation capitale, « mutative », c’est-à-dire créatrice de *nouveau*, que ce qu’il avait proféré à ce moment-là l’avait étonné lui-même, qu’il s’était surpris à se l’entendre dire. Mais, dans le même paragraphe, il dit de cette même intervention : « J’eus du mal à me permettre de la faire. » Paradoxe : avoir du mal à prononcer ce qu’on se surprend à dire. Winnicott demandait toujours qu’on ne réduise pas les paradoxes, qu’on les laisse vivre. Celui-là, un de plus, vaut, selon moi, pour l’écoute analytique comme pour le travail d’écriture. Ce qui demande à être entendu ne préexiste à sa profération que sous la forme d’une douloureuse vacuité, d’une attente d’incarnation. C’est bien là le miracle et, comme l’on sait, nous n’avons guère de prise sur les miracles : que cette incarnation puisse être celle d’un mot. Que le Verbe se fasse chair, et dans cette formulation confisquée par les religions, pas la moindre transcendance, au contraire : la plus absolue immanence. [...]

Lorsque Winnicott se laisse prononcer, avec difficulté, cette interprétation qui le surprend lui-même, il ne fait pas appel à une quelconque mémoire impliquée dans un projet, il n’anticipe pas l’effet de la parole qui lui échappe, il se rend sensible à un trouble, à l’insistance en lui d’un rythme et, tel le peintre, invente la forme et la couleur qui pourraient l’apaiser. Et s’il a du mal à prononcer ce qu’il lui vient de dire (de peindre), c’est que son acte implique une radicale défaillance de la fonction rationnelle, secondarisante, du moi. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

Peut-on dire plus qu'on ne pense ?

Ce que je vais dire ne vaut que pour moi, je le répète. Il y a sans doute autant de modes d’écrire que d’écrivains. Mais je crois aussi que c’est, de quelque façon qu’on s’y confronte, toujours de cela qu’il s’agit : quel mot à la suite de celui-ci, quelle phrase, quelle image convoquée ? La plume reste en suspens au-dessus du papier, le doigt au-dessus du clavier. Ce mot-là conviendrait tout à fait, si je veux « écrire beau ». Mais à peine posé, je le retire, je le rature, ou même, à peine pensé, je le révoque. Il conviendrait sans doute, mais il ne serait pas… *exact*. Exact avec quoi ? Je n’en sais rien. Avec ce tremblement de quelque chose en moi qui est en espoir d’émerger, et que ce mot-là calmerait sans doute mais en l’étouffant, alors que ce que cela demande, c’est à vivre. [...]

Le langage trahit-il la pensée ?

Je reviendrai plus précisément sur la question du temps. J’en reste pour l’instant à ce constat : la nécessité de me rendre disponible à une exigence interne qui est exigence du texte lui-même. C’est cela: je disparais dans le texte, c’est lui qui pense pour moi, et qui propose tel autre mot : une exigence discrète, mais têtue. Mon moi esthétisant, celui qui se soucie d’écrire bien, peut faire la grimace. Le mot qui s’impose n’est pas ce qu’il *voulait* dire, ce mot un peu décalé qui insiste, qui fait signe, ouvre vers autre chose, vers de l’inconnu, alors que mon moi voulait clore, achever. Ce moi-là, je dois le naufrager si je me veux écrivain, si je me veux analyste, si je veux naître dans lui naissant*3*. [...]

IV [...]

Laisser bruisser ces figures qui m’habitent et me constituent, les laisser vivre leur vie propre et me faire scribe, en effet, et non maître illusoire de leur existence. Elles me conduisent en des territoires que je n’ai jamais habités, des temps que je n’ai jamais connus. Jusqu’à ce point inatteignable, cette copulation impensable qui pourtant est mon origine, le creuset de toute passion en moi et le moteur de ma nécessité d’écrire, de m’écrire, pour ne pas m’y abîmer.

Dans une forêt, j’ai senti à plusieurs reprises que ce n’était pas moi qui regardais la forêt. J’ai senti certains jours que c’étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient… moi j’étais là… écoutant. [...] Je crois que le peintre doit être transpercé par l’univers et non vouloir le transpercer. […] J’attends d’être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir*4*.

Ce dont témoigne là André Marchand vaut aussi bien pour toute aventure créatrice, est au cœur de l’écriture comme de l’analyse. Abdiquer la prétention compulsive du moi à être le regardant, accepter d’être regardé, jusqu’en ce point d’ensevelissement où nous ne pourrions plus penser, où nous serions mais n’existerions plus si nous ne jetions, en hâte salvatrice, une touche sur la toile, un mot sur le papier, *pour surgir*: telle est l’aventure qui, depuis les débris qui surnagent en nous, nous conduit vers ce futur dont ils sont la retombée. [...]

Suis-je le sujet de mes pensées ?

VI [...]

Entre la représentation, conçue comme réinvestissement de la trace laissée par l’expérience, et l’affect, quantité d’énergie en elle-même « incolore » et qui ne reçoit sa détermination que des représentations auxquelles elle s’attache, il manque ce qui rendrait compte de la *qualité* d’une expérience sensorielle. Pensons, par exemple, à l’éprouvé de *douceur*. Il y a là quelque chose de transversal aux représentations auxquelles il peut s’attacher. Un sens qui transcende les sens. Une mélodie ou un arpège, la lumière d’une soirée d’été, un geste d’affection, la peau d’une personne aimée : nous n’avons pas la mémoire de la douceur-en-soi, c’est là une catégorie qui échappe à toute rétention mémorielle, et pourtant nous la reconnaissons en chacune de ces expériences au moment même où nous y sommes confrontés. Il faut bien que, cette qualité, nous la pensions accessible en nous de quelque façon.

La qualité se reconnaît à ceci qu’à son sujet les dictionnaires bégaient, radotent et tournent en rond. Douceur : qualité de ce qui est doux. Doux : qui procure une sensation de douceur. Tout au plus trouvera-t-on une référence à l’agréable, et au non excessif. Il y a dans ces moments-là comme une tentative du langage pour, en se palpant lui-même, faire apparaître un en deçà de lui-même dont il serait porteur sans pouvoir s’en saisir. La qualité est une catégorie qui échappe à toute prise métaphorique - le doux, c’est le doux et rien d’autre - ou, si l’on préfère, qui n’est que métaphore… d’elle-même. L’éprouvé de la qualité se situe donc en deçà de la structure langagière, dans une forme brute et immédiate de connaissance. [...]

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Winnicott ira plus loin, en reprenant à son compte les implications de l’hypothèse freudienne. Le tout mère-enfant fonctionne en circuit fermé, idéalement. La « préoccupation maternelle primaire » ignore toute limite entre les organes psychiques de l’enfant et de la mère, c’est une fusion dont eIle devra s’extraire, une « maladie » dont il faut guérir sous peine de sombrer dans la folie. Chaque défaillance à cette fonction, chaque mouvement d’extraction est pour l’enfant bien davantage qu’une perte : une « menace d’annihilation », et « la première organisation du moi provient du vécu des menaces d’annihilation qui n’entraînent pas l’annihilation et dont on se *remet* à chaque fois*5* ». La mère perçue comme un tout, c’est la mère distincte, ayant sa vie propre qui se sépare ainsi de celle de l’enfant. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Illustration: Paul Cézanne, Le lac d’Annecy

VII

Dans cet Empire, l’Art de la Cartographie fut poussé à une telle Perfection que la Carte d’une seule Province occupait toute une Ville et la Carte de l’Empire toute une Province. Avec le temps, ces Cartes Démesurées cessèrent de donner satisfaction et les Collèges de Cartographes levèrent une Carte de l’Empire, qui avait le Format de l’Empire et qui coïncidait avec lui, point par point*6*.

J’ai fait référence plus haut à ce conte de Borges. Cet empire, c’est celui de l’esprit humain, occupé à cartographier l’*étendue* dont il participe, pour la transformer progressivement en *espace* qu’il habite et parcourt. Il est évident que, ce faisant, à mesure qu’il s’en rend ainsi maître, il s’en sépare, il perd sa co-naturalité avec l’étendue pour devenir cartographe — c’est-à-dire: parlant. De même que, comptable de ses mouvements nécessaires à cette préhension, il transforme la durée en temps. Au bout du compte, avec cette carte de l’Empire à l’échelle 1/1, correspondant point par point à l’étendue cartographiée, il a tout saisi… et tout perdu. Perdue l’étendue pour gagner la spatialité, perdue la durée pour gagner la temporalité. Il se trouve et se déplace maintenant — nous nous trouvons et nous déplaçons — non sur la terre elle-même, mais sur une surface de signes. Signes nous-mêmes, nous foulons une carte et non plus un sol. Nous sommes dans une perpétuelle *nostalgie du présent*. La sensualité est pétrie de cette nostalgie, elle éprouve l’absence, une *forme* d’absence et, dans l’accueil de cette forme fugitive, elle nous place, l’espace d’un instant, en deçà du manque.

Lorsque nous touchons un objet, deux données naissent de ce contact : une connaissance de l’objet, et une connaissance de notre corps. Merleau-Ponty insistait sur ce mode du touchant-touché et sur la ligne de crête de cette immédiate séparation qui fait du monde et de nous des signes, sur l’à peine palpable ligne de démarcation où il faut bien que nous soyons du même monde, puisque nous nous en séparons sans cesse. Il y voyait le temps originaire de toute perception, une perception « sauvage » d’un « monde vertical », matrice inaccessible de toute perception. Et ne se résignait pas à cette inaccessibilité.

L’art est, à mon sens, l’exercice révolté de cette non-résignation. La tentative sans cesse renouvelée d’arrêter sur image ce moment de la naissance des représentations, dans l’émergence de la présence des choses.

« La nature est une chose, la peinture en est une autre. […] À vrai dire, il ne s’agit que de signes*7* », disait Picasso. Et il voulait, dans ces signes auxquels il était condamné, atteindre une ressemblance plus profonde que le réel, le lieu où nature et signes se fondent, le « surréel ». « C’est ainsi que je concevais le surréalisme, disait-il, mais le mot a été employé tout autrement. » Il voulait que la nature morte où il avait mis une botte de poireaux sente le poireau. Il ne voulait pas montrer, mais dire. « Dire le nu comme il est », dire toute chose comme elle est : puisque c’est à *dire* que nous sommes condamnés, que ce dire soit vivant, que ces signes soient *animés*.

En peinture, répétait-il à Malraux*8*, les choses sont des signes. [...] Qu’est-ce que ce serait, un tableau, si ce n’était pas un signe ? Un tableau vivant ? Ah, bien sûr, si on était artiste-peintre ! Mais quand on est seulement Cézanne, ou le pauvre Van Gogh, ou Goya, alors on peint des signes.

Un *tableau vivant*, ce serait une peinture où l’âme des choses n’a pas quitté les signes au moment de leur inéluctable émergence, où ils l’ont entraînée avec eux lorsqu’il a fallu sortir de l’immersion originaire pour exister : c’est-à-dire depuis toujours et à chaque instant, car telle est l’origine. Le « pauvre » peintre s’acharne à cette résurrection impossible et si ce qu’il peint nous trouve et nous émeut, c’est qu’il s’affronte et nous affronte à la mémoire perdue de ce passage où, devenant signe parmi les signes, nous avons gardé pour un infime moment, « l’espace d’un instant », le souvenir évanescent de ce qui ne fut jamais.

Un des numéros de la NRP*9* avait tenté d’explorer le champ de la mémoire, c’est-à-dire, une fois encore, rôdé autour de ce qui délimite un concept. J’avais proposé le pluriel : « mémoires ».

Trois temps ordonnent ces mémoires en trois registres bien différents, *écrivais-je10*, trois temps qui sont le rythme le l’analyse :

* mémoire de ce qui n’a jamais été : le fantasme ;
* mémoire de ce qui a été : la vérité ;
* mémoire de ce qu’on n’a pu recevoir: la réalité.

La mémoire de ce qui n’a jamais été fait trembler toute perception actuelle, lui confère ce « peu de réalité » qui appelle une surréalité au sens de Picasso, et l’œil du peintre, l’oreille de l’analyste s’en émeuvent, sensibles à la nostalgie du présent. Ce que j’esquissais là à partir de l’expérience de l’analyse, j’ai eu le bonheur de le retrouver, au mot près, chez Pascal Quignard explorant le chemin le l’écriture*11*.

Lorsqu’il se demande comment « penser l’intermédiaire », J.-B. Pontalis envisage d’« inventer une nouvelle topique qui,”paradoxalement”, tiendrait compte de ce qui n’a pas trouvé de lieu (*topos*) ou n’a pas eu lieu*12* ». Il ne va pas, à mon sens, assez loin dans sa proposition : ce qu’il entrevoit n’est pas une division de plus dans la spatialité de l’organe psychique, mais ce qui préexiste à toute topique, ce qui s’étend, inatteignable, sous la carte des *topos* : l’étendue.

C’est dans la couleur que Cézanne cherchait à reprendre contact avec le monde dont nous participons, et dont notre pensée du monde nous exile : « La couleur, disait-il, le lieu où l’univers et notre cerveau se rejoignent. » Dans l’analyse tout autant que dans l’écriture : se tenir dans la couleur, d’où naissent d’elles-mêmes les *présentations*, formes originaires de toute représentation.

La sensualité, accord intime avec les qualités, ne se tient que dans son propre mouvement. De l’expérience sensorielle telle qu’elle a été éprouvée, on l’a vu, nous ne pouvons rien retenir, seulement constater les sédiments, les signes, qu’elle a laissés après son passage. Mais ces signes, dans l’écoute, dans l’écriture, les yeux fermés pour ne pas nous en laisser imposer par leur illusoire densité, leur arrogante insistance, nous pouvons en palper les contours, rôder sur leurs frontières. Éprouver, ce faisant, leur peau et l’envers de leur forme. En ce point où nous les effleurons, nous pouvons tout à la fois *être eux et nous retirer d’eux* et dans la pulpe de nos doigts, dans le regret de notre adieu au moment de la séparation, dans l’évanouissement de cette brève communauté de notre être et du leur, sur le fil de la coupure, connaître leur nostalgie et la nôtre, et tenter de lui donner forme à nouveau. Ecrire le mot, prononcer la parole, poser la touche de peinture qui, en cherchant à apaiser la douleur de la séparation, fera revivre la présence, rouvrira — projet insensé si l’on y songe, mais réalité des songes - l*’espace de l’instant*.

Voici donc où je situe l’écoute sensuelle de l’analyste, et aussi bien celle de l’écrivain : dans cette palpation de la présence qui, à peine naissante, nous échappe, et dans le recueil de cette échappée. Dans l’accueil de « ce moment instable, fugitif, presque insaisissable, où la pensée pointe dans la langue, quand, encore inachevée, elle cherche les mots, les formes, dans lesquels elle finit de se penser en se trouvant elle-même », qu’a su si parfaitement évoquer Edmundo Gômez Mango*13*. Dans ce qui, à l’opposé d’un effort de compréhension, est accueil de sensation ; à l’opposé d’une action conclusive, est ouverture sur le rêve. Ou plutôt, *sur le rêver14*: car le rêve lui-même, ou du moins ce que notre pensée en recueille au réveil, n’est pas à l’abri de la menace de mortification inhérente aux représentations.

Un témoignage troublant en a été apporté par Jean Cayrol*15*. J’hésite, au moment de l’invoquer. Ce n’est pas un apologue dont je pourrais me servir pour donner un tour imagé à ma thèse. C’est une de ces situations extrêmes où nous voyons se dresser devant nous, dans la réalité, la figure d’une menace que nous aurions volontiers maintenue dans le statut inoffensif, croyons-nous, de construction « intellectuelle ». Je peux parler aisément de la mortification inhérente aux représentations : la menace est lointaine, idéelle, on peut penser cela, ça n’empêche pas de vivre. Au fond, nous n’avons pas autant de difficultés que nous voulons bien le dire, à admettre l’existence d’une réalité psychique efficiente et distincte de la réalité matérielle pourvu qu’elle reste distincte. Pourvu que, une fois que nous nous sommes fait peur avec l’idée du fantasme, nous puissions quitter le divan ou le fauteuil — ou la table d’écriture, ou le livre dans lequel nous avons accepté de nous plonger - et revenir au monde rassurant où le meurtre ne rode pas à tout coin de rue. Mais il arrive que ces mondes se rejoignent, que l’idée prenne chair et la mort réalité. Alors ce que nous tenions pour allégorie s’impose sans que nous puissions le maîtriser.

C’est devant cette issue que j’hésite. Il m’est pourtant nécessaire de l’évoquer, parce que c’est en ces points extrêmes que l’analyse, que l’écriture, deviennent vitales parce que mortelles*16*. Pas d’analyse, pas d’écriture qui touchent à l’être, qui puissent éviter de se confronter à l’incarnation de l’idée et, accepter l’incarnation, c’est affronter le visage de la mort.

Cayrol, donc, de retour des camps, témoigne. Il a vu des hommes mourir autour de lui, certains survivre, et il parle de leurs rêves. Ceux, dit-il, qui dans la nuit et le froid des baraquements rêvaient du retour à la maison, de chaleur, d’amours retrouvées et de repas somptueux, ceux-là ne duraient guère, la mort les guettait et venait rapidement les prendre. Pourquoi ? Parce que ces images, ces représentations, étaient des failles où l’ennemi pouvait se glisser, des trésors avoués dont il pouvait s’emparer.

Il est difficile de penser que l’espace intime du rêve puisse n’être pas à l’abri du bourreau. C’est pourtant ce dont témoigne le recueil de rêves réunis par Charlotte Beradt, en Allemagne pendant la montée en puissance du nazisme*17*. Il est encore plus difficile d’admettre que, dans l’âme de l’homme qui a survécu, tel Tito de Alencar, la larve née du viol demeure vivante et finisse par tuer. Et pourtant ce rêve, d’un survivant des camps bien après sa libération, que rapporte Cayrol :

Un homme vient d’être tué : il est sur le plancher, couvert de sang. L’assassin s’approche de lui, se penche sur son visage et, de ses mains patientes, commence à le défigurer ; il travaille ses traits, creuse ses rides, agrandit sa bouche afin que la victime puisse avoir la tête même de son assassin et supporter dans sa mort tout le poids du crime*18*.

Ceux qui ont survécu tentaient d’éviter cela, ils s’interdisaient les images du désir qui alertent le flair du prédateur, ils s’interdisaient toute image. Et, parce qu’il faut pourtant rêver si l’on veut conserver un espace de vie, ils rêvaient d’une couleur, seulement d’une couleur, bleue. Ainsi ils ne donnaient pas prise à la rage des assassins.

Peut-on percevoir sans juger ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Que sait-on du réel ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Risquons nous de passer á côté de notre vie ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

*Notes:*

*1 J. Lacan, «* Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée *», Ecrits,Le Seuil, 1966.*

*2 D.W. Winnicott,* Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, p. 105.*

*3 F. Gantheret, «* D’un nécessaire naufrage du moi *», Le Monde des livres du 24 mai 2007, à l’occasion des Assises internationales du roman, Lyon, mai-juin 2007.*

*4 A. Marchand, entretien avec G. Charbonnier, rapporté in* Le Monologue du peintre*, Guy Durier Éditeur, 1980, pp. 153-155. (Mes italiques.)*

*5 D.W. Winnicott, « La préoccupation maternelle primaire »,* De la pédiatrie i la psychanalyse*, Payot, 1969, p. 173.*

*6 J. L. Borges, « Musée de la rigueur scientifique »,* L’Auteur et autres textes*, Gallimard, «L’Imaginaire», 1982, p. 199.*

*7 A. Warnod, «En peinture tout n’est que signe, nous dit Picasso», Arts n° 22,1945.*

*8 A. Malraux, La Tête d’obsidienne, Gallimard, 1974, p. 110.*

9 « Mémoires », *NRP* n° 15, printemps 1977.

*10 F. Gantheret, «Trois mémoires»,* NRP *n° 15, op. cit., p. 81. Repris dans F. Gantheret, Incertitude d’Éros, Gallimard, 1984, pp. 73-74.*

*11 P. Quignard,* Le Nom sur le bout de la langue*, RO.L., 1993 ; Gallimard, «Folio» n° 2698,2007, p. 66.*

*12 J.-B. Pontalis, « Penser l’intermédiaire », in* Le Royaume intermédiaire*, Gallimard, « Folio Essais », 2007, p. 320.*

*13 E. Gômez Mango,* La Place des mères*, op. cit., p. 130.*

*14 J.-B. Pontalis a, à de nombreuses reprises, proposé de distinguer du rêve-objet l’activité psychique singulière dont il est le produit : « le rêver ». Cf., entre autres,* Traversée des ombres*, Gallimard, 2003, « Folio » n° 4294, 2005, pp. 64 et suiv.*

*15 J. Cayrol, « Les rêves concentrationnaires »,* Les Temps modernes *n° 36, Septembre 1948, pp. 520-535.*

*16 C’est là pour moi l’horizon qui cerne le cri de Jorge Semprun,* L’Écriture ou la Vie*, Gallimard, 1994.*

*17 Ch. Beradt,* Rêver sous le Troisième Reich*, Payot, 2002.*

*18 J. Cayrol, op. cit. p, p- 535.*

François Gantheret, *La nostalgie du présent - Psychanalyse et écriture*, 2010.

Maurice Merleau-Ponty, *L’Oeil et l’Esprit*, 1964.

I

La science manipule les choses et renonce à les habiter. Elle s’en donne des modèles internes et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel. Elle est, elle a toujours été, cette pensée admirablement active, ingénieuse, désinvolte, ce parti pris de traiter tout être comme « objet en général », c’est-à-dire à la fois comme s’il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices.

Mais la science classique gardait le sentiment de l’opacité du monde, c’est lui qu’elle entendait rejoindre par ses constructions, voilà pourquoi elle se croyait obligée de chercher pour ses opérations un fondement transcendant ou transcendantal. Il y a aujourd’hui — non dans la science, mais dans une philosophie des sciences assez répandue — ceci de tout nouveau que la pratique constructive se prend et se donne pour autonome, et que la pensée se réduit délibérément à l’ensemble des techniques de prise ou de captation qu’elle invente. [...]

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Que sait-on du réel ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Dire que le monde *est* par définition nominale l’objet X de nos opérations, c’est porter à l’absolu la situation de connaissance du savant, comme si tout ce qui fut ou est n’avait jamais été que pour entrer au laboratoire. La pensée « opératoire » devient une sorte d’artificialisme absolu, comme on voit dans l’idéologie cybernétique, où les créations humaines sont dérivées d’un processus naturel d’information, mais lui-même conçu sur le modèle des machines humaines. Si ce genre de pensée prend en charge l’homme et l’histoire, et si, feignant d’ignorer ce que nous en savons par contact et par position, elle entreprend de les construire à partir de quelques indices abstraits, comme l’ont fait aux États-Unis une psychanalyse et un culturalisme décadents, puisque l’homme devient vraiment le *manipulandum* qu’il pense être, on entre dans un régime de culture où il n’y a plus ni vrai ni faux touchant l’homme et l’histoire, dans un sommeil ou un cauchemar dont rien ne saurait le réveiller.

Il faut que la pensée de science — pensée de survol, pensée de l’objet en général se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvré tels qu’ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu’il est une machine à information, mais ce corps actuel que j’appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. Il faut qu’avec mon corps se réveillent les *corps associés*, les « autres », qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie, mais qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul Être actuel, présent, comme jamais animal n’a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu. Dans cette historicité primordiale, la pensée allègre et improvisatrice de la science apprendra à s’appesantir sur les choses mêmes et sur soi-même, redeviendra philosophie…

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Or l’art et notamment la peinture puisent à cette nappe de sens brut dont l’activisme ne veut rien savoir. Ils sont même seuls à le faire en toute innocence. A l’écrivain, au philosophe, on demande conseil ou avis, on n’admet pas qu’ils tiennent le monde en suspens, on veut qu’ils prennent position, ils ne peuvent décliner les responsabilités de l’homme parlant. La musique, à l’inverse, est trop en deçà du monde et du désignable pour figurer autre chose que des épures de l'Être, son flux et son reflux, sa croissance, ses éclatements, ses tourbillons. Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d’appréciation. On dirait que devant lui les mots d’ordre de la connaissance et de l’action perdent leur vertu. Les régimes qui déclament contre la peinture « dégénérée » détruisent rarement les tableaux : ils les cachent, et il y a là un « on ne sait jamais » qui est presque une reconnaissance; le reproche d’évasion, on l’adresse rarement au peintre. On n’en veut pas à Cézanne l’avoir vécu caché à l’Estaque pendant la guerre de 1870, tout le monde cite avec respect son « c’est effrayant, la vie », quand le moindre étudiant, depuis Nietzsche, répudierait rondement la philosophie s’il était dit qu’elle ne nous apprend pas à être de grands vivants. Comme s’il y avait dans l’occupation du peintre une urgence qui passe toute autre urgence. Il est là, fort ou faible dans la vie, mais souverain sans conteste dans sa rumination du monde, sans autre « technique » que celle que ses yeux et ses mains se donnent à force de voir, à force de peindre, acharné à tirer de ce monde où sonnent les scandales et les gloires de l’histoire des *toiles* qui n’ajouteront guère aux colères ni aux espoirs des hommes, et personne ne murmure. Quelle est donc cette science secrète qu’il a ou qu’il cherche? Cette dimension selon laquelle Van Gogh veut aller « plus loin »? Ce fondamental de la peinture, et peut-être de toute la culture?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Choisit-on d’être artiste ?

Exister, est-ce agir ?

II [...]

Puisque les choses et mon corps sont faits de la même étoffe, il faut que sa vision se fasse de quelque manière en elles, ou encore que leur visibilité manifeste se double en lui d’une visibilité secrète : « la nature est à l’intérieur », dit Cézanne. Qualité, lumière, couleur, profondeur, qui sont là-bas devant nous, n’y sont que parce qu’elles éveillent un écho dans notre corps, parce qu’il leur fait accueil. Cet équivalent interne, cette formule charnelle de leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur tour le susciteraient-ils pas un tracé, visible encore, où tout autre regard retrouvera les motifs qui soutiennent son inspection du monde? [...]

Je serais bien en peine de dire *où* est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois. [...]

comme le dit énergiquement Giacometti*1*: « Ce qui m’intéresse dans toutes les peintures, c’est la ressemblance, c’est-à-dire ce qui pour moi est la ressemblance : ce qui me fait découvrir un peu le monde extérieur. » [...]

Restons dans le visible au sens étroit et prosaïque : le peintre, quel qu’il soit, *pendant qu’il peint*, pratique une théorie magique de la vision. Il lui faut bien admettre que les choses passent en lui ou que, selon le dilemme sarcastique de Malebranche, l’esprit sort par les yeux pour aller se promener dans les choses, puisqu’il ne cesse d’ajuster sur elles sa voyance. (Rien n’est changé s’il ne peint pas sur le motif : il peint en tout cas parce qu’il a vu, parce que le monde, a au moins une fois, gravé en lui les chiffres du visible.) Il lui faut bien avouer, comme dit un philosophe, que la vision est miroir ou concentration de l’univers, [...], enfin que la même chose est là-bas au cœur du monde et ici au cœur de la vision, la même ou, si l’on y tient, une chose *semblable*, mais selon une similitude efficace, qui est parente, genèse, métamorphose de l’être en sa vision. C’est la montagne elle-même qui, de là-bas, se fait voir du peintre, c’est elle qu’il interroge du regard. [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Mais l’interrogation de la peinture vise en tout cas cette genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps.

Ce n’est donc pas la question de celui qui sait à celui qui ignore, la question du maître d’école. C’est la question de celui qui ne sait pas à une vision qui sait tout, que nous ne faisons pas, qui se fait en nous. Max Ernst (et le surréalisme) dit avec raison : « De même que le rôle du poète depuis la célèbre lettre du voyant consiste à écrire sous la dictée de ce qui se pense, ce qui s’articule en lui, le rôle du peintre est de cerner et de projeter ce qui se voit en lui*2*. » Le peintre vit dans la fascination. Ses actions les plus propres — ces gestes, ces tracés dont il est seul capable, et qui seront pour les autres révélation, parce qu’ils n’ont pas les mêmes manques que lui — il lui semble qu’ils émanent des choses mêmes, comme le dessin des constellations. Entre lui et le visible, les rôles inévitablement s’inversent. C’est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent, et André Marchand après Klee : « Dans une forêt, j’ai senti à plusieurs reprises que ce n’était pas moi qui regardais la forêt. J’ai senti, certains jours, que c’étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient… Moi j’étais là, écoutant… Je crois que le peintre doit être transpercé par l’univers et non vouloir le transpercer… J’attends d’être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir*3*. » Ce qu’on appelle inspiration devrait être pris à la lettre : il y a vraiment inspiration et expiration de l’Être, respiration dans l’Être, action et passion si peu discernables qu’on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint. [...]

Les peintres ont souvent rêvé sur les miroirs parce que, sous ce « truc mécanique » comme sous celui de la perspective*4*, ils reconnaissaient la métamorphose du voyant et du visible, qui est la définition de notre chair et celle de leur vocation. Voilà pourquoi aussi ils ont souvent aimé (ils aiment encore : qu’on voie les dessins de Matisse) à se figurer eux-mêmes en train de peindre, ajoutant à ce qu’ils voyaient alors ce que les choses voyaient d’eux, comme pour attester qu’il y a une vision totale ou absolue, hors de laquelle rien ne demeure, et qui se referme sur eux-mêmes. [...]

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Choisit-on d’être artiste ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Peut-on percevoir sans juger ?

III [...]

Le tableau est une chose plate qui nous donne artificieusement ce que nous verrions en présence de choses « diversement relevées » parce qu’il nous donne selon la hauteur et la largeur des signes diacritiques [signe qui accompagne pour modifier ou préciser le sens] suffisants de la dimension qui lui manque. La profondeur est une *troisième dimension* dérivée des deux autres.

Arrêtons-nous sur elle, cela en vaut la peine. Elle a d’abord quelque chose de paradoxal : je vois des objets qui se cachent l’un l’autre, et que donc je ne vois pas, puisqu’ils sont l’un derrière l’autre. Je la vois et elle n’est pas visible, puisqu’elle se compte de notre corps aux choses, et que nous sommes collés à lui… Ce mystère est un faux mystère, je ne la vois pas vraiment, ou si je la vois, c’est une autre largeur. Sur la ligne qui joint mes yeux à l’horizon, le premier plan cache à jamais les autres, et, si latéralement je crois voir les objets échelonnés, c’est qu’ils ne se masquent pas tout à fait : je les vois donc l’un hors de l’autre, selon une largeur autrement comptée. On est toujours en deçà de la profondeur, ou au-delà. Jamais les choses ne *sont* l’une derrière l’autre. L’empiétement et la latence des choses n’entrent pas dans leur définition, n’éxpriment que mon incompréhensible solidarité avec l’une d’elle, mon corps, et, dans tout ce qu’ils ont de positif, ce sont des pensées que je forme et non des attributs des choses : je sais qu’en ce même moment un autre homme autrement placé— encore mieux : Dieu, qui est partout — pourrait pénétrer leur cachette et les verrait déployées. Ce que j’appelle profondeur n’est rien ou c’est ma participation à un Être sans restriction, et d’abord à l’être de l’espace par-delà tout point de vue. Les choses empiètent les unes sur les autres *parce qu’elles sont l’une hors de l’autre*. La preuve en est que je puis voir de la profondeur en regardant un tableau qui, tout le monde l’accordera, n’en a pas, et qui organise pour moi l’illusion d’une illusion… Cet être à deux dimensions, qui m’en fait voir une autre, c’est un être troué, comme disaient les hommes de la Renaissance, une fenêtre… Mais la fenêtre n’ouvre en fin de compte que sur le *partes extra partes* sur la hauteur et la largeur qui sont seulement vues d’un autre biais, sur l’absolue positivité de l’Être. [...]

Qu'est-ce qu'une idée ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

La pensée de la vision fonctionne selon un programme et une loi qu’elle ne s’est pas donnés, elle n’est pas en possession de ses propres prémisses, elle n’est pas pensée toute présente, toute actuelle, il y a en son centre un mystère de passivité. La situation est donc celle-ci : tout ce qu’on dit et pense de la vision fait d’elle une pensée. Quand par exemple on veut comprendre comment nous voyons la situation des objets, il n’y a pas d’autre ressource que de supposer l’âme capable, sachant où sont les parties de son corps, de « transférer de là son attention » à tous les points de l’espace qui sont dans le prolongement des membres*5*. Mais ceci n’est encore qu’un « modèle » de l’événement. Car cet espace de son corps qu’elle étend aux choses, ce premier *ici* d’où viendront tous les *là*, comment le sait-elle? Il n’est pas comme eux un mode quelconque, un échantillon de l’étendue, c’est le lieu du corps qu’elle appelle « sien », c’est un lieu qu’elle habite. Le corps qu’elle anime n’est pas pour elle un objet entre les objets, et elle n’en tire pas tout le reste de l’espace à titre de prémisse impliquée. Elle pense selon lui, non selon soi, et dans le pacte naturel qui l’unit à lui sont stipulés aussi l’espace, la distance extérieure. Si, pour tel degré d’accommodation et de convergence de l’œil, l’âme aperçoit telle distance, la pensée qui tire le second rapport du premier est comme une pensée immémoriale inscrite dans notre fabrique interne : « Et ceci nous arrive ordinairement sans que nous y fassions de réflexion tout de même que lorsque nous serrons quelque chose de notre main, nous la conformons à la grosseur et à la figure de ce corps et le sentons par son moyen, sans qu’il soit besoin pour cela que nous pensions à ses mouvements*6*. » Le corps est pour l’âme son espace natal et la matrice de tout autre espace existant. Ainsi la vision se dédouble : il y a la vision sur laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que comme pensée, inspection de l’Esprit, jugement, lecture de signes. Et il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou instituée, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée qu’en l’exerçant, et qui introduit, entre l’espace et la pensée, l’ordre autonome du composé d’âme et de corps. L’énigme de la vision n’est pas éliminée : elle est renvoyée de la « pensée de voir » à la vision en acte.

Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Cette vision de fait, et le « il y a » qu’elle contient, ne bouleversent pourtant pas la philosophie de Descartes. Étant pensée unie à un corps, elle ne peut par définition être vraiment pensée. On peut la pratiquer, l’exercer et pour ainsi dire l’exister, on ne peut rien en tirer qui mérite d’être dit vrai. Si, comme la reine Elizabeth, on veut à toute force en penser quelque chose, il n’y a qu’à reprendre Aristote et la Scolastique, concevoir la pensée comme corporelle, ce qui ne se conçoit pas, mais est la seule manière de formuler devant l’entendement l’union de l’âme et du corps. En vérité iI est absurde de soumettre à l’entendement pur le mélange de l’entendement et du corps. Ces prétendues pensées sont les emblèmes de l’« usage de la vie », les armes parlantes de l’union, légitimes à condition qu’on ne les prenne pas pour des pensées. Ce sont les indices d’un ordre de l’existence — de l’homme existant, du monde existant — que nous ne sommes pas chargés de penser. Il ne marque sur notre carte de l'Être aucune *terra incognita*, il ne restreint pas la portée de nos pensées, parce qu’il est aussi bien qu’elle soutenu par une Vérité qui fonde son obscurité comme nos lumières. C’est jusqu’ici qu’il faut pousser pour trouver chez Descartes quelque chose comme une métaphysique de la profondeur : car cette Vérité, nous n’assistons pas à sa naissance, l’être de Dieu est pour nous abîme… Tremblement vite surmonté : il est pour Descartes aussi vain de sonder cet abîme-là que de penser l’espace de l’âme et la profondeur du visible. Sur tous ces sujets, nous sommes disqualifiés par position. Tel est ce secret d’équilibre cartésien : une métaphysique qui nous donne des raisons décisives de ne plus faire de métaphysique, valide nos évidences en les limitant, ouvre notre pensée sans la déchirer.

Secret perdu, et, semble-t-il, à jamais : si nous retrouvons un équilibre entre la science et la philosophie, entre nos modèles et l’obscurité du « il y a », il faudra que ce soit un nouvel équilibre. Notre science a rejeté aussi bien les justifications que les restrictions de champ que lui imposait Descartes. Les modèles qu’elle invente, elle ne prétend plus les déduire des attributs de Dieu. La profondeur du monde existant et celle du Dieu insondable ne viennent plus doubler la platitude de la pensée « technicisée ». Le détour par la métaphysique, que Descartes avait tout de même fait une fois dans sa vie, la science s’en dispense : elle part de ce qui fut son point d’arrivée. La pensée opérationnelle revendique sous le nom de psychologie le domaine du contact avec soi-même et avec le monde existant que Descartes réservait à une expérience aveugle, mais irréductible. Elle est fondamentalement hostile à la philosophie comme pensée au contact, et, si elle en retrouve le sens, ce sera par l’excès même de sa désinvolture, quand, ayant introduit toutes sortes de notions qui pour Descartes relèveraient de la pensée confuse qualité, structure scalaire, solidarité de l’observateur et de l’observé — elle s’avisera soudain qu’on ne peut sommairement parler de tous ces êtres comme de *constructa*. En attendant, c’est contre elle que la philosophie se maintient, s’enfonçant dans cette dimension du composé d’âme et de corps, du monde existant, de l’Être abyssal que Descartes a ouverte et aussitôt refermée. Notre science et notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement.

Il ne reste à notre philosophie que d’entreprendre la prospection du monde actuel. Nous *sommes* le composé d’âme et de corps, il faut donc qu’il y en ait une pensée : c’est à ce savoir de position ou de situation que Descartes doit ce qu’il en dit, ou ce qu’il dit quelquefois de la présence du corps « contre l’âme », ou de celle du monde extérieur « au bout » de nos mains. Ici le corps n’est plus moyen de la vision et du toucher, mais leur dépositaire. Loin que nos organes soient des instruments, ce sont nos instruments au contraire qui sont des organes rapportés. L’espace n’est plus celui dont parle la *Dioptrique*, réseau de relations entre objets, tel que le verrait un tiers témoin de ma vision, ou un géomètre qui la reconstruit et la survole, c’est un espace compté à partir de moi comme point ou degré zéro de la spatialité. Je ne le vois pas selon son enveloppe extérieure, je le vis du dedans, j’y suis englobé. Après tout, le monde est autour de moi, non devant moi. [...]

Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?

IV [...]

Pourquoi le cheval photographié à l’instant où il ne touche pas le sol, en plein mouvement donc, ses jambes presque repliées sous lui, a-t-il l’air de sauter sur place? Et pourquoi par contre les chevaux de Géricault courent-ils sur la toile, dans une posture pourtant qu’aucun cheval au galop n’a jamais prise? C’est que les chevaux du *Derby d’Epsom* me donnent à voir la prise du corps sur le sol, et que, selon une logique du corps et du monde que je connais bien, ces prises sur l’espace sont aussi des prises sur la durée. Rodin a ici un mot profond : « C’est l’artiste qui est véridique et c’est la photo qui est menteuse, car, dans la réalité, le temps ne s’arrête pas*7* » La photographie maintient ouverts les instants que la poussée du temps referme aussitôt, elle détruit le dépassement, l’empiétement, la « métamorphose » du temps, que la peinture rend visibles au contraire, parce que les chevaux ont en eux le « quitter ici, aller là*8* », parce qu’ils ont un pied dans chaque instant. La peinture ne cherche pas le dehors du mouvement, mais ses chiffres secrets. Il en est de plus subtils que ceux dont Rodin parle : toute chair, et même celle du monde, rayonne hors d’elle-même. Mais que, selon les époques et selon les écoles, on s’attache davantage au mouvement manifeste ou au monumental, la peinture n’est jamais tout à fait hors du temps. parce qu’elle est toujours dans le charnel. [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Il faut comprendre l’œil comme la « fenêtre de l’âme*9* ». « L’œil… par qui la beauté de l’univers est révélée à notre contemplation, est d’une telle excellence que quiconque se résignerait à sa perte se priverait de naître toutes les œuvres de la nature dont la vue fait demeurer l’âme contente dans la prison du corps, grâce aux yeux qui lui représentent l’infinie variété de la création : qui les perd abandonne cette âme dans une obscure prison où cesse toute espérance de revoir le soleil, lumière de l’univers. » L’œil accomplit le prodige d’ouvrir à l’âme ce qui n’est pas âme, le bienheureux domaine des choses, et leur dieu, le soleil. Un cartésien peut croire que le monde existant n’est pas visible, que la seule lumière est d’esprit, que toute vision se fait en Dieu. Un peintre ne peut consentir que notre ouverture au monde soit illusoire ou indirecte, que ce que nous voyons ne soit pas le monde même, que l’esprit n’ait affaire qu’à ses pensées ou à un autre esprit. Il accepte avec toutes ses difficultés le mythe des fenêtres de l’âme : il faut que ce qui est sans lieu soit astreint à un corps, bien plus : soit initié par lui à tous les autres et à la nature. Il faut prendre à la lettre ce que nous enseigne la vision : que par elle nous touchons le soleil, les étoiles, nous sommes en même temps partout, aussi près des lointains que des choses proches, et que même notre pouvoir de nous imaginer ailleurs — « Je suis à Pétersbourg dans mon lit, à Paris, mes yeux voient le soleil*10* » — de viser librement, où qu’ils soient, des êtres réels, emprunte encore à la vision, remploie des moyens que nous tenons d’elle. Elle seule nous apprend que des êtres différents, « extérieurs », étrangers l’un à l’autre, sont pourtant absolument *ensemble*, la « simultanéité » — mystère que les psychologues manient comme un enfant des explosifs. Robert Delaunay dit brièvement : « Le chemin de fer est l’image du successif qui se rapproche du parallèle : la parité des rails*11* .» Les rails qui convergent et ne convergent pas, qui convergent *pour* rester là-bas équidistants, le monde qui est selon ma perspective *pour* être indépendant de moi, qui est pour moi *afin* d’être sans moi, d’être monde. Le « quale visuel*12* » me donne et me donne seul la présence de ce qui n’est pas moi, de ce qui est simplement et pleinement. Il le fait parce que, comme texture, il est la concrétion d’une universelle visibilité, d’un unique Espace qui sépare et qui réunit, qui soutient toute cohésion (et même celle du passé et de l’avenir, puisqu’elle ne serait pas s’ils n’étaient parties au même Espace). [...]

La vision est la rencontre, comme à un carrefour, de tous les aspects de l'Être. « Certain feu prétend vivre, il s’éveille; se guidant le long de la main conductrice, il atteint le support et l’envahit, puis ferme, étincelle bondissante, le cercle qu’il devait tracer : retour à l’œil et au-delà*13* » Dans ce circuit, nulle rupture, impossible de dire qu’ici finit la nature et commence l’homme ou l’expression. C’est donc l’Être muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens. Voilà pourquoi le dilemme de la figuration et de la non-figuration est mal posé : il est à la fois vrai et sans contradiction que nul raisin n’a jamais été ce qu’il est dans la peinture la plus figurative, et que nulle peinture, même abstraite, ne peut éluder l’Être, que le raisin du Caravage est le raisin même*14*. Cette précession de ce qui est sur ce qu’on voit et fait voir, de ce qu’on voit et fait voir sur ce qui est, c’est la vision même. Et, pour donner la formule ontologique de la peinture, c’est à peine s’il faut forcer les mots du peintre, puisque Klee écrivait à trente-sept ans ces mots que l’on a gravés sur sa tombe : « Je suis insaisissable dans l’immanence…*15*. [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Que sait-on du réel ?

*Notes:*

*1* *G. Charbonnier,* Le Monologue du peintre*, Paris, 1959, p. 172.*

*2* *G. Charbonnier, id., p. 34.*

*3* *G. Charbonnier, id., pp. 143-145.*

*4 Robert Delaunay,* Du cubisme à l’art abstrait*, Cahiers publiés par Pierre Francastel, Paris, 1957.*

*5 Descartes,* Discours I*, VI, p. 133.*

*6 Ibid., p. 137.*

*7 Rodin,* L’art*, entretiens réunis par Paul Gsell, aris, 1911, p. 86, Rodin emploie le mot cité plus loin de « métamorphose ».*

*8 Henri Michaux.*

*9 Rilke,* Auguste Rodin*, Paris, 1928, p. 150.*

10, 11, 12 *Robert Delaunay, op. cit., pp. 115 et 110.*

*13 Klee, cité par W. Grohmann, op. cit., p. 99.*

*14 A. Berne-Joffroy,* Le dossier Caravage*, Varis, 1959, et Michel Butor, La Corbeille de l’Ambrosienne, NRF, 1960.*

*15 Klee,* Journal*, op. cit.*

Maurice Merleau-Ponty, *L’Oeil et l’Esprit*, 1964.

Stephan Zweig, *Montaigne*, 1942

I

D’autres époques, plus sereines, ont jeté un autre regard sur l’héritage littéraire, moral et psychologique de Montaigne, elles ont savamment débattu afin de savoir s’il était un sceptique ou un chrétien, un épicurien ou un stoïcien, un philosophe ou un amuseur, un écrivain ou seulement un dilettante de génie. Ses conceptions de l’éducation et de la religion ont été été minutieusement disséquées dans des thèses de doctorat et des traités. Mais dans Montaigne ne m’émeut et ne m’occupe aujourd’hui que ceci : comment, dans une époque semblable à la nôtre, il s’est lui-même libéré intérieurement et comment, en le lisant, nous pouvons nous-mêmes nous fortifier à son exemple. Je vois en lui l’ancêtre, le protecteur et l’ami de chaque « homme libre »\* sur terre, le meilleur maître de cette science nouvelle et pourtant éternelle qui consiste à se préserver soi-même de tous et de tout. Peu d’hommes sur terre se sont battus avec plus de loyauté et d’acharnement pour préserver leur moi le plus intime, leur « essence »\* de tout mélange, de toute atteinte venue de l’écume trouble et malsaine des agitations du temps, et peu ont réussi à sauver du temps qu’ils ont vécu, pour toute la durée des temps, ce moi le plus profond.

Ce combat qu’a mené Montaigne pour sauvegarder sa liberté intérieure, et qui fut peut-être le plus conscient et le plus acharné qu’ait jamais livré un esprit humain, n’a en soi rien de pathétique ni d’héroïque. Ce serait faire violence à Montaigne le de le faire entrer dans la troupe des poètes et des penseurs qui ont combattu par la parole pour la « liberté de l’homme ». Il n’a rien des amples tirades et des beaux élans d’un Schiller ou d’un Lord Byron, rien de l’agressivité d’un Voltaire. Il aurait souri à la pensée de vouloir transposer sur d’autres hommes, et plus encore sur les masses, quelque chose d’aussi personnel que la liberté intérieure, et il a détesté, du plus profond de son âme, les réformateurs professionnels du monde, les théoriciens, les marchands d’idéologie. Il ne savait que trop bien l’immense tâche que représente cette simple chose : préserver en soi-même son indépendance intérieure. Son combat se limite à la défensive, à la défense de ce bastion le plus intime, que Goethe appelle la « citadelle » et dont tout homme interdit l’accès aux autres. Sa tactique était d’être aussi peu visible que possible, d’attirer aussi peu que possible l’attention par son aspect extérieur, de traverser le monde en portant une sorte de masque, pour trouver le chemin qui le mènerait à lui-même.

Ainsi Montaigne n’a pas, à vrai dire, ce que l’on appelle une biographie. II n’a jamais choqué quiconque, parce qu’il ne se mettait pas en avant, qu’il n’était pas en quête d’audience ni d’approbation. Vu du dehors, il semblait être un citoyen, un fonctionnaire, un époux, un catholique, un homme qui payait discrètement son tribut au monde. Il prenait, pour son entourage, le masque de l’effacement, pour laisser s’épanouir en lui-même, dans toutes ses nuances, le jeu des couleurs de son âme, et le contempler. Il était, à tout instant, disposé à se prêter, à se donner, jamais. Toujours, et quelle que fût sa manière de vivre, il gardait pour lui son être le plus authentique et le meilleur. Il laissait les autres parler, s’attrouper, s’emporter, prêcher et parader; il laissait le monde courir ses chemins désordonnés et fous, et ne se préoccupait que d’une chose : être raisonnable pour lui-même, humain dans une époque inhumaine, libre au milieu de la folie des masses. Il laissait dire ceux qui, moqueusement, l’accusaient d’indifférence, d’indécision et de lâcheté; il laissait les autres s’étonner de le voir si détaché des fonctions et des dignités. Ses proches intimes eux-mêmes, qui le connaissaient, ne se doutaient pas de la persévérance, de la clairvoyance et de la souplesse avec lesquelles, à l’ombre des affaires publiques, il s’attachait au seul but qu’il s’était fixé : vivre sa propre vie, et non simplement vivre.

Ainsi, en semblant inactif, il a accompli une tâche incomparable. En se conservant et en se décrivant lui-même conservé en lui l’être humain *in nuce*, l’être humain pur et intemporel. Et, alors que tout le reste, les traités théologiques et les digressions philosophiques de son siècle nous semblent maintenant étranges et anachroniques, il demeure notre contemporain, l’homme d’aujourd’hui et de toujours, et son combat est resté le plus actuel de tous. Cent fois, en ouvrant Montaigne, on a, d’une page à l’autre, l’impression : *nostra res agitur*, l’impression qu’ici est pensé, mieux que je n’aurais pu le dire moi-même, tout ce qui en ce moment occupe le plus profond de mon âme. Ici est un Toi, dans lequel mon Moi se reflète, ici est abolie la distance qui sépare une époque de l’autre. Ce n’est pas un livre que je tiens dans ma main, ce n’est pas de la littérature, de la philosophie, mais c’est un homme dont je suis le frère, un homme qui me conseille, qui me console, un homme que je comprends et qui me comprend. Lorsque je prends en main les *Essais*, le papier imprimé disparaît dans la pénombre de la pièce. Quelqu’un respire, quelqu’un vit en moi, un étranger est venu à moi, et ce n’est plus un étranger, mais quelqu’un que je sens aussi proche qu’un ami. [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient?

Exister, est-ce agir ?

Risquons nous de passer á côté de notre vie?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Avons nous le choix d'être libre?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Parfois, sa voix laisse percer une inexprimable tristesse devant la fragilité de notre condition humaine, l’étroitesse de vue de nos dirigeants, l’absurdité et la cruauté de notre époque, cette noble tristesse que son élève Shakespeare a su imprimer, de façon inoubliable, à ceux de ses personnages qui lui étaient le plus chers : Hamlet, Brutus, Prospero. Mais, bientôt, j’entrevois à nouveau son sourire : pourquoi prends-tu tout cela tellement au sérieux ? Pourquoi te laisses-tu affecter et abattre par l’absurdité et la bestialité de l’époque dans laquelle tu vis ? Tout cela ne fait qu’effleurer ta peau, sans atteindre ton moi intérieur. L’extérieur ne peut rien te retirer et ne peut pas te troubler, tant que tu ne te laisses pas troubler toi-même. Les événements de ton temps restent impuissants contre toi dans la mesure où tu te refuses à y prendre part, et la démence de l’époque n’est pas un véritable danger aussi longtemps que tu conserves toi-même ta clarté d’esprit. it. Et même les plus fâcheuses de tes aventures, les humiliations apparentes, les coups du destin, tu es faible devant eux, car qui, sinon toi, assigne aux choses valeur et poids, joie et douleur ? Rien ne peut abaisser ou rehausser ton moi, si ce n’est toi-même, la plus forte pression rf l’extérieur elle-même est facilement vaincue par celui qui reste intérieurement libre et sûr. Toujours, et plus encore lorsque la paix de l’âme et la liberté de l’individu sont menacées, la parole et le sage encouragement de Montaigne sont un bienfait, car rien ne nous protège plus que la sincérité et l’humanité en des temps de confusion et de désunion. Toujours et à tout instant ce qu’il disait il y a des siècles reste valable et vrai pour celui qui s’efforce à l’indépendance. Mais, plus qu’à quiconque, nous devons notre reconnaissance à ceux qui renforcent en nous le sens de l’humain dans une époque inhumaine comme la nôtre, à ceux qui nous exhortent à ne pas abandonner ce qui nous est propre, ce que nous ne saurions perdre, notre moi le plus profond. Car seul celui qui reste libre de tous et de tout accroît et préserve la liberté sur terre. [...]

Le bonheur est-il affaire privée?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux?

Peut-on être heureux dans un monde injuste?

Avons nous le choix d'être libre?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

6 [...]

C’est la recherche qui constitue le plaisir particulier de Montaigne, non la découverte. Il n’est pas de ces philosophes qui cherchent la pierre philosophale, la formule opératoire. Il ne veut pas les affirmations définitives ; « Ne rien affirmer audacieusement, ne rien nier à la légère. » Il n’a pas de but précis. Chaque chemin est le bon pour sa « pensée vagabonde »\*. Il n’est rien moins qu’un philosophe , sinon comme l’a été celui qu’il préfère à tous, Socrate, parce qu’il n’a rien laissé, ni dogme, ni enseignement, ni loi, ni système, rien qu’un exemple : l’homme qui se cherche en tout et qui cherche tout en soi.

Peut-être devons-nous le meilleur de Montaigne à son inépuisable soif de recherche, à sa curiosité, à sa mauvaise mémoire, et leur devons-nous aussi l’écrivain. Montaigne sait qu’il oublie les pensées qu’il lit dans un livre, et même celles qu’un livre a fait naître en lui. Pour retenir ses « songes »\*, ses « rêveries »\* qui, sinon, s’engloutiraient l’une après l’autre, il n’a qu’un moyen : les fixer, dans la marge d’un livre ou sur la dernière page. Puis, peu à peu, des feuilles séparées, fruit du hasard, composent une « marqueterie mal jointe », comme il la nomme lui-même. Ce sont d’abord des notes, des points de repère, à peine plus; c’est seulement peu à peu qu’il tente d’établir un certain lien entre eux. Il s’y efforce, avec le sentiment qu’il ne mènera pas cette entreprise à bonne fin; la plupart du temps il écrit d’un jet, et c’est pour cela que ses phrases gardent un caractère spontané.

Mais il est toujours convaincu qu’elles n’expriment pas la vérité. Ecrire, noter, n’est pour lui qu’un sous-produit, un dérivé — on est presque tenté de dire méchamment que c’est le sable dans son urine, la perle dans l’huître. Le produit principal est la vie, dont elles ne sont que les éclats et les déchets : « Mon métier et mon art, c’est vivre. » Elles sont en quelque sorte ce qu’une photographie est à une oeuvre d’art, rien de plus. L’écrivain en lui n’est que l’ombre de l’homme, alors qu’il nous arrive mille fois d’être étonnés de voir des hommes dont l’art d’écrire est si grand, et l’art de vivre si petit.

Il écrit — il n’est pas un écrivain. Ecrire n’est pour lui qu’un substitut. La recherche de mots nouveaux lui semble « ambition puérile ». Ses phrases doivent ressembler à la langue parlée, elles doivent être sur le papier aussi limpides et aussi amples qu’elles sortent de la bouche, juteuses, nerveuses, courtes, et non pas maniérées et affectées. Elles ne doivent être ni pédantes, ni « fratesques » mais bien plutôt « soldatesques ».

Parce que chacun de ces *Essais* est né au hasard l’une humeur, d’une lecture, d’une conversation, d’une anecdote, ils semblent être tout d’abord simplement juxtaposés, et c’est ainsi que Montaigne lui-même les a conçus. Il n’a jamais tenté de les ordonner, de les réunir. Mais, peu à peu, il découvre que tous ces *Essais* ont pourtant quelque chose en commun, un rapport entre eux, un centre, une direction. Il est un point d’où ils partent et auquel ils ramènent, et c’est toujours le même : le moi. D’abord, il semble courir après des papillons, ou après son ombre sur le mur; puis, peu à peu, il prend conscience qu’il cherche quelque chose de précis : soi-même, qu’il réfléchit sur sa propre vie, sous toutes ses formes, pour bien vivre — mais bien vivre pour lui seul. Ce qu’il a pris pour une humeur oisive dévoile sa signification. Quoi qu’il décrive, il ne fait à la vérité que décrire les réactions de son moi à ceci ou à cela. Les *Essai* ont un seul objet, et c’est le même que celui de sa vie : le « moi »\* ou, bien plutôt, « mon essence »\*.

Il se découvre en lui-même un devoir, car « l’âme qui n’a point de but établi, elle se perd ». Il s’est fixé comme tâche d’être sincère avec lui-même, et il note cette définition de la sagesse, qu’il a trouvée chez Pindare : « L’être véritable est le commencement d’une grande vertu. » A peine a-t-il découvert cela que l’activité qu’il pratiquait presque par jeu, son « amusement »\* prend un sens nouveau. Il devient le psychologue de lui-même. Qui suis-je, se demande-t-il. Trois ou quatre hommes seulement se sont posé cette question avant lui. Il s’effraie du devoir qu’il s’est fixé. Il découvre d’abord qu’il est difficile de dire qui l’on est. Il tente de se regarder de l’extérieur, de se voir « comme un autre ». Il s’épie, il s’observe, il s’étudie et devient, comme il l’écrit, « ma métaphysique, ma physique ». Il ne se quitte pas du regard, et dit que depuis des années rien de ce qu’il a fait ne lui a échappé : « Je n’ai guère de mouvement qui se cache et dérobe à ma raison. » Il n’est plus seul, il devient double. Et il découvre que cet « amusement »\* est sans fin, que son moi évolue constamment, qu’il roule par vagues, « ondulant »\*, que le Montaigne d’aujourd’hui est différent du Montaigne d’hier. Et il constate ainsi que l’on ne peut développer que des phases, des états, des détails. [...]

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

N´avons nous de devoirs qu´envers autrui?

Risquons nous de passer á côté de notre vie?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Est-on soi même ou le devient-on?

Est-il préférable de se connaître ?

7

La défense de la citadelle [...]

Mais Montaigne, en aucun cas, ne donne de règles. Il ne donne qu’un exemple, le sien : comment il essaie toujours de se libérer de tout ce qui le retient, le gêne et l’entrave. On pourrait tenter d’en dresser une liste :

être libre de la vanité et de l’orgueil, ce qui est sans doute le plus difficile,

se garder de la présomption,

être libre de la crainte et de l’espoir, de la croyance et de la superstition, libre des convictions et des partis,

être libre des habitudes : « L’usage nous dérobe le vrai visage des choses »,

être libre des ambitions et de toute forme d’avidité : « La réputation et la gloire (sont) la plus inutile, vaine et fausse monnaie qui soit en notre usage »,

être libre de la famille et des amitiés, libre du fanatisme : « Chaque pays croit posséder la plus parfaite religion », et être le premier en toute chose; être libre devant le destin; nous sommes ses maîtres ; c’est nous qui donnons aux choses leur couleur et leur visage.

Et la dernière liberté : devant la mort. La vie dépend de la volonté des autres, la mort de notre volonté propre : « La plus volontaire mort est la plus belle »\*.

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Peut-on être sûr d'avoir raison?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison?

Peut-on croire sans savoir ?

Ne fait-on que fuir le réel?

La perception peut-elle s'éduquer?

Avons nous le choix d'être libre?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

La chance existe t-elle?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

On a voulu voir en lui un homme qui se détache de tout, qui n’est lié à rien, qui doute de tout et vit dans le vide — c’est ainsi que l’a décrit Pascal. Rien n’est plus faux ; Montaigne aime démesurément la vie. La seule et unique crainte qu’il ait connue a été celle de la mort. Et il aime toute la vie comme elle est : « Il n’y a rien d’inutile en nature; non pas l’inutilité même; rien ne s’est ingéré dans cet univers, qui n’y tienne place opportune. » Il aime la laideur, parce qu’elle rend visible la beauté, le vice, parce qu’il fait ressortir la vertu, il aime la bêtise et le crime. Tout est bon, et Dieu bénit la diversité. Ce que dit l’homme le plus simple lui paraît important et l’on peut, en se montrant ouvert, apprendre plus des sots et des analphabètes que des érudits. Il apprécie « une âme à plusieurs étages, qui sache et se tendre et se démonter, qui soit bien partout où sa fortune la porte, qui puisse deviser avec son voisin de son bâtiment, de sa chasse et de sa querelle, entretenir avec plaisir un charpentier et un jardinier ».

Il n’est qu’une erreur et qu’un crime : vouloir enfermer la diversité du monde dans des doctrines et des systèmes. C’est une erreur que de détourner d’autres hommes de leur libre jugement, de leur volonté propre, et de leur imposer quelque chose qui n’est pas en eux. Seuls agissent ainsi ceux qui ne respectent pas la liberté, et Montaigne n’a rien haï tant que la « frénésie » \*, le délire furieux des dictateurs de l’esprit qui veulent avec arrogance et vanité imposer au monde leurs « nouveautés » comme la seule et indiscutable vérité, et pour qui le sang de centaines de milliers d’hommes n’est rien, pourvu que leur cause triomphe.

Ainsi l’attitude de Montaigne face à la vie, comme celle de tous les libres penseurs, aboutit à la tolérance. Celui qui revendique pour lui-même la liberté de pensée reconnaît le même droit à chacun, et personne ne l’a mieux respecté que lui. Il ne recule pas d’effroi devant les cannibales, ces Brésiliens comme celui qu’il a rencontré à Rouen, parce qu’ils ont mangé des hommes. Il dit clairement et calmement qu’il trouve cela bien moins important que de torturer des hommes vivants, de les tourmenter et de les martyriser. Il n’est pas de croyance ou d’opinion qu’il refuse de prime abord, et son jugement ne se laisse troubler par aucun préjugé : « Je n’ai point cette erreur commune de juger d’un autre selon que je suis. » Il met en garde contre la violence et la force brutale qui, plus que tout, peuvent gâter et insensibiliser une âme en soi bien faite.

Il est important de voir cela, parce que c’est une preuve que l’homme peut toujours être libre, à n’importe quelle époque. Quand Calvin encourage la chasse aux sorcières et laisse mourir un adversaire à petit feu, quand Torquemada envoie des centaines d’hommes au bûcher, leurs laudateurs avancent en guise d’excuse qu’ils n’auraient pas pu agir autrement, dans l’impossibilité où ils étaient d’échapper complètement aux opinions de leur époque. Mais l’humain est invariable. Même aux temps fanatiques, à l’époque de la chasse aux sorcières, de la « Chambre Ardente »\* et de l’Inquisition, les hommes humains ont toujours pu vivre; pas un seul instant cela n’a pu troubler la clarté d’esprit et l’humanité d’un Erasme, d’un Montaigne, d’un Castellion. Et tandis que les autres, les professeurs en Sorbonne, les conseillers, les légats, les Zwingli, les Calvin, proclament : « Nous connaissons la vérité », la réponse de Montaigne est : « Que sais-je? »; tandis que, par la roue et l’exil, ils veulent imposer : « C’est ainsi que vous devez vivre! », son conseil à lui est : pensez vos propres pensées et non pas les miennes! Vivez votre vie! Ne me suivez pas aveuglément, restez libres!

Celui qui pense librement pour lui-même honore toute liberté sur terre.

Comment définir le bien?

Etre cultivé rend-il meilleur ?

La culture nous rend-elle plus humains?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient?

Toute violence est-elle sans raison?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté?

Peut-on être sûr d'avoir raison?

Le doute: Une force ou une faiblesse?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

8 [...]

En soi, Montaigne n’a rien d’un Diogène. Il aime sa maison, il aime sa richesse, son titre de noblesse, et avoue emporter toujours, pour sa tranquillité intérieure, une petite cassette d’or avec lui. « Il y a quelque commodité à commander, fût-ce dans une grange, et à être obéi des siens, mais c’est un plaisir trop uniforme et languissant. » On vient de lire Platon, et il faut se quereller avec ses gens, être en procès avec le voisin; chaque petite réparation devient un souci. La sagesse commanderait maintenant de ne pas se préoccuper de ces bagatelles. Mais —; chacun de nous l’a éprouvé - aussi longtemps qu’on est propriétaire, on s’attache à la propriété ou bien elle s’accroche à nous de ses mille petites griffes, et une seule chose nous vient en aide : la distance, qui transforme toutes choses. Seule la distance extérieure permet la distance intérieure : « Absent, je me dépouille de tels pensements, et sentirais moins lors la ruine d’une tour que je ne fais présent la chute d’une ardoise. » Celui qui se restreint à un lieu confiné tombe dans l’étroitesse. Tout est relatif. Depuis peu, Montaigne ne cesse de répéter : ce que nous nommons soucis n’a pas de poids unique. Nous seuls les exagérons ou les diminuons. Ce qui est proche nous touche plus que ce qui est éloigné, et plus nous nous cantonnons dans des proportions étroites, plus l’étroitesse nous pèse. [...]

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Risquons nous de passer á côté de notre vie?

La solitude est-elle sans valeur ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Note:

\* En français dans le texte

Stephan Zweig, *Montaigne*, 1942

Stephan Zweig, *Nietzsche*, 1930

[...] 4

Le don Juan le la connaissance

*Ce qui importe, c’est l’éternelle vivacité et non pas la vie éternelle.* [...]

Et pourtant, même dans la détresse la plus amère il ne voudrait pas échanger sa vie, sa « périlleuse vie », avec la leur, qui est un modèle d’ordre, car justement ce que les autres cherchent dans la connaissance, une *aequitas animae*, un repos stable de l’âme, un rempart contre le débordement des sentiments, Nietzsche le hait, parce que cela diminue la vitalité. Pour lui, le tragique, l’homme héroïque, il ne s’agit pas, dans la « misérable lutte pour l’existence », d’une sécurité accrue, d’une protection contre les mouvements émotionnels. Non, pas de sécurité, jamais de rassasiement ni de contentement de ce que l’on a ! « Comment peut-on être placé dans toute cette merveilleuse incertitude et multiplicité de l’existence sans interroger, sans trembler de curiosité et de la volupté que donne l’interrogation ! » dit-il en raillant orgueilleusement les esprits pot-au-feu, qui sont vite satisfaits. Qu’ils s’engourdissent dans leurs froides certitudes, qu’ils s’encapsulent dans les coquilles de noix de leurs systèmes ; ce qui l’attire, lui, c’est uniquement le flot dangereux, l’aventure, la multiplicité séduisante, la tentation scintillante, l’éternel ravissement et l’éternelle désillusion. Qu’ils continuent de pratiquer leur philosophie dans la maison chaude de leurs systèmes, comme on pratique un commerce, en accroissant honnêtement et par l’épargne leurs biens ; lui n’est attiré que par le jeu, par l’enjeu de la richesse suprême, de sa propre existence. Car, aventurier qu’il est, il n’a même pas l’envie de posséder sa propre vie : ici aussi, il veut encore un héroïque surplus : « C’est l’éternelle vitalité qui importe, et non pas la vie éternelle. »

Avec Nietzsche apparaît pour la première fois sur les mers de la philosophie allemande le pavillon noir du corsaire et du pirate : un homme d’une autre espèce, d’une autre race, une nouvelle sorte d’héroïsme, une philosophie qui ne se présente plus sous la robe des professeurs et des savants, mais cuirassée et armée pour la lutte. Les autres avant lui, également hardis et héroïques navigateurs de l’esprit, avaient découvert des continents et des empires ; mais c’était en quelque sorte dans une intention civilisatrice et utilitaire, afin de les conquérir pour l’humanité, afin de compléter la carte philosophique en pénétrant plus avant dans la terra incognita de la pensée. Ils plantent le drapeau de Dieu ou de l’esprit sur les terres nouvelles qu’ils ont conquises, ils construisent des villes, des temples et de nouvelles rues dans la nouveauté de l’inconnu et derrière eux viennent les gouverneurs et administrateurs, pour labourer le terrain acquis et pour en tirer une moisson — les commentateurs et les professeurs, les hommes de la culture. Mais le sens dernier de leurs fatigues était toujours le repos, la paix et la stabilité : ils veulent augmenter les possessions du monde, propager des normes et des lois, c’est-à-dire un ordre supérieur. Nietzsche, au contraire, fait irruption dans la philosophie allemande comme les flibustiers à la fin du XIVe siècle faisaient leur apparition dans l’empire espagnol — un essaim de *desperados* sauvages, téméraires, sans frein, sans nation, sans souverain, sans roi, sans drapeau, sans foyer ni domicile. Comme eux, il ne conquiert rien pour lui ni pour personne après lui, ni pour un Dieu, ni pour un roi, ni pour une foi, mais uniquement pour la joie de la conquête, car il ne veut rien posséder, rien acquérir, rien conquérir. Il ne conclut pas de traité et ne bâtit pas de maison ; il dédaigne les lois de la guerre établies par les philosophes et il ne cherche pas de disciple ; lui, le passionné trouble-fête de tout « repos brun », de tout établissement confortable, désire uniquement piller, détruire l’ordre de la propriété, la paix assurée et jouisseuse des hommes ; il désire uniquement propager par le fer et le feu cette vivacité de l’esprit toujours en éveil qui lui est aussi précieuse que le sommeil morne et terne l’est aux amis de la paix. Il surgit audacieusement renverse les forteresses de la morale, les palissades de la loi ; il ne fait jamais quartier à personne ; aucune excommunication venue de l’Église ou de la Couronne ne l’arrête. Derrière lui, comme après l’incursion des flibustiers, on trouve des églises violées, des sanctuaires millénaires profanés, les autels écroulés, des sentiments insultés, les convictions assassinées, des bercails moraux mis à sac, un horizon d’incendie, un monstrueux fanal de hardiesse et de force. Mais il ne se retourne jamais, ni pour jouir de ce qu’il a acquis, ni pour en faire sa propriété : l’inconnu, ce qui n’a jamais été encore ni conquis ni exploré, est sa zone infinie ; son unique plaisir, c’est d’exercer sa force, de « troubler les endormis ». N’appartenant à aucune croyance, n’ayant prêté serment à aucun pays, ayant a son mat renversé le drapeau noir de l’immoraliste et devant lui l’inconnu sacré, l’éternelle incertitude dont il se sent démoniaquement le frère, il appareille continuellement pour de nouvelles et périlleuses traversées. Le glaive au poing, le tonneau de poudre à ses pieds, il éloigne son navire du rivage et, solitaire dans tous les dangers, il se chante à lui-même, pour se glorifier, son magnifique chant de pirate, son chant de la flamme, son chant du destin :

*Oui, je sais d’où je proviens*

*Toujours à jeun comme la flamme*

*Je m’embrase et je me consume,*

*Ce que j’attrape devient lumière,*

*Et charbon ce que je délaisse,*

*Oui je suis flamme assurément.*

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le doute: Une force ou une faiblesse?

Risquons nous de passer á côté de notre vie?

Peut-on être sûr d'avoir raison?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

5

Passion de la sincérité [...]

Sincérité, droiture, pureté, on est un peu surpris de ne rencontrer précisément chez l’« amoraliste » Nietzsche aucun instinct primitif et bizarre, en dehors de ce que les bourgeois, les épiciers, les marchands et les avocats appellent, eux aussi, fièrement, leur vertu : l’honnêteté, la sincérité jusqu’au froid tombeau, par conséquent, une véritable et authentique vertu intellectuelle des pauvres gens, un sentiment tout à fait moyen et conventionnel. Mais dans les sentiments, c’est l’intensité qui fait tout et non pas le contenu ; et il est donné aux natures possédées du démon de reprendre la notion depuis longtemps banalisée et tempérée pour la transporter dans un chaos créateur, dans une sphère de tension infinie. [...]

comme tous les autres possédés du démon, il ne connaît à la fin plus rien d’autre que sa passion. C’est pourquoi il faut que l’on énonce enfin, une fois pour toutes, à ces questions de maître d’école : « Que voulait Nietzsche ? Que pensait Nietzsche ? Vers quel système, quelle philosophie tendait-il ? » Nietzsche ne voulait rien : il y a simplement en lui une passion excessive de la vérité - passion qui jouit d’elle-même. Elle ne connaît aucune finalité ; Nietzsche ne pense pas pour améliorer ou instruire l’univers, ni pour l’apaiser ou pour s’apaiser lui-même : son extatique ivresse de pensée est une fin en soi, une jouissance qui se suffit à elle-même, une volupté tout à fait personnelle et individuelle, complètement égoïste et élémentaire, comme toute passion démoniaque. Jamais, dans cette énorme dépense de forces, il ne s’agit d’une « doctrine » (il y a longtemps qu’il a dépassé « le noble enfantillage et les débuts du dogmatisme ») et encore moins d’une religion (« En moi il n’y a rien d’un fondateur de religion. Les religions sont des affaires pour le peuple »). Nietzsche pratique la philosophie comme un art et, par conséquent, en tant que véritable artiste il ne cherche pas de résultats, de choses froidement définitives, mais simplement un style, le « grand style de la morale », et il éprouve tout à fait en artiste tous les frissons des inspirations soudaines (et il en jouit). C’est pourquoi peut-être, et même probablement, l’on commet une erreur en donnant à Nietzsche le nom de philosophe, c’est-à-dire d’ami de la Sophia, la sagesse. Car l’homme passionné manque toujours de sagesse et rien n’était plus étranger à Nietzsche que de parvenir au but accoutumé des philosophes, à un équilibre du sentiment, à un repos et à une *tranquillitas*, à une sagesse « brune », repue de satisfaction, au point rigide d’une conviction persistant une fois pour toutes. Il « dépense et consomme » des convictions successives ; il rejette ce qu’il a acquis et, pour cette raison, il vaudrait mieux l’appeller un « Philalèthe », un fervent passionné de l’Aletheia, la vérité, de cette virginale et cruelle déesse séductrice, qui sans cesse, comme Artémis, entraîne ses amants dans une chasse éternelle, pour rester, malgré tout, toujours inaccessible, derrière ses voiles déchirés. C’est que la vérité telle que Nietzsche la comprend n’est pas une forme rigide et cristalline de la vérité, mais bien la volonté ardente et brûlante d’être vrai et de rester vrai, non pas le terme final d’une équation, mais bien une incessante et démoniaque élévation à une puissance plus haute et une tension de son propre sentiment vital, une exaltation de la vie au sens le la plus entière plénitude : Nietzsche ne veut jamais et en aucun cas être heureux, mais bien être vrai. Il ne cherche pas le repos (comme les neuf dixièmes des philosophes), mais bien, en qualité d’esclave et de serviteur du démon, le superlatif de toutes les excitations et de tous les mouvements. Or, toute lutte pour l’inaccessible acquiert un caractère d’héroïsme et tout héroïsme aboutit nécessairement, à son tour, à ce qui en est la conséquence la plus sacrée, c’est-à-dire la chute. [...]

Seul celui qui joue subtilement le tout pour le tout peut gagner l’infini ; seul celui qui risque sa propre vie peut donner à son étroite forme terrestre la valeur de l’infini « Fiat Veritas, pereat vita » ; qu’importe s’il en coûte la vie, pourvu qu’advienne la vérité. [...]

« Quelle dose de vérité l’homme peut-il supporter ? » Telle fut la question que se posa ce courageux penseur pendant toute son existence ; mais, pour approfondir complètement la mesure de cette capacité de connaissance, il est obligé de franchir la zone de sécurité et d’atteindre l’échelon où l’homme ne la supporte plus, où la dernière connaissance devient mortelle, où la lumière est trop proche et vous veugle. Et, précisément, ces derniers pas en avant sont les plus inoubliables et les plus puissants dans la tragédie de son destin : jamais son esprit ne fut plus lucide, son âme plus passionnée, et sa parole ne contient plus d’allégresse et de musique que lorsqu’il se jette, en pleine connaissance et de sa pleine volonté, des hauteurs de la vie dans l’abîme du néant.

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Peut-on être sûr d'avoir raison?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie?

Est-il absurde de désirer l'impossible?

L'art peut-il manifester la vérité?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

6

Marche progressive vers soi-même

*Le serpent qui ne peut pas muer périt.*

*De même les esprits que l’on empêche de changer d’opinions : ils cessent d’être esprits.* [...]

il a prononcé, littéralement, un jour, la plus hardie de toutes les paroles : « Il est désavantageux pour le penseur d’être lié à une seule personne. Lorsqu’on s’est trouvé soi-même, il faut essayer, de temps en temps, de se perdre et puis de se retrouver. » Son essence est une continuelle transformation, la connaissance de soi-même par la perte de soi-même, c’est-à-dire un éternel devenir et jamais un être rigide et un repos : c’est pourquoi le seul impératif de vie qui se rencontre dans tous ses écrits est « deviens qui tu es ». [...]

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-on soi même ou le devient-on?

Nietzsche, pour atteindre une vue plus libre et plus haute, doit toujours passer par la douleur et le déchirement : « La rupture de tout lien individuel est dure, mais une aile me pousse à la place de chaque lien. » Etant une nature essentiellement démoniaque, il ne connaît que la plus brutale des transformations, [...]

Nietzsche, lui, fait le contraire de Goethe ; alors que celui-ci aspire à une liaison toujours complète de son être, Nietzsche désire ardemment une désagrégation toujours plus passionnée : comme tous les caractères démoniaques, il devient toujours plus échauffé, plus impatient, plus véhément, plus révolutionnaire, plus chaotique à mesure qu’il avance en âge. Déjà son attitude extérieure est en complète opposition avec l’évolution habituelle. [...]

A environ trente ans, à l’âge où l’homme normal ne fait qu’inaugurer sa carrière bourgeoise, au moment où Goethe est devenu conseiller d’Etat, où Kant, de même que Schiller, est professeur, Nietzsche a déjà rejeté derrière lui ses fonctions officielles et il a abandonné, en soupirant d’aise, la chaire de philologie. C’est là son premier pas vers son véritable moi, son premier mouvement pour pénétrer dans son propre univers, sa première transformation interne, et cette rupture constitue les véritables débuts de l’artiste. Le vrai Nietzsche commence au moment où il fait irruption dans le présent [...]

La solitude est-elle sans valeur ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté?

Choisit-on d’être artiste?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

8

La légèreté, c’est le dernier amour de Nietzsche, sa plus haute mesure de toutes les choses. Ce qui rend léger et qui donne la santé est bon : dans la nourriture, dans l’esprit, dans l’air, dans le soleil, dans le paysage, dans la musique. Ce qui permet de s’élever, ce qui aide à oublier la lourdeur et l’obscurité de la vie, la laideur de la vérité, cela seul est une source de grâce. De là vient ce tardif amour de l’art, comme « rendant possible la vie », comme « grand stimulant de la vie ». La musique, une musique limpide, libératrice, légère; devient désormais le plus cher réconfort de cet esprit mortellement agité. Dans les convulsions de ses sanglants accouchements, il ne peut plus s’en passer comme moyen de soulagement. [...]

« L’art et rien que l’art : nous avons l’art, pour ne point mourir de la vérité. » [...]

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

9

La septième solitude

*Un grand homme est poussé, pressé, martyrisé, jusqu’à ce qu’il se replie dans sa solitude.* [...]

« Après un appel comme était mon *Zarathoustra*, issu du plus intime de l’âme, ne pas entendre un seul mot de réponse, rien, rien, seulement la solitude muette multipliée — il y a là une inconcevable horreur, et le plus fort peut en périr », gémit-il un jour [...]

La solitude est-elle sans valeur ?

10

La danse au-dessus de l’abîme

*Si tu regardes longtemps dans un abîme, l’abîme regarde aussi en toi.* [...]

« Est-il en cette fin du XIXe siècle, quelqu’un qui ait une idée nette de ce que les poètes des époques fortes appelaient *inspiration* ? Si n’est pas le cas, je m’en vais le décrire. — Pour peu que l’on conserve un grain de superstition, on ne saurait qu’à grand-peine repousser la conviction de n’être qu’une incarnation, un porte-voix, le médium de forces supérieures. La notion de révélation, si l’on entend par là que tout à coup, avec une sûreté et une finesse indicible, quelque chose devient *visible*, audible, quelque chose qui vous ébranle au plus intime de vous-même, vous bouleverse, cette *notion* décrit tout simplement un *état de fait*. On entend, on ne cherche pas ; on prend sans demander qui donne ; une pensée vous illumine comme un éclair, avec une force contraignante, sans hésitation dans la forme - je n’ai jamais eu à choisir. Un ravissement dont l’énorme tension se résorbe parfois par un torrent de larmes, où les pas? inconsciemment, tantôt se précipitent, tantôt ralentissent ; un emportement “hors-de-soi” ; où l’on garde la conscience la plus nette d’une multitude de frissons ténus irriguant jusqu’aux orteils : une profondeur de bonheur où le comble de la douleur et de l’obscurité ne fait pas contraste, mais semble voulu, provoqué, mais semble être couleur *nécessaire* au sein de ce débordement de lumière : un instinct des rapports rythmiques, qui recouvre d’immenses étendues de formes — la durée, le besoin d’un rythme *ample*, voilà presque le critère de la puissance de l’inspiration, et qui compense en quelque sorte la pression et la tension qu’elle inflige… Tout se passe en l’absence de toute volonté délibérée, mais comme dans un tourbillon de sentiments de liberté, d’indétermination, de puissance, de divinité… Le plus remarquable est le caractère involontaire de l’image, de la métaphore : l’on n’a plus aucune idée de ce qu’est une image, une métaphore, tout se présente comme l’expression la plus immédiate, la plus juste, la plus simple. Il semble vraiment, pour rappeler un mot de Zarathoustra, que les choses viennent s’offrir d’elles-mêmes pour servir d’images (‘’... voici qu’à ton discours toutes les choses accourent, caressantes, et te flattent : car elles veulent s’envoler sur ton aile. Avec chaque image, tu voles vers une vérité. Le verbe, les trésors du verbe s’ouvrent à toi pour dire l’’être’ : tout ‘devenir’ veut se faire verbe pour que tu lui apprennes à parler…”) Telle est mon *expérience* de l’inspiration : je ne doute pas qu’il faille remonter à des milliers d’années pour trouver quelqu’un qui soit en droit de me dire : ‘’C’est aussi la mienne.’’ » [...]

C’est pourquoi il ne signe plus ses derniers messages que par des noms symboliques : « Le Monstre », « Le Crucifié », « L’Antéchrist », « Dionysos », depuis qu’il sent qu’il ne fait qu’un avec les puissances supérieures à ce monde et qu’il se considère lui-même non plus comme un homme, mais comme une puissance et une mission. « Je ne suis pas un homme, je suis une dynamite. » «Je suis un événement de l’histoire universelle, qui coupe en deux l’histoire de l’humanité », s’écrie-t-il dans un accès de suprême *hybris*, au milieu de l’atroce silence. [...]

Suis-je le sujet de mes pensées ?

11

L’éducateur de la liberté

*Être grand, c’est donner une direction.* [...]

C’est pourquoi la grandiose indépendance de Nietzsche ne nous apporte pas en don une doctrine (comme le pensent les pédagogues), mais une atmosphère, l’atmosphère infiniment claire, d’une limpidité supérieure et pénétrée de passion, d’une nature démoniaque, qui se décharge en orages et en destructions. Lorsqu’on prend contact avec ses livres, on sent de l’ozone, un air élémentaire, débarrassé de toute lourdeur, de toute nébulosité et de toute pesanteur ; on voit librement dans ce paysage héroïque jusqu’au plus haut des cieux et l’on respire un air unique, transparent et vif, un air pour les cœurs robustes et les libres esprits. Toujours la liberté est le sens final de Nietzsche — le sens de sa vie et celui de sa chute [...]

Si les uns montrent la plénitude de la vie, les autres indiquent son inconcevable envergure ; car seules les natures tragiques sont capables de nous faire percevoir la profondeur du sentiment et seule la démesure permet à l’humanité de reconnaître sa mesure.

Est-il absurde de désirer l'impossible?

Le bonheur est-il le but de la philosophie?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Stephan Zweig, *Nietzsche*, 1930

Diderot, *Jacques le fataliste,* 1778-1780 - Préface par Pierre Chartier

Préface [...]

Le fataliste notre frère

Certains ont douté que la position fataliste du roman recouvre parfaitement celle de Diderot. Diderot est-il lui-même « fataliste » ? Les spécialistes sont aujourd’hui tous d’accord entre eux : à condition de bien distinguer l’acception savante que l’on vient d’expliciter (une philosophie matérialiste de la nécessité) d’un sens populaire plus flou et plus pratique (est fataliste celui qui se résigne sans agir au cours général des choses), il n’y a pas lieu d’hésiter. Il faut répondre oui pour le premier sens : c’est la position de Diderot, il est matérialiste ; [...]

Ce qui est en cause dans *Jacques*, ce n’est assurément pas le parti pris matérialiste, ce sont les conséquences que l’on peut en tirer, alors même que la nécessité est vécue par chacun à la fois comme une contingence (c’est-à-dire le contraire de la nécessité, une absence de déterminations repérables — ce qu’on nomme le « hasard » —, par suite de l’ignorance où nous sommes des causes complexes qui nous régissent) et comme un appel de responsabilité dans l’ordre moral, social et politique. Cela non plus, Diderot ne le récuse pas. Il en discute également : car il y a lieu de rire et de réfléchir.

Le rire provient en particulier de la situation cocasse du Fataliste, constamment pris entre ce qui lui apparaît comme la valeur de sa doctrine, et la difficulté où il est d’en tenir constamment et justement compte dans la vie courante. Il n’échappe pas parfois à une sorte de pensée magique, ou superstitieuse, mais Diderot le note toujours avec un sourire : « Le destin, pour Jacques, était tout ce qui le touchait ou l’approchait, son cheval, son maître, un moine, un chien, une femme, un mulet, une corneille. » Il lui arrive même de faire une prière à Celui qui, peut-être, déroule le grand rouleau. Pourquoi pas ? En tant que « philosophe », le Fataliste sait au moins que sa volonté participe du grand jeu des causes et des effets. En tant que « fataliste » au sens second du mot, il est tenté par moments de laisser le cours des choses décider pour lui, puisque nos actions même les plus volontaires se heurtent à un ordre qui les dépasse. En tant qu’homme ordinaire, il fait comme nous tous, il se trompe et se corrige, ou ne se corrige pas, il sait et ne sait pas, il se met en colère, fait des projets, souffre, pleure et rit comme tout un chacun. Et honni soit qui mal y pense. [...]

Il se sait souvent inconséquent, et non moins sujet à des contradictions que son maître, aristocratique pantin partisan de la Providence [...]

Car l’inconséquence dont il se sait comme un autre habité ne chagrine pas Jacques pour autant. Elle ne doit pas nous chagriner davantage, car elle est garante de sa sagesse et de la franchise sans détours du livre. En ce sens, si la vertu que professe le Fataliste est souvent pédagogique, c’est sans pédanterie ni dogmatisme. Au contraire. Sociable et avisé, il se protège des maîtres, qu’il sert de son mieux, et se défie des prêtres, qu’il évite soigneusement. *Fatalisme* est chez lui le contre pied exact de *fanatisme*. [...]

Le parti pris d’incroyance, qui est selon Diderot « le premier pas le la philosophie », ne saurait en aucun cas dispenser des vertus civiques, que le Philosophe entend au contraire exalter. Car si la liberté métaphysique que prônent aussi bien les théologiens chrétiens que les philosophes dualistes (ceux qui pensent qu’il y a deux principes, l’un matériel, l’autre spirituel) est selon lui « un mot vide de sens », nous restons bien sûr, comme Diderot le soutient (et parfois le prêche), responsables de nos actes comme de nos pensées dans la vie pratique. Nous le sommes même à un degré supérieur. Le monde, notre seule patrie, en sa richesse et en sa fluante bizarrerie, ne cesse de nous interpeller. [...]

La chance existe t-elle ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Avons nous le choix d'être libre ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Pourquoi un acte est moral ?

Pierre Chartier

Le Maître. — Fort bien, Jacques, mais pourquoi gagner du temps ?

Jacques. — Pourquoi ? Ma foi, je n’en sais rien.

Le Maître. — Et si tu veux gagner du temps, pourquoi aller au petit pas comme tu fais ?

Jacques. — C’est que faute de savoir ce qui est écrit là-haut on ne sait ni ce qu’on veut, ni ce qu’on fait, et qu’on suit sa fantaisie qu’on appelle raison, ou sa raison qui n’est souvent qu’une dangereuse fantaisie qui tourne tantôt bien tantôt mal.

Mon capitaine croyait que la prudence est une supposition, dans laquelle l’expérience nous autorise à regarder les circonstances où nous nous trouvons comme cause de certains effets à espérer ou à craindre pour l’avenir.

Le Maître. — Et tu entendais quelque chose à cela ?

Jacques. — Assurément, peu à peu je m’étais fait à sa langue. Mais, disait-il, qui peut se vanter d’avoir assez d’expérience ? Celui qui s’est flatté d’en être le mieux pourvu, n’a-t-il jamais été dupe ? Et puis, y a-t-il un homme capable d’apprécier juste les circonstances où il se trouve ? Le calcul qui se fait dans nos têtes, et celui qui est arrêté sur le registre d’en haut, sont deux calculs bien différents. Est-ce nous qui menons le destin, ou bien est-ce le destin qui nous mène ? Combien de projets sagement concertés ont manqué, et combien manqueront ! Combien de projets insensés ont réussi, et combien réussiront ! C’est ce que mon capitaine me répétait, après la prise de Berg-op-Zoom et celle du Port-Mahon ; et il ajoutait que la prudence ne nous assurait point un bon succès, mais qu’elle nous consolait et nous excusait d’un mauvais. Aussi dormait-il la veille d’une action, sous sa tente comme dans sa garnison et allait-il au feu comme au bal. C’est bien de lui que vous vous seriez écrié : « Quel diable d’homme ! »

Le Maître. — Pourrais-tu me dire ce que c’est qu’un fou, ce que c’est qu’un sage ?

Jacques. — Pourquoi pas ?... Un fou… attendez… c’est un homme malheureux, et par conséquent un homme heureux est un sage.

Le Maître. — Et qu’est-ce que c’est qu’un homme heureux ou malheureux ?

Jacques. — Pour celui-ci, il est aisé. Un homme heureux est celui dont le bonheur est écrit là-haut, et par conséquent celui dont le malheur est écrit là-haut est un homme malheureux.

Le Maître. — Et qui est-ce qui a écrit là-haut le bonheur et le malheur ?

Jacques. — Et qui est-ce qui a fait le grand rouleau où tout est écrit ? Un capitaine, ami de mon capitaine, aurait bien donné un petit écu pour le savoir ; lui, n’aurait pas donné une obole, ni moi non plus, car à quoi cela me servirait-il ? En éviterais-je pour cela le trou où je dois m’aller casser le cou ?

Le Maître. — Je crois que oui.

Jacques. — Moi, je crois que non, car il faudrait qu’il y eût une ligne fausse sur le grand rouleau qui contient vérité, qui ne contient que vérité, et qui contient toute vérité. Il serait écrit sur le grand rouleau : « Jacques se cassera le cou tel jour » ; et Jacques ne se casserait pas le cou. Concevez-vous que cela se puisse, quel que soit l’auteur du grand rouleau?

Le Maître. — Il y a beaucoup de choses à dire là-dessus… [...]

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

La chance existe t-elle ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Avons nous le choix d'être libre ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Allons, passons encore l’opération chirurgicale ; mais vous permettrez au moins à Jacques de dire à son maître, comme il le fit : « Ah ! Monsieur, c’est une terrible affaire que de s’arranger un genou fracassé !... » Et à son maître de lui répondre comme auparavant : « Allons donc, Jacques, tu te moques… » Mais ce que je ne vous laisserais pas ignorer pour tout l’or du monde, c’est qu’à peine le maître de Jacques lui eut-il fait cette impertinente réponse, son cheval bronche et s’abat, que son genou va s’appuyer rudement sur un caillou pointu, et que le voilà criant à tue-tête : « Je suis mort ! j’ai le genou cassé !... »

Quoique Jacques, la meilleure pâte d’homme qu’on puisse imaginer, fut tendrement attaché à son maître, je voudrais bien savoir ce qui se passa au fond de son âme, sinon dans le premier moment, du moins lorsqu’il fut bien assuré que cette chute n’aurait point de suite fâcheuse, et s’il put se refuser à un léger mouvement de joie secrète d’un accident qui apprendrait à son maître ce que c’était qu’une blessure au genou. Une autre chose, lecteur, que je voudrais bien que vous me disiez, c’est si son maître n’eût pas mieux aimé être blessé, même un peu plus grièvement ailleurs qu’au genou, ou s’il ne fut pas plus sensible à la honte qu’à la douleur ?

Lorsque le maître fut un peu revenu de sa chute et de son angoisse, il se remit en selle et appuya cinq ou six coups d’éperon à son cheval, qui partit comme un éclair : autant en fit la monture de Jacques, car il y avait entre ces deux animaux la même intimité qu’entre leurs cavaliers ; c’étaient deux paires d’amis.

Lorsque les deux chevaux essoufflés reprirent leur pas ordinaire, Jacques dit à son maître : « Eh bien, monsieur. qu’en pensez-vous ?

Le Maître. — De quoi ?

Jacques. — De la blessure au genou.

Le Maître. — Je suis de ton avis, c’est une des plus cruelles.

Jacques. — Au vôtre ?

Le Maître. — Non, non : au tien, au mien, à tous les genoux du monde.

Jacques. — Mon maître, mon maître, vous n’y avez pas bien regardé ; croyez que nous ne plaignons jamais que nous.

Le Maître. — Quelle folie !

Jacques. — Ah ! si je savais dire comme je sais penser ! Mais il était écrit là-haut que j’aurais les choses dans ma tête et que les mots ne me viendraient pas. »

Ici Jacques s’embarrassa dans une métaphysique très subtile et peut-être très vraie. Il cherchait à faire concevoir à son maître que le mot douleur était sans idée, et qu’il ne commençait à signifier quelque chose qu’au moment où il rappelait à notre mémoire une sensation que nous avions éprouvée. Son maître lui demanda s’il avait déjà accouché.

— Non, lui répondit Jacques.

— Et crois-tu que ce soit une grande douleur que d’accoucher ?

— Assurément.

— Plains-tu les femmes en mal d’enfant ?

— Beaucoup.

— Tu plains donc quelquefois un autre que toi ?

— Je plains ceux ou celles qui se tordent les bras, qui s’arrachent les cheveux, qui poussent des cris, parce que je sais par expérience qu’on ne fait pas cela sans souffrir ; mais pour le mal propre à la femme qui accouche, je ne le plains pas, je ne sais ce que c’est. Dieu merci. Mais pour en revenir à une peine que nous connaissons tous deux, l’histoire de mon genou qui est devenu le vôtre par votre chute… [...]

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Jacques. — Si l’on ne dit presque rien dans ce monde, qui soit entendu comme on le dit, il y a bien pis, c’est qu’on n’y fait presque rien qui soit jugé comme on l’a fait.

Le Maître. — Il n’y a peut-être pas sous le ciel une autre tête qui contienne autant de paradoxes que la tienne.

Jacques. — Et quel mal y aurait-il à cela ? Un paradoxe n’est pas toujours une fausseté.

Le Maître. — Il est vrai. [...]

Le langage trahit-il la pensée ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Jacques. — Mon maître, on ne sait de quoi se réjouir, ni de quoi s’affliger dans la vie. Le bien amène le mal, le mal amène le bien*1*. Nous marchons dans la nuit au-dessous de ce qui est écrit là-haut, également insensés dans nos souhaits, dans notre joie et dans notre affliction. Quand je pleure, je trouve souvent que je suis un sot.

Le Maître. — Et quand tu ris ?

Jacques. — Je trouve encore que je suis un sot ; cependant, je ne puis m’empêcher ni de pleurer ni de rire : et c’est ce qui me fait enrager. J’ai cent fois essayé… Je ne fermai pas l’œil de la nuit…

Le Maître. — Non, non, dis-moi ce que tu as essayé.

Jacques. — De me moquer de tout. Ah ! si j’avais pu y réussir.

Le Maître. — À quoi cela t’aurait-il servi ?

Jacques. — À me délivrer de souci, à n’avoir plus besoin de rien, à me rendre parfaitement maître de moi, à me trouver aussi bien la tête contre une borne, au coin de la rue, que sur un bon oreiller. Tel je suis quelquefois, mais le diable est que cela ne dure pas, et que dur et ferme comme un rocher dans les grandes occasions, il arrive souvent qu’une petite contradiction, une bagatelle me déferre, c’est à se donner des soufflets. J’y ai renoncé, j’ai pris le parti d’être comme je suis, et j’ai vu, en y pensant un peu, que cela revenait presque au même, en ajoutant qu’importe comme on soit. C’est une autre résignation plus facile et plus commode. [...]

Le bonheur est-il affaire privée ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Le Maître. — Eh bien, Jacques, te voilà chez Desglands, près de Denise, et Denise autorisée par sa mère à te faire au moins quatre visites par jour. La coquine ! Préferer un Jacques !

Jacques. — Un Jacques ! un Jacques, monsieur, est un homme comme un autre.

Le Maître. — Jacques, tu te trompes, un Jacques n’est point un homme comme un autre.

Jacques. — C’est quelquefois mieux qu’un autre.

Le Maître. — Jacques, vous vous oubliez. Reprenez l’histoire de vos amours, et souvenez-vous que vous n’êtes et ne serez jamais qu’un Jacques.

Jacques. — Si dans la chaumière où nous trouvâmes les coquins, Jacques n’avait pas valu un peu mieux que son maître…

Le Maître. — Jacques, vous êtes un insolent, vous abusez de ma bonté. Si j’ai fait la sottise de vous tirer de votre place, je saurai bien vous y mettre. Jacques, prenez votre bouteille et votre coquemar et descendez là-bas.

Jacques. — Cela vous plaît à dire, monsieur ; je me trouve bien ici et je ne descendrai pas là-bas.

Le Maître. — Je te dis que tu descendras.

Jacques. — Je suis sûr que vous ne dites pas vrai. Comment, monsieur, après m’avoir accoutumé pendant dix ans à vivre de pair à compagnon…

Le Maître. — Il me plaît que cela cesse.

Jacques. — Après avoir souffert toutes mes impertinences…

Le Maître. — Je n’en veux plus souffrir.

Jacques. — Après m’avoir fait asseoir à table à côté de vous, m’avoir appelé votre ami…

Le Maître. — Vous ne savez ce que c’est que le nom d’ami donné par un supérieur à son subalterne.

Jacques. — Quand on sait que tous vos ordres ne sont que des clous à soufflet, s’ils n’ont été ratifiés par Jacques ; après avoir si bien accolé votre nom au mien, que l’un ne va jamais sans l’autre, et que tout le monde dit Jacques et son maître, tout à coup il vous plaira de les séparer ! Non, monsieur, cela ne sera pas. Il est écrit là-haut que tant que Jacques vivra, que tant que son maître vivra, et même après qu’ils seront morts tous deux, on dira Jacques et son maître.

Le Maître. — Et je dis, Jacques, que vous descendrez, et que vous descendrez sur-le-champ, parce que je vous l’ordonne.

Jacques. — Monsieur, commandez-moi toute autre chose, si vous voulez que je vous obéisse. »

Ici, le maître de Jacques se leva, prit Jacques à la boutonnière et lui dit gravement :

« Descendez. »

Jacques lui répondit froidement

« Je ne descends pas. »

Le maître le secoua fortement, lui dit

« Descendez, maroufle ! obéissez-moi. »

Jacques lui répliqua plus froidement encore :

« Maroufle, tant qu’il vous plaira, mais le maroufle ne descendra pas. Tenez, monsieur, ce que j’ai à la tête, comme on dit, je ne l’ai pas au talon. Vous vous échauffez inutilement, Jacques restera où il est, et ne descendra pas. »

Et puis Jacques et son maître, après s’être modérés jusqu’à ce moment, s’échappent tous les deux à la fois, et se mettent à crier à tue-tête :

« Tu descendras.

— Je ne descendrai pas.

— Tu descendras.

— Je ne descendrai pas. »

A ce bruit l’hôtesse monta et s’informa de ce que c’était ; mais ce ne fut pas dans le premier instant qu’on lui répondit ; on continua à crier : « Tu descendras. Je ne descendrai pas. » Ensuite le maître, le cœur gros, se promenant dans la chambre, disait en grommelant : « A-t-on jamais rien vu de pareil ? » L’hôtesse ébahie et debout : « Eh bien, messieurs, de quoi s’agit-il ? »

Jacques, sans s’émouvoir, à l’hôtesse : « C’est mon maître à qui la tête tourne, il est fou.

Le Maître. — C’est bête que tu veux dire ?

Jacques. — Tout comme il vous plaira.

Le Maître, *à l’hôtesse*. — L’avez-vous entendu ?

L’Hôtesse. — Il a tort, mais la paix, la paix ; parlez l’un ou l’autre et que je sache ce dont il s’agit.

Le Maître, *à Jacques*. — Parle, maroufle.

Jacques, *à son maître*. — Parlez vous-même.

L’Hôtesse, *à Jacques*. — Allons, monsieur Jacques, parlez, votre maître vous l’ordonne ; après tout un maître est un maître… »

Jacques expliqua la chose à l’hôtesse. L’hôtesse, après avoir entendu, leur dit : « Messieurs, voulez-vous m’accepter pour arbitre ?

Jacques et son Maître, *tous les deux à la fois*. — Très volontiers, très volontiers, notre hôtesse.

L’Hôtesse. — Et vous vous engagez d’honneur à exécuter ma sentence ?

Jacques et son Maître. — D’honneur, d’honneur… »

Alors l’hôtesse s’asseyant sur la table et prenant le ton et le grave maintien d’un magistrat, dit :

« Ouï la déclaration de M. Jacques, et d’après des faits tendant à prouver que son maître est un bon, un très bon, un trop bon maître, et que Jacques n’est point un mauvais serviteur, quoiqu’un peu sujet à confondre la possession absolue et inamovible avec la concession passagère et gratuite, j’annule l’égalité qui s’est établie entre eux par laps de temps et la recrée sur-le-champ. Jacques descendra, et quand il aura descendu il remontera, il rentrera dans toutes les prérogatives dont il a joui jusqu’à ce jour. Son maître lui tendra la main et lui dira d’amitié : « Bonjour, Jacques, je suis bien aise de vous revoir… » Jacques lui répondra : « Et moi, monsieur, je suis enchanté de vous retrouver… » Et je défends qu’il soit jamais question entre eux de cette affaire et que la prérogative de maître et de serviteur soit agitée à l’avenir. Voulons que l’un ordonne et que l’autre obéisse, chacun de son mieux, et qu’il soit laissé entre ce que l’un peut et ce que l’autre doit la même obscurité que ci-devant. »

En achevant ce prononcé, qu’elle avait pillé dans quelque ouvrage du temps, publié à l’occasion d’une querelle toute pareille et où l’on avait entendu, de l’une des extrémités d’un royaume à l’autre, le maître crier à son serviteur : « Tu descendras ! » et le serviteur crier de son côté : « Je ne descendrai pas » ; « allons, dit-elle à Jacques, vous, donnez-moi le bras sans parlementer davantage… »

Jacques s’écria douloureusement : « Il était donc écrit là-haut que je descendrais !... »

L’Hôtesse, *à Jacques*. — Il était écrit là-haut qu’au moment où l’on prend maître, on descendra, on montera, on avancera, on reculera, on restera, et cela sans qu’il soit jamais libre aux pieds de se refuser aux ordres de la tête. Qu’on me donne le bras, et que mon ordre s’accomplisse… »

Jacques donna le bras à l’hôtesse, mais à peine eurent-ils passé le seuil de la chambre, que le maître se précipita sur Jacques et l’embrassa, quitta Jacques pour embrasser l’hôtesse, et les embrassant l’un et l’autre, il disait : « Il est écrit là-haut que je ne me déferai jamais de cet original-là, et que tant que je vivrai il sera mon maître et que je serai son serviteur… » L’hôtesse ajouta : « Et qu’à vue de pays vous ne vous en trouverez pas plus mal tous deux. »

L’hôtesse, après avoir apaisé cette querelle qu’elle prit pour la première, et qui n’était pas la centième de la même espèce, et réinstallé Jacques à sa place, s’en alla à ses affaires et le maître dit à Jacques : « À présent que nous voilà de sens froid et en état de juger sainement, ne conviendras-tu pas ?

Jacques. — Je conviendrai que quand on a donné sa parole d’honneur il faut la tenir, et puisque nous avons promis au juge sur notre parole d’honneur de ne pas revenir sur cette affaire, qu’il n’en faut plus parler.

Le Maître. — Tu as raison.

Jacques. — Mais sans revenir sur cette affaire, ne pourrions-nous pas en prévenir cent autres par quelque arrangement raisonnable ?

Le Maître. — j’y consens.

Jacques. — Stipulons : 1° qu’attendu qu’il est écrit là-haut que je vous suis essentiel, et que je sens, que je sais que vous ne pouvez pas vous passer de moi, j’abuserai de cet avantage toutes et quantes fois que l’occasion s’en présentera.

Le Maître. — Mais, Jacques, on n’a jamais rien stipulé de pareil.

Jacques. — Stipulé ou non stipulé, cela s’est fait de tous les temps, se fait aujourd’hui et se fera tant que le monde durera. Croyez-vous que les autres n’aient pas cherché comme vous à se soustraire à ce décret? Défaites-vous de cette idée et soumettez-vous à la loi d’un besoin dont il n’est pas en votre pouvoir de vous affranchir.

Stipulons : 2° qu’attendu qu’il est aussi impossible à Jacques de ne pas connaître son ascendant et sa force sur son maître, qu’à son maître de méconnaître sa faiblesse et de se dépouiller de son indulgence, il faut que Jacques soit insolent et que, pour la paix, son maître ne s’en aperçoive pas. Tout cela s’est arrangé à notre insu, tout cela fut scellé là-haut au moment où la nature fit Jacques et son maître. Il fut arrêté que vous auriez le titre, et que j’aurais la chose. Si vous vouliez vous opposer à la volonté de nature, vous n’y feriez que de l’eau claire.

Le Maître. — Mais à ce compte ton lot vaudrait mieux que le mien.

Jacques. — Qui vous le dispute ?

Le Maître. — Mais à ce compte je n’ai qu’à prendre ta place et te mettre à la mienne.

Jacques. — Savez-vous ce qui vous en arriverait? Vous y perdriez le titre et vous n’auriez pas la chose. Restons comme nous sommes, nous sommes fort bien tous deux, et que le reste de notre vie soit employé à faire un proverbe.

Le Maître. — Quel proverbe ?

Jacques. — *Jacques mène son maître*. Nous serons les premiers dont on l’aura dit, mais on le répétera de mille autres qui valent mieux que vous et moi.

Le Maître. — Cela me semble dur, très dur.

Jacques. — Mon maître, mon cher maître, vous allez regimber contre un aiguillon qui n’en piquera que plus vivement. Voilà donc qui est convenu entre nous.

Le Maître. — Et que fait notre consentement à une loi nécessaire ?

Jacques. — Beaucoup. Croyez-vous qu’il soit inutile de savoir une bonne fois, nettement, clairement, à quoi s’en tenir ? Toutes nos querelles ne sont venues jusqu’à présent que parce que nous ne nous étions pas encore bien dit, vous, que vous vous appelleriez mon maître, et que c’est moi qui serais le vôtre. Mais voilà qui est entendu, et nous n’avons plus qu’à cheminer en conséquence. [...]

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Le Maître. — Mais il me semble que je sens au-dedans le moi-même que je suis libre, comme je sens que je pense.

Jacques. — Mon capitaine disait : « Oui, à présent que vous ne voulez rien ; mais veuillez vous précipiter de votre cheval ? »

Le Maître. — Eh bien ! je me précipiterai.

Jacques. — Gaiement, sans répugnance, sans effort, comme lorsqu’il vous plaît d’en descendre à la porte d’une auberge ?

Le Maître. — Pas tout à fait, mais qu’importe, pourvu que je me précipite, et que je prouve que je suis libre ?

Jacques. — Mon capitaine disait : « Quoi ! vous ne voyez pas que sans ma contradiction il ne vous serait jamais venu en fantaisie de vous rompre le cou ? C’est donc moi qui vous prends par le pied et qui vous jette hors de selle. Si votre chute prouve quelque chose, ce n’est donc pas que vous soyez libre, mais que vous êtes fou*2*.» Mon capitaine disait encore que la jouissance d’une liberté qui pourrait s’exercer sans motif serait le vrai caractère d’un maniaque.

Le Maître. — Cela est trop fort pour moi, mais en dépit de ton capitaine et de toi je croirai que je veux quand je veux.

Jacques. — Mais si vous êtes et si vous avez toujours été le maître de vouloir, que ne voulez-vous à présent limer une guenon, et que n’avez-vous cessé d’aimer Agathe toutes les fois que vous l’avez voulu? Mon maître, on passe les trois quarts de sa vie à vouloir sans faire.

Le Maître. — Il est vrai.

Jacques. — Et à faire sans vouloir*3*. [...]

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Avons nous le choix d'être libre ?

*Notes:*

*1 Voir l’*Introduction aux grands principes *: « Le mal tient au bien même, on ne pourrait ôter l’un sans l’autre, et ils ont tous les deux leurs sources dans les mêmes causes [...]. Le mal existe et il est une suite nécessaire des lois générales de la nature [...]. Pour qu’il n’y ait point de vices sur la terre, c’est aux législateurs à faire que les hommes n’y trouvent aucun intérêt. Quels sont les devoirs de l’homme ? De se rendre heureux. D’où la nécessité de contribuer au bonheur des autres, ou, en d’autres termes, d’être vertueux. »*

*2 « Un acte de volonté sans cause est une chimère », énoncent les Éléments de physiologie à la suite du* Rêve de D’Alembert*. Le corollaire de cette impossibilité d’un acte gratuit (dénué de cause) est la folie, qui est l’image même de la nécessité s’imposant à l’homme !*

*3 D’Alembert, géomètre « automate » « livré à des spéculations profondes, [...] a passé les deux tiers de sa vie à rêver les yeux ouverts et agir sans vouloir », dit Bordeu dans* Le Rêve de D’Alembert*. On retrouve le même discours dans le* Commentaire sur Hemsterhuis*, qui s’amuse à présenter le savant hollandais comme « un automate chassé, détourné, ramené par des causes qui disposent de lui aussi impérieusement qu’un choc dispose d’un corps choqué ». « Il ne me serait pas difficile, ajoute Diderot, de démontrer que M. Hemsterhuis a passé les trois quarts de sa vie sans vouloir. »*

Diderot, *Jacques le fataliste,* 1778-1780