**Ce qui est important 47 > PlusJApprends**  
  
Barbara Bloom, As it were… So to speak

Illustration: Doris Salcedro

[…]

Bad taste is real taste, of course, and good taste is the residue of someone else’s privilege.

Dave Hickey, Air Guitar

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

[…]

As it were… So to speak

“As it were”—A frase used to indicate that a word or statement is perhaps not formally exact though practically right. The mood is subjunctive. One would say it, if only he could mean it… as if it were really so. « So to speak »—Curious « So to speak »—Curious parenthetic phrase—as one might say ; something said a certain way, even though the words a in a manner of speaking. These are common phrases that call little attention to themselves or their oddness. Used often together, they suggest that what you are about to hear, or have just heard, is not exactly what it appears to be.

Le langage trahit-il la pensée ?

[…]

DOORWAYS AND FORGETTING

Walking through doorways causes memory to lapse. Doorways serve as a type of « event boundary » in the mind, which separates episodes of activity and lies them away. Recalling the decision or activity that was made in a different room is difficult because it has been compartmentalized. When you walk through a doorway and enter a new room, your brain updates its understanding of what’s going on in the new environment, which takes some mental effort. This parsing of memory, albeit subtle, leaves the information encoded in the other room less available in your new location.

Gabriel Radvansky, 2011

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

[…]

The genius of these two men in action is of different types. There are men to whom beauty is ultimate truth, and men to whom truth is ultimate beauty. And it would be presumptuous to assign to either a greater or lesser value. Verdicts we may pass today will likely be revised in the future.

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

[…]

Gershwin at work has something so « spielerisches », such an easy and natural flow of inspiration, that one never for one moment has the feeling he is begeting an opus with the labor-pains the average composer suffers. So that when he arrives at an impasse, a point from which even his musical craftsmanship does not allow him to disentangle himself, he will, in a quick outburst of temperament combined with sound reasoning throw aside the idea in its entirety. He will make a new start, discarding the material which has been the cause of this dead end, and here is the reason why his music is fresh and unconstrained.

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

[…]

Studied a series of images, which may be considered the houses of things : drawers, chests and wardrobes. What psychology lies behind their locks and keys ! They bear within themselves a kind of esthetics of hidden things. To pave the way now for a phenomenology of what is hidden, one preliminary remark will suffice : an empty drawer is unimaginable. It can only be thought of. And for us, who must describe what we imagine before what we know, what we dream before what we verify, all wardrobes are full.

Gaston Bachelard, The poetics of space

Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?

[…]

SIX VOICES conversing in and over time

If you can’t explain it to a six-year-old, you don’t understand it yourself.Time is relative, not absolute as previously claimed. With the proper technology, such as a very fast spaceship, one person is able to experience several days while another person simultaneously experiences only a few hours or minutes. The same two people can meet up again, one having experienced days or even years while the other has only experienced minutes. The person in the spaceship only needs to travel near to the speed of light. The faster they travel, the slower their time will pass relative to someone planted firmly on the Earth. If they were able to travel at the speed of light, their time would cease completely and they would only exist trapped in timelessness. There is no true division between past and future, there is rather a single existence. For us physicists believe the separation between past, present, and future is only an illusion, although a convincing one.

Albert Einstein (1879-1955)

Le futur n'existe-t-il que dans notre pensée ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

[…]

But time … how time first grounds us and then confounds us. We thought we were being mature when we were only being safe. We imagined we were being responsible but were only being cowardly. What we called realism turned out to be a way of avoiding things rather than facing them. Time … give us enough time and our best-supported decisions will seem wobbliy, our certainties whimsical.

Julian Barnes, The sense of an ending, 2011

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

Le temps détruit tout ?

[…]

The Aymara people, who have lived in the high Andes for over two millennia, think of time differently than everyone else in the world. They see the future as behind them and the past ahead of them. Humans conflate time and space using conceptual metaphors, in which space sits in for time. Most of us describe the future as ahead or in front of us, and the past as behind us. Until the view of the Aymara speakers was deconstructed, no significant exceptions to this way of thinking about time had been demonstrated.

Contrary to what had been thought a cognitive universal among humans—a spatial metaphor for chronology, based partly on our body orientation and locomotion, that places the future ahead of oneself and the past behind—the Amerindian group locates this imaginary abstraction the other way around : with the past ahead and the future behind. The Aymara call the future qhipa *pacha/timpu*, meaning back or behind time, and the past *nayra pacha/timpu*, meaning front time. And they gesture ahead of them when remembering things past, and backward when talking about the future.

These are not mannerisms, they are windows into the minds of Aymara speakers, who have a conception of future and past that is different from ours. Aymara speakers see the difference between what is known and not known as paramount, and what is known is what you see in front of you, with your own eyes. The past is known, so it lies ahead of you. *Nayra*, or « past, » literally means eye and sight, as well as front. The future is unknown, so it lies behind you, where you can’t see. […]

The Aymara

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

[…]

Time is this rubbery thing. Clocks offer at best a convenient :tion. They imply that time ticks steadily, predictably forard, when our experience shows that it often does the oppostretches and compresses, skips a beat and doubles back.

The brain is a remarkably capable chronometer for most purposes. It can track seconds, minutes, days, and weeks, set off alarms in the morning, at bedtime, on birthdays and anniversaries. Timing is so essential to our survival that it may be the most finely tuned of our senses. Time is a dimension like any other, fixed and defined down to its tiniest increments : millennia to microseconds, aeons to quartz oscillations. Yet the ita rarely matches our reality.

When the physicist David Eagleman was eight years old, he fell off a roof and kept on falling … Exploring a half-finished adobe house, he scrambled to the roof and stood there for a few minutes taking in the view, then walked over to what seemed to be a stable ledge, and stepped onto the edge of it, and fell. In the years since, Eagleman has collected hundreds of such stories, where in life-threatening situations, time seems to slow down. He remembers the feeling clearly. His body stumbles forward as the tarpaper tears free at his feet. His hands stretch toward the ledge, but it’s out of reach. The brick floor floats upward—some shiny nails are scattered across it—as his body rotates weightlessly above the ground. It’s a moment of absolute calm and eerie mental acuity. But the thing he remembers best is the thought that struck him in midair : this must be how Alice felt when she was tumbling down the rabbit hole.

Why does time slow down when we fear for our lives ? Does the brain shift gears for a few suspended seconds and perceive the world at half speed, o ris some other mechanism at work?

Look in a mirror and move your eyes back and forth, so that you look at your left eye, then at your right eye. When your eyes shift from one position to the other, they take time to move and land on the other location, but you never see your eyes move. There’s no evidence of any gaps in your perception—no darkened stretches like bits of blank film—yet much of what you see has been edited out. Your brain has taken a complicated scene of eyes darting back and forth and recut it as a simple one : your eyes stare straight ahead. Where did the missing moments go ?

David Eagleman fell in 1979.

Le temps est-il un processus linéaire ?

[…]

S. R. Ranganathan’s Colon Classification System

S. R. Ranganathan (1892-1972) was a renowned mathematician and innovator in the world of library and information science. He introduced one of his greatest contributions to the field, the Colon Classification scheme.

Ranganathan was frustrated by the limitations of existing library classification schemes, including the Library of Congress scheme and the Dewey Decimal System. These were developed to organize only existing collections. He felt there was a need to create a scheme that could reflect *forthcoming* titles with different subject matter than had been seen in the libraries, and to expand to new areas of knowledge over time. In devising the Colon Classification System he claimed that he had been inspired in part by the demonstration of a child’s toy set that he had seen at a department store in London. Meccano was similar to an Erector Set, with blocks, loops, and string components that could be connected to each other and added onto infinitely.

CoIon Classification was based on the concept of facet analysis. Ranganathan believed that any concept could be built by using a term from a basic class to start the concept at a very broad level and then adding terms that corresponded to facets of that basic class in order to arrive at the very specific topic. A numbering system was made up of a Basic Class and as many additional facets as were needed.

Each of the five types of facets is sociated with a different punctuation mark, which indicates what type of facet follows :

, (COMMA) = Personality

; (SEMI-COLON) = Matter

: (COLON) = Energy

. (PERIOD) = Space

‘ (APOSTROPHE) = Time

Thus, the topic « 19th c. woven Peruvian clothing handicrafts » would have these isolates :

PERSONALITY FACET « clothing »

MATTER FACET « wool »

ENERGY FACET « woven »

SPACE FACET « Peru »

TIME FACET «19th c. »

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Il y a toujours de la place pour la nouveauté

[…]

THREE VERSIONS OF LUCK

Luck is a curious concept. When we are told that something that happened was just luck, we should ask ourselves : luck as opposed to what ? We know it would be superstitious to believe that there actually is such a thing as luck—something a rabbit’s foot might or might not bring, but we nevertheless think there is an unsuperstitious and unmisleading way of characterizing events and properties as *merely* lucky. […]

The lucky survivors of disasters—shipwrecks and mining accidents—typically cannot forego drawing extravagant conclusions from the fact they *they* survived while others perished.

DANNIEL DENNETT, ELBOW ROOM : THE VARIETIES OF FREE WILL WORTH WANTING, 1984

La chance existe t-elle ?

[…]

Here’s a health to all those that we love,

Here’s a health to all those that love us,

Here’s a health to all those that love them that love those

That love them that love those, that love us.

TONGUE-TWlSTER TOAST

Humor

[…]

THE LAWS REGARDING CHARITY

Maimonides’s Eight Levels of Charity

1. The highest form of charity is to help sustain a person before he becomes impoverished, by offering a substantial gift in a dignified manner, or by extending a suitable loan, or by helping him find employment or establish himself in business so as to make it unnecessary for him to become dependent on others.

2. A lesser level of charity than this is to give to the poor without knowing to whom one gives, and without the recipient knowing from whom he received.

3. A lesser level of charity than this is when one knows to whom one gives, but the recipient does not know his benefactor.

4. A lesser level of charity than this is when one does not know to whom one gives, but the poor person does know his benefactor.

5. A lesser level than this is when one gives to the poor person directly into his hand, but gives before being asked.

6. A lesser level than this is when one gives to the poor person after being asked.

7. A lesser level than this is when one gives inadequately, but gives gladly and with a smile.

8. A lesser level than this is when one gives unwillingly.

MAIMONIDES WAS A 12TH C. RABBI, PHYSICIAN, AND PHILOSOPHER IN MOROCCO AND EGYPT.

Comment définir le bien ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

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

Barbara Bloom, As it were… So to speak

Clément Rosset, Logique du pire, PUF, 1971

Chapitre Premier

DU TERRORISME EN PHILOSOPHIE

1 — Possibilité d’une « philosophie » tragique ?

L’histoire de la philosophie occidentale s’ouvre par un constat de deuil : la disparition des notions de hasard, de désordre, de chaos. En témoigne la parole d’Anaxagore : « Au commencement était le chaos ; puis vint l’intelligence, qui débrouilla tout. » Une des premières paroles d’importance à avoir résonné dans la conscience philosophique de l’homme occidental fut donc pour dire que le hasard *n’était plus* : parole inaugurale, qui évacue du champ philosophique l’idée de hasard originel, constitutionnel, générateur d’existence. Sans doute le hasard devait-il, au sein le cette philosophie qui l’avait refusé, retrouver une certaine place ; mais il ne devait jamais, ou presque, s’agir que d’un second rang. Le hasard existait, mais seulement à partir, et dans le cadre, d’un ordre qui lui servait d’horizon : conception systématisée par la célèbre thèse de Coumot. Ainsi devenait possible ce qui, au cours des siècles, a été désigné sous le nom d’entreprise philosophique. Tous ceux pour lesquels l’expression de « tâche philosophique » a un sens — c’est-à-dire presque tous les philosophes — s’accorderont en effet à penser que cette tâche a pour objet propre la révélation d’un certain ordre. Débrouiller le désordre apparent, faire apparaître des relations constantes et douées d’intelligibilité, se rendre maître des champs d’activité ouverts par la découverte de ces relations, assurant ainsi à l’humanité et à soi-même l’octroi d’un mieux-être par rapport au malheur attaché à l’errance dans l’inintelligible — c’est là un programme commun à toute philosophie réputée sérieuse : commun, par exemple, à des entreprises aussi différentes, et même aussi opposées, que celles de Descartes et de Freud. Devenait également possible le fantasme fondamental de ceux qu’à tort ou à raison on nomme péjorativement des « intellecuels » : l’espoir secret qu’à force d’intelligence, de pénétration et de ruse il est possible de dissoudre le malheur et d’obtenir le bonheur. Fantasme dont l’optimisme est de nature à la fois mtologique et téléologique. Ontologique : on estime que l’ordre des pensées est en prise sur l’ « ordre » des êtres, ce qui suppose en outre que l’être est, de certaine manière, ordonné. Téléologique : la révélation de cet ordre à la fois intellectuel et existentiel est susceptible d’aboutir à l’obtention d’un mieux-être. Dans ces perspectives, l’exercice de la philosophie recouvre une tâche sérieuse et rassérénante : un acte à la fois constructeur et salvateur.

La chance existe t-elle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

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

A l’opposé et en marge de cette philosophie, il s’est trouvé, de loin en loin, des penseurs qui s’assignèrent une tâche exactement inverse. Philosophes tragiques, dont le but était de dissoudre l’ordre apparent pour retrouver le chaos enterré par Anaxagore ; d’autre part, de dissiper l’idée de tout bonheur virtuel pour affirmer le malheur, et même, dans la mesure du génie philosophique dont ils disposaient, le pire des malheurs. Terrorisme philosophique, qui assimile l’exercice de la pensée à une logique du pire : on part de l’ordre apparent et du bonheur virtuel pour aboutir, en passant par le nécessaire corollaire de l’impossibilité de tout bonheur, au désordre, au hasard, au silence, et, à la limite, à la négation de toute pensée. La philosophie devient ainsi un acte destructeur et catastrophique : la pensée ici en œuvre a pour propos de défaire, de détruire, de dissoudre — de manière générale, de priver l’homme de tout ce dont celui-ci s’est intellectuellement muni à titre de provision et de remède en cas de malheur. Tout comme le vaisseau par lequel Antonin Artaud, au début du *Théâtre et son double* symbolise le théâtre, elle apporte aux hommes non la guérison, mais la peste. Ainsi apparurent successivement à l’horizon de la culture occidentale des penseurs comme les Sophistes, comme Lucrèce, Montaigne, Pascal ou Nietzsche — et d’autres. Penseurs terroristes et logiciens du pire : leur préoccupation commune et paradoxale est de réussir à penser et à affirmer le pire. L’inquiétude ici a changé de bord : le souci n’est plus d’éviter ou de surmonter un naufrage philosophique, mais de rendre celui-ci certain et inéluctable en éliminant, l’une après l’autre, toutes les possibilités d’échappatoire. S’il est une angoisse chez le philosophe terroriste, c’est de passer sous silence tel aspect absurde du sens admis ou tel aspect dérisoire du sérieux en place, d’oublier une circonstance aggravante, bref de présenter du tragique un tableau incomplet et superficiel. Ainsi considéré, l’acte de la philosophie est par nature destructeur et désastreux.

La chance existe t-elle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

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

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

*Réussir à penser le pire* — tel est donc le but le plus général de la philosophie terroriste, le souci commun à des penseurs aussi différents que les quelques philosophes cités plus haut. A de tels penseurs, cette tâche empoisonnée est apparue comme non seulement tâche unique, mais encore tâche *nécessaire* de la philosophie. Ce qu’il y a de commun aux Sophistes, à Lucrèce, à Pascal et à Nietzsche, c’est que le discours selon le pire est reconnu d’emblée comme le discours nécessaire — nécessaire, et par conséquent aussi le seul possible, l’hypothèse du pire étant exclusive de toute autre. Le discours de la convention chez les Sophistes, de la nature chez Lucrèce, de l’homme sans Dieu chez Pascal et de l’homme dionysien chez Nietzsche est ordonné selon une problématique du pire considérée comme nécessaire point de départ. A l’origine du discours, une même intention générale, un même présupposé méthodologique : ce qui doit être recherché et dit avant tout est le tragique. Et c’est précisément à ce titre que la philosophie tragique constitue une « logique du pire » : s’il y a une « logique » dans l’entreprise de destruction qu’elle a en vue, c’est qu’elle considère — au prèalable — la destruction comme une nécessité — mieux, comme l’unique et spécifique nécessité de ce qu’elle admet à titre de philosophie. […]

X

S’il est une logique du pire, c’est-à-dire une certaine nécessité inhérente à la philosophie tragique, celle-ci n’est évidemment à rechercher ni dans l’angoisse attachée à des incertitudes d’ordre moral ou religieux (tragique selon Kierkegaard), ni dans le désarroi devant la mort (tragique selon Chestov ou Max Schéler), ni dans l’expérience de la solitude et de l’agonie spirituelle (tragique selon Unamuno). […]

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

2 - L’intention terroriste : sa nature […]

Telle qu’elle se manifeste chez Lucrèce, chez Montaigne, chez Pascal, l’intention terroriste n’est pas commandée par une vision pessimiste du monde, même si la philosophie qui s’ensuit est, en un certain sens, plus pessimiste que tout pessimisme. Deux différences majeures, l’une de « contenu », l’autre d’intention, distinguent de tels penseurs des philosophes proprement pessimistes, tel Schopenhauer. La première consiste dans le fait même de la « vision du monde » : donnée première du pessimisme, elle est récusée en tant que telle par les philosophes tragiques. Le pessimiste parle *après avoir vu* ; le terroriste tragique parle pour dire l’*impossibilité de voir*. […]

Non seulement donc le pessimiste n’accède-t-il pas au thème du hasard, encore la négation du hasard est-elle la clef de voûte de tout pessimisme, comme l’affirmation du hasard est celle de toute pensée tragique. Le monde du pessimiste est *constitué une fois pour toutes* ; d’où le grand mot du pessimiste : « On n’en sort pas. » Le monde tragique *n’a pas été constitué* ; d’où la grande question tragique : « On n’y entrera jamais. » Le « pire » dont parle la logique pessimiste n’a pas de rapports avec le « pire » de la logique tragique : le premier désigne un donné de fait, le second l’impossibilité préalable de tout donné (en tant que nature constituée). Ou encore : le pire pessimiste désigne une logique du monde, le pire tragique, une logique de la pensée (se découvrant incapable de penser un monde). […]

Ce n’est pas l’humeur, mais l’objet de l’interrogation, qui sépare penseurs tragiques et pessimistes. Le pessimisme est la grande *philosophie du donné*. Plus précisément : la philosophie du donné en tant que *déjà ordonné* - c’est-à-dire la *philosophie de l’absurde*. […]

La chance existe t-elle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

ce qui distingue ici Schopenhauer de Leibniz n’est pas l’humeur (pessimiste ou optimiste), mais le thème théologique : une fois reconnu que le monde est mauvais, ou du moins empreint de mal, rien de pire que la formule leibnizienne selon laquelle il n’en constitue pas moins le meilleur des mondes *possibles* ; le « pire » de Schopenhauer et le « meilleur » de Leibniz ont finalement la même signification. Dès lors qu’il se donne — sans références théologiques ou teléologiques — une nature à penser, le pessimiste aboutit nécessairement à une philosophie de l’absurde ; ceci en « deux temps : 1) La logique du donné est forcément une logique de l’ordonné ; 2) Rien ne légitimant cet ordonnancement, la logique de l’ordonné est une logique de l’absurde. […]

De manière générale, le lien entre la philosophie du donné et la philosophie de l’absurde est immédiat, dès lors que la pensée du donné se prive — comme c’est le cas chez Schopenhauer — de toute attache métaphysique ou théologique. Qu’il y ait de l’ordonné de donné est l’absurdité majeure, dès lors qu’il n’y a personne pour avoir donné. L’ordre de la volonté schopenhauerienne est donc désordre, l’explication par la volonté muette, la constitution du monde absurde : causalité sans cause, nécessité sans fondement nécessaire, finalité sans fin en sont les plus remarquables caractères. […]

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

Or, autre chose est le non-sens (l’absurde), autre chose l’insignifiance que la perspective tragique a en vue. Le premier part d’un sens donné dont il explore la minceur et l’insuffisance (du sens, dès qu’il y en a, il n’y en a pas assez : sur ce point, les analyses de Pascal sont définitives). Ce qu’il montre, c’est que l’ordre régnant est insensé. Mais l’ordre régnant *règne*, même s’il s’agit d’un désordre : ainsi le monde soumis à l’aveugle volonté schopenhauerienne. Règne dont la reconnaissance, quel que soit son mauvais gré, voue le « tragique de l’absurde » à une même superficialité que le « comique du *nonsense* » : l’un et l’autre célébrant, chacun à sa manière, un ordre établi. L’insignifiance tragique conteste l’existence d’un tel règne : aucun sens n’est donné pour elle, fût-il le plus absurde. Aussi, de toutes les idées, celle de « non-sens » est-elle celle qui est précisément la plus dénuée de sens dans une perspective tragique : elle s’y définirait comme *le contraire de rien*. Affirmation du hasard, la pensée tragique est non seulement sans rapports avec la philosophie de l’absurde, encore est-elle incapable de reconnaître le moindre non-sens : le hasard étant, par définition, *ce à quoi rien ne peut contrevenir*. […]

La chance existe t-elle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Constat, résignation, sublimation plus ou moins compensatoire sont ici les mots de la sagesse pessimiste. L’intention tragique — l’intention proprement terroriste, telle qu’on la trouve chez Lucrèce, Montaigne, Pascal ou Nietzsche — diffère sur tous ces points. Elle s’avère incapable de dresser un constat (sauf de I’impossibilité du constat : constat unique de la philosophie tragique, qui n’est pas sans importance) ; et elle ne recherche ni une sagesse à l’abri de l’illusion, ni un bonheur à l’abri de l’optimisme. Elle cherche tout autre chose : folie contrôlée et jubilation. Ainsi Pascal ; d’un côté : « Nous sommes si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie, de n’être pas fou » ; de l’autre : « Joie, joie, pleurs de joie. » […]

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Le bonheur est-il le but de l’existence ?

Nietzsche déclare, en terminant la *Généalogie de la morale*, que « l’homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout ». C’est-à-dire : il vaut mieux affirmer le malheur que de n’affirmer rien. C’est dans l’hésitation entre ces deux modes de représentation (le premier se représentant, l’autre s’avérant incapable de se rien représenter), qu’oscillent pensée tragique et pensée pessimiste. Le pessimiste s’accorde un bénéfice : en affirmant le malheur, il affirme teujours quelque chose. Bénéfice que se refuse la pensée tragique : pour elle l’être est impensable, mieux, aucun être n’ « est ». En ce sens, on peut distinguer deux formes antithétiques de logique du pire : l’une (paranoïaque) dont la logique est d’affirmer (le pire), l’autre (tragique) dont le « pire » est de ne rien affirmer. […]

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

le paranoïaque se caractériserait par un usage *morbide* de la logique, le recours au « paralogisme ». Il y aurait, dit-on, une certaine logique « saine » et une certaine logique « délirante ». C’est là peut-être innocenter un peu vite la logique ; au reste, aucun psychologue n’a réussi jusqu’à présent à déterminer un critère permettant de reconnaître une frontière entre ces deux versants de la même logique. Aux yeux du penseur tragique, toute logique — dès lors qu’elle ne se limite pas à la non-affirmation — est toujours et déjà d’ordre paranoïaque : il n’y a pas de « délire d’interprètation » qui tienne, puisque toute interprétation est délire. Ce qui différencie, socialement parlant, le fou de l’homme normal est critère purement quantitatif et proportionnel : non un usage sain ou malsain de la logique, mais la quantité de temps, et l’ampleur du champ, qui sont attribués à l’interprètation. Tout homme, en tant qu’il est logicien, est paranoïaque. […]

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Autre chose est de constater qu’un parallélisme peut être mené entre tel ordre de pensées et tel ordre d’ « objets » s’offrant à sa préhension, autre chose de conclure à un ordre inhérent aux « choses » : à des objets dont on oublie qu’ils sont objets de pensée. Sitôt qu’elle tire de ses agencements une mise en cause du hasard objectif, la logique verse dans l’ordre paranoïaque ; elle *constitue* la paranoïa. La relative permanence d’un certain ordre assurera l’illusoire fixite d’un certain être, permettra donc de penser l’être. L’être : c’est-à-dire quelque chose qui n’existe pas là *par hasard*. L’affirmation de l’être est la négation du hasard. La ligne de démarcation entre la logique paranoïaque et la logique tragique n’est pas dans un usage sain ou perverti de la pensée, mais dans la problématique du hasard. L’intention terroriste, chez le philosophe tragique, est de nature exactement opposée à la logique paranoïaque : celle-ci se caractérisant par le refus, celle-là par l’affirmation du thème du hasard. Logique du pire en apparence, la logique paranoïaque est une logique du meilleur : la nécessité qu’elle assigne au malheur ayant précisément pour fonction d’évacuer ce qui serait pour elle la pire des pensées — le hasard. […]

D’où le bonheur inhérent à l’interprétation paranoïaque, bien connu des psychanalystes : « Je souffre, *donc j’existe*. » Formule qui résume la logique du pire chez le paranoïaque et dans toutes les formes de pessimisme. […]

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La chance existe t-elle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Ce que se propose ainsi le poème de Lucrèce est cela même que se propose toute intention philosophiquement terroriste : faire passer le tragique de l’état inconscient à l’état conscient. Plus précisément : *faire passer le tragique du silence à la parole*. Cette seconde formulation n’est pas seulement plus précise : elle est surtout assez *différente* de la première. Il y a loin, en effet, entre d’une part le silence et l’inconscient, d’autre part la conscience et la parole. L’assimilation hâtive entre le silence et l’inconscient est, comme certains psychanalystes le savent déjà, un contre-sens assez répandu dans la philosophie contemporaine, particulièrement dans son interprétation de la psychanalyse comme de toute philosophie de type généalogique (Marx et Freud). Se taire ne signifie aucunement qu’on ne sait pas. Et précisément, ce qu’a en vue le terrorisme philosophique n’est pas tant l’accès à la conscience que l’accès à la parole : en ce sens, il a et a teujours eu — bien avant la naissance de Freud — un caractère « psychanalytique ». Le penseur ou l’écrivain tragiques estiment, en effet, que la conscience humaine est, de manière générale, *suffisamment informée* ; ce qui manque aux hommes — et dont le manque leur vaut un surcroît évitable de malheur — est surtout la *parole*. Ainsi chez Lucrèce : le hasard du monde, la mort, la vanité de l’amour sont déjà *connus* des hommes, mais ne sont pas *parlés* (différence essentielle, chez Lucrèce, entre ce qui est pensé et ce qui est dit, qui fait de Lucrèce un des précurseurs les plus immédiats, avec peut-être certains Sophistes, à la fois de Nietzsche et de la psychanalyse). Le propre de la « cure » tragique proposée par Lucrèce et par tous les philosophes terroristes est de rendre aux hommes l’usage de la parole — tout comme la cure psychanalytique, et pour les mêmes fondamentales raisons. Une tradition ancienne attribue à Antiphon le Sophiste, outre son art d’interprète des songes qui suffit déjà à la désigner à l’attention psychanalytique, l’art de guérir les maux psychiques de l’humanité par leur simple *expression* : « II composa, rapporte le pseudo-Plutarque dans ses *Vies des dix orateurs*, un *Art de combattre la neurasthénie*, qui est comparable aux remèdes dont usent les médecins contre les maux physiques. A Corinthe, il ouvrit un cabinet donnant sur l’agora et fit circuler des prospectus indiquant qu’il était en possession de moyens permettant de guérir les gens affligés de douleurs en recourant au langage, et qu’il suffisait que les malades lui confient les causes de leurs maux pour qu’il les soulageât. » Antiphon avait donc découvert, tout comme Lucrèce, le postulat de base qui est le fondement commun à la psychanalyse et à la philosophie tragique : *que le tragique parlé est préférable au tragique silencieux*. […]

Faire usage du langage est-ce renoncer à la violence ?

Est-il nécessaire de parler pour être compris ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

Le langage trahit-il la pensée ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le seul « progrès » qu’envisage la cure — qu’elle soit d’ordre tragique ou psychanalytique — est à rechercher en un tout autre lieu : dans la notion d’usage, de *disponibilité*. Il s’agit de rendre l’homme capable de se servir de ce qu’il sait déjà (tel était bien, par exemple, le problème d’Œdipe dans la pièce de Sophocle). La grande distinction n’est pas entre savoir conscient et inconscient, mais entre savoir utilisable et non utilisable. La conscience de l’homme est une banque : certains des biens qui y sont déposés sont « en réserve », d’autres immédiatement disponibles — les liquidités. Il ne s’agit pas plus, pour le psychanalyste ou le philosophe tragique, de rendre plus ou moins conscients les éléments psychologiques que, pour le dépositaire en banque qui désire « réaliser » son avoir, d’augmenter ou de diminuer la somme possédée. Comme la banque possède tous ses biens, la conscience possède — à l’état conscient — tous ses éléments. Mais il peut survenir, pour l’un des problèmes de liquidité, pour l’autre des problèmes de disponibilité. Une pensée non disponible n’est pas inconsciente, mais elle ne parle pas et ne peut, de ce fait, être utilisée en cas de besoin ; de même qu’une valeur en banque non disponible n’est pas « absente », mais ne peut être dépensée sur l’heure. […]

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

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

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

Le langage trahit-il la pensée ?

3 - Digression

Critique d’un certain usage DES PHILOSOPHIES DE NiETZSCHE, MaRX ET FrEUD : Caractère idéologique des théories ANTI-IDÉOLOGIQUES

Savoir tragique et sens commun

DéfINITION DE LA PHILOSOPHIE TRAGIQUE

[…]

Si l’homme commun ignorait le tragique — si l’on pouvait raisonnablement conclure à son ignorance en raison du silence où il se tient à ce sujet — la plus absurde des entreprises serait bien, pour le penseur tragique, de lui imposer une connaissance dont il n’a que faire. Le terrorisme tragique consiste à rendre exprimable une connaissance déjà possédée, non à imposer un savoir dont aurait pu être dispensé celui qui doit en souffrir […]

Ce qui autorise beaucoup de penseurs contemporains à nier, tel Bataille, l’universalité du savoir tragique est le fait que le tragique ne parle pas, ou guère. On en conclut qu’il n’y a pas de « conscience » tragique — du moins chez celui qui ne parle pas tragique : c’est-à-dire chez presque tous les hommes. Cette conception superficielle, qui trouve de nombreux échos dans la philosophie contemporaine, résulte d’une assimilation, ou plutôt d’une confusion (cette assimilation n’étant, précisément, pas « pensée » en tant que telle), entre le *non parlé* et le *non pensé* — parfois baptisé « impensé ». Il y a là une utilisation frauduleuse du concept freudien d’inconscient qui aboutit à une représentation simpliste des rapports entre le silence et la parole, dans laquelle on s’imagine mécaniquement que teute pensée vient à la parole et que, réciproquement, toute non-parole signifie nécessairement une non-pensée. […]

Sans doute le non-dit, qui ne se confond pas avec l’ « impensé », ne se confond pas exactement non plus avec le « pensé » : le névrosé ne pense pas exactement sa névrose au sens où il est capable de penser ce qu’il sait également exprimer. Mais ce caractère *provisoirement inexprimable* ne se confond nullement avec l’*inconscient*. Ce qui manque au névrosé est une disponibilité qui lui permettrait de se servir de ce qu’il pense pour le parler : il pense, mais ne peut parler son obsession. De la parler, il serait guéri : et le propre de la cure est précisément d’amener le contenu refoulé non pas tant à la conscience (où il figure, dans la plupart des cas, déjà en assez bonne place) qu’à la parole.

Qu’entend-on, au juste, par penser ? Qu’est-ce que passer de l’« impensée » à la pensée ? A cette question une seule réponse : passer à la pensée, c’est parler, écrire, formuler. Un exemple caractéristique de ce passage est la rédaction d’une œuvre philosophique. Dira-t-on qu’avant d’être formulée l’œuvre philosophique — l’*Ethique* de Spinoza — était « impensée » ? Evidemment non. Alors, il faudra dire qu’elle était pensée avant d’être écrite ; car le schéma « théorique » n’offre pas d’autre alternative. Mais cette seconde hypothèse n’est pas plus recevable que la première. La représentation de la rédaction comme un passage d’un étet pensé en silence à un état pensé tout haut est un fantasme de mauvais écrivain et de mauvais philosophe : l’expérience enseigne que toute œuvre ainsi prête avant sa réalisation est une œuvre morte. Ce qui constitue la pensée est bien le passage à l’expression. Mais cela ne signifie nullement qu’avant cet accès à la parole la pensée était « impensée », inconsciente. Avant que soient écrites l’*Ethique* ou la *Généalogie de la morale*, les vues de Spinoza sur le rationalisme cartesien et de Nietzsche sur le nihilisme n’étaient pas de purs « blancs », de purs « impensés ». De même, la représentation de la lutte des classes, du désir sexuel interdit, du ressentiment, existe bien chez le bourgeois, le névrosé, le théologien : non pas à l’état d’ « impensé », mais d’ « imparlé ». […]

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

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

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

Le langage trahit-il la pensée ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Une seule formule suffit à caractériser la pensée tragique : l’*impossibilité de croire qu’il puisse y avoir de la croyance.* Et, à l’origine de cette incroyance à la croyance, qui entraîne pour la pensée toute une série de conséquences désastreuses qui constituent l’ensemble de la « philosophie tragique », elle invoque un argument très simple : toute croyance, mise à l’épreuve, est incapable de préciser *ce à quoi* elle croit ; elle est donc toujours, rigoureusement parlant, une croyance *à rien* ; or, croire à rien équivaut à ne rien croire. L’homme peut donc croire à tout ce qu’il voudra, il ne pourra jamais s’empêcher de savoir silencieusement que ce à quoi il croit est — *rien*. L’intuition fondamentele de la pensée tragique est ici : l’incapacité des hommes, non pas à se débarrasser de leur idéologie (ceci n’étent qu’une conséquence d’un mal plus radical), mais à *constituer* une idéologie. Aux plus imaginatives, aux plus optimistes des croyances il manquera toujours un *objet* qui permettrait, à l’idéologue de véritablement adhérer à sa croyance, au penseur tragique d’estimer que le croyant croit à ce qu’il dit croire.

II s’ensuit immédiatement, pour la pensée tragique, trois conséquences essentielles :

1. Se trouve définie la nature de la *pitié* tragique : dans la considération qu’aucun homme n’est dupe (ne peut être dupe, quelle que soit sa complaisance) de son discours, de ses représentetions. Pour le penseur tragique, nul ne croit à ses thèmes de croyance : ni le juge à la justice, ni le névrosé à sa névrose, ni le prêtre à Dieu. D’où la pitié inhérente à la pensée tragique, lorsqu’elle découvre que le bénéfice de l’illusion est de toute façon refusé à une humanité qui en manifeste sans cesse le besoin par la multiplicité de ses pseudo-adhésions — adhésions à rien. D’où aussi le caractère nécessairement impitoyable de la pensée non tragique, dont l’optimisme est de croire qu’il y a adhésion lorsqu’on parle de croyance : philosophie du premier degré, qui ne pardonne pas aux hommes de défendre des discours odieux ou absurdes, là où une philosophie du deuxième degré (tragique) s’apitoie surtout de l’incapacité où sont les hommes d’adhérer à ces mêmes discours. Divergence fondamentale d’affectivité, de profondeur et de pratique philosophiques : l’accord est acquis sur l’absurde du discours, mais le désaccord majeur tient à ce que le penseur non tragique se représente l’homme heureux au sein du confort de son idéologie (heureux, parce que croyant), alors que le penseur tragique est d’abord sensible à la fragilité, mieux, à l’inexistence de ce bonheur en paroles. La pensée non tragique se caractérise ainsi par la possibilité d’une action, d’un programme philosophique : arracher les hommes à leur idéologie. […]

2. Est établie l’impossibilité de constituer une quelconque lutte anti-idéologique, puisque, dans le meilleur des cas, une telle lutte aurait pour résultat de faire apparaître un « non-savoir » qui est déjà connu comme tel au sein de l’idéologie. Là où le discours anti-idéologique s’efforce de démolir, le discours tragique constate que rien n’a été construit. D’où, au regard de la pensée tragique, le caractère indéracinable *par définition* de toute croyance (car, comment détruire ce qui n’a pas encore éte construit ?), et la frivolité de la plupart des considérations (non tragiques) sur la nature du *fanatisme*.

3. Plus fondamentelement, apparaît l’impossibilité où est toute pensée non tragique de se constituer en tant que philosophie. Le problème initial de la possibilité d’une « philosophie tragique » se trouve ainsi renversé : ce n’est plus une telle possibilité qui fait problème, c’est l’existence même de toute autre forme de philosophie qui est maintenant mise en question. Si l’on appelle philosophie un corps de considérations qui soient l’objet d’une adhésion sans réticences ni arrière-pensées, on dira que les seules philosophies existantes sont les philosophies tragiques. Conséquence en apparence paradoxale des prémisses dont procède la pensée tragique : *il n’y a pas* de philosophies non tragiques. Sans doute il existe Platon, Kant, Hegel : mais, ni les « idées » de Platon, ni celles de Kant, ni l’ « esprit absolu » de Hegel n’existent — dans la mesure où ceux-ci définissent, pour le penseur tragique, non pas un contenu, mais seulement un *mode* de croyance. Constructions somptueuses faites de riens : ses éléments de base étant indéfinissables. S’il ne peut y avoir d’adhésion aux thèmes non tragiques, c’est qu’il n’y a pas, à proprement parler, de thèmes non tragiques : seulement des directions d’intention (non tragique). Aussi le non tragique est-il ce qui se dit sans réussir à se penser, et le tragique ce qui se pense sans, généralement, accepter de se dire. […]

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Toutes les croyances se valent-elles ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Contradiction insoluble : l’homme ayant besoin *de quelque* *chose* qui est *rien*. Se trouve ici rigoureusement confirmée la définition que propose Vladimir Jankélévitch du tragique : l’alliance du nécessaire et de l’impossible. Mais une telle formule doit être précisée. Il est très aisé, une fois arrivé en ce point, de dévier vers une interprétation non tragique du tragique, c’est-à-dire de quitter le tragique pour n’y plus revenir : il suffit d’interpréter le « rien » qui caractérise le désir humain comme un « objet manquant ». Une des questions fondamentales de la philosophie (l’une des plus importantes, en tout cas, pour l’orientation tragique ou non tragique de la pensée) consiste à se demander si l’on peut confondre l’idée de *rien* avec l’idée d’un *manque*. Autre formulation de cette question : le manque dont manque le désir pour définir son objet doit-il être reporté sur l’inaccessibilité de l’objet ou sur l’incapacité du sujet à définir son propre désir ? C’est-à-dire encore : pensée non tragique, ou pensée tragique ? Dans le premier cas, en effet, le monde se voit doublé d’un autre monde (quel qu’il soit), à la faveur de l’itinéraire intellectuel suivant : l’objet manque au désir ; donc le monde ne contient pas tous les objets, il en manque au moins un — celui du désir ; donc il existe un « ailleurs » qui contient la clef du désir (dont « manque » le monde). Pensée non tragique, de Platon et de Descartes. L’histoire de la pensée non tragique commence avec l’histoire platonicienne de la caverne : rien ne permet de rendre compte de « ce qui se passe », donc ce qui se passe tire son être d’un « ailleurs », donc il y a un ailleurs. Pensée non tragique, en ce qu’elle se dispense d’admettre ce qui existe au seul titre de ce qui existe : tout n’est pas dit, tout n’est pas fini (ainsi Hegel eut-il le génie de tirer l’ailleurs métaphysique du côté de l’historicité), il y a « autre chose ». Dans le deuxième cas, ce qui manque au désir n’est pas un objet, mais une existence : le désir est besoin — *de rien*. Il n’y a pas autre chose que « ce qui existe » où se logerait l’objet inaccessible du désir, car le désir lui-même ne renvoie à aucune satisfaction possible ni pensable. D’où l’inutilité de la métaphysique aux yeux du penseur tragique : à quoi bon fabriquer « autre chose », si l’on n’a, en définitive, rien à y mettre ? — l’expérience de l’histoire de la philosophie prouvant abondamment que toute fabrication métaphysique a été entreprise pour y loger l’objet d’un désir, même si elle ne parvenait pas à définir ni à penser cet objet. Le tragique est donc bien l’alliance du nécessaire et de l’impossible — à la condition de préciser que cette impossibilité n’est pas l’impossibilité d’une satisfaction, mais l’impossibilité de la nécessite même : le besoin humain se heurtant, non à l’inaccessibilité des objets du désir, mais à l’inexistence du sujet du désir.

Toute forme de pensée non tragique commence ainsi par ajouter, à la définition brute du tragique, une insensible modifidation : elle estime que l’homme a besoin, non de quelque chose qui n’est rien, mais de quelque chose qui lui manque. Entre le besoin de rien et le besoin de quelque chose qu’on ne peut obtenir se situe l’écart décisif qui sépare pensées tragiques et pensées idéologiques (celles-ci fussent-elles d’intention anti-idéologique, comme les formes de progressisme hostiles aux thèmes supraterrestres ou suprasensibles, mais confiantes en un mieux que rendrait possible la disparition des superstions idéologiques). Il est, à la limite, assez indifférent que l’objet d’un contentement humain soit réputé inaccessible ou non. Importe surtout qu’un tel objet soit réputé « rien » ou « inaccessible ». Le « rien » et l’« inaccessible » recouvrent deux pensées, non seulement différentes, mais aussi inconciliables. L’inférence du rien du désir à un « quelque chose » situé en dehors de la préhension humaine est la source commune où se sont alimentées toutes les religions, toutes les métaphysiques et toutes les formes de pensée non tragique. Ce qui définit la pensée tragique est le refus de cette inférence : *désirer rien* (plutôt que « ne rien désirer », le « ne » explétif semblant déjà engagé dans la problématique d’un manque métaphysique) signifiant uniquement la reconnaissance d’un besoin sans objet, nullement la reconnaissance d’un manque d’objet au besoin. Nuance d’importance : la nécessité de l’insatisfaction étant attribuée, non plus au caractère inaccessible de ses visées, mais à l’impossibilité où est le désir lui-même de se formuler, c’est-à-dire de se constituer. La perspective tragique ne consiste aucunement à faire miroiter à l’horizon du désir un quelque chose inaccessible, objet d’un « manque » et d’une « quête » éternels dont l’histoire se confond avec l’histoire de la « spiritualité » humaine. Elle fait apparaître une perspective exactement inverse : elle montre l’homme comme l’être à qui par définition, rien ne manque — d’où la nécessité tragique où il est de se satisfaire de tout ce qu’il a, car il a tout. Elle affirme que l’homme, qui désire rien, ne « manque », au sens le plus rigoureux du terme, de rien. Son argument est simple : si vous voulez être crus quand vous affirmez manquer de quelque chose il vous faut dire *ce dont* vous manquez. Or, sur ce point, et depuis que la philosophie existe, vous n’avez jamais réussi à rien dire. Donc vous ne manquez de rien. Le tragique, considéré d’un point de vue anthropologique, n’est pas dans un « manque à être », mais dans un « plein être » : la plus dure des pensées étant, non de se croire dans la pauvreté, mais de savoir qu’il n’y a « rien » dont on manque. […]

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

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

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

le génie philosophique de Hume s’attache à faire apparaître l’absence de contenu propre à toute croyance non dans les cas de fanatisme en vue à son époque, mais dans les opérations les plus communes, les plus universelles de l’entendement, les plus « saines » en apparence. Ainsi la critique de la causalité, qui n’est pas de mettre en doute l’action efficace de la cause, mais de montrer que nul homme n’a réussi jusqu’à présent à dire ce qu’il mettait sous le mot « cause ». De même, les idées de Dieu, de moi, l’ordre, de finalité ne sont pas critiquées en tant que non démontrables, mais en tant que non exprimables, non définissables — en tant que « riens ». Il n’est pas question de se demander — comme le fait, par exemple, Kant — s’il y a ou non une finalité « objective » dans l’homme, dans la nature, quelle elle peut être, s’il pourrait y avoir une « meilleure » finalité ; la question que pose Hume est toute différente : pense-t-on *quelque chose* quand on parle de finalité ? La réponse est négative ; elle l’était déjà chez Lucrèce et chez Montaigne, pour lesquels le tragique humain n’est pas l’absence de destin assignable, de bonheur accessible, mais l’impossibilité même à *se représenter* une quelconque fin, un quelconque bonheur : « Laissons à notre pensée tailler et coudre à son plaisir, elle ne pourra pas seulement désirer ce qui lui est propre, et se satisfaire », dit Montaigne dans *l’Apologie de Raimond Sebond*. S’il était un dieu du bonheur, et qu’il fût mystificateur, sa tâche serait facile : il lui suffirait, pour être sûr de n’avoir jamais rien à accorder, d’annoncer aux hommes qu’il est disposé à leur accorder tous les bonheurs imaginables, pourvu qu’on veuille bien, d’abord, les lui *décrire*.

Si vous voulez un bonheur, dites *lequel*. Mais, de nouveau, vous ne dites rien. Il se confirme que vous n’avez *rien* à désirer, *rien* à regretter : *o fortunatos*… Le « rien » de la croyance éclate enfin dans le pari des *Pensées*, dont la nature tragique et émouvante ne tient pas au problème du choix (vaut-il mieux parier sur telle ou telle face de l’alternative ?), mais à l’incapacité où est Pascal de définir l’une des deux options : Dieu, qui (Pascal en convient expressément) ne représente rien de *pensable*. D’un côté, le tragique ; de l’autre quelque chose qui, pour l’esprit, est *rien*.

Raison pour laquelle le savoir tragique peut être considéré comme « universel ». Universel, parce que le seul — tout « savoir » non tragique étant *rien*. […]

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Toutes les croyances se valent-elles ?

4 — But de l’intention terroriste : uNE expérience philosophique de l’approbation […]

ce dont doute la pensée tragique ne concerne pas les *conséquences* (historiques, psychologiques, philosophiques) de l’acte, mais la possibilité de l’acte lui-même. Elle assimile, en effet, l’acte à un apport hasardeux, inapte à apporter, en tant que tel, la moindre modification au hasard de « ce qui existe ». L’acte, pour elle, n’est pas du « vivant », du « libre-arbitre », transcendant l’ordre mécanique ou biologique de la nature (Bergson), mais un ajout naturel à une même nature : *du hasard ajouté au hasard*. Il est évident que l’homme, en agissant, apporte une certaine modification à « ce qui existe » : mais cette « modification », étent hasardeuse elle-même, ne modifie pas la nature de ce sur quoi elle agit. Elle modifie un être dont la nature est de se modifier : elle fait changer un peu quelque chose dont la vérité est de changer. Elle n’est donc pas un événement, en ce sens qu’*elle n’intervient* pas ; toutes ses capacités d’intervention sont déjà prévues au grand catalogue de l’être, qui peut se définir comme le registre préalable de toutes les interventions, de toutes les modifications possibles. Plus précisément, « ce qui existe » ne constitue pas, aux yeux du penseur tragique, une « nature », mais un hasard ; le terme de « nature » n’a de sens qu’en tant qu’il définit un hasard, c’est-à-dire une non-nature, au sens classique du terme. Il en résulte la vanité philosophique de toute interprétation de l’événement. Aucun événement ne « survient », dans la mesure où tout est *déjà* fait d’événements, que toute possibilité interventionniste se ramène à ajouter un événement à une somme d’événements. Un événement, au sens où l’entendent ceux qui croient à la possibilité d’une action, c’est quelque chose qui « arrive » à ce qui « est » : qui fait *relief* sur l’être. Mais que se passe-t-il, si l’être sur lequel l’événement est ainsi appelé à faire relief est déjà *constitué lui-même d’événements* ? Il ne « se passe », exactement, *rien*. Si tout est événement, rien n’est événement : n’amenant qu’un ajout quantitatif à une quantité dont la « qualité » ne sera en rien modifiée par cet ajout. De la même manière, un grain de sable ne modifie en rien la nature sablonneuse du tas de sable. En termes plus généraux : il y a antinomie entre les notions de *hasard* et de *modification*. Le hasard, est, par définition, le *non modifiable*. Plus abstraitement : l’être ne peut changer de nature, dans la mesure où il ne constitue pas une « nature ». Si l’être est, non nature, mais hasard, il échappe nécessairement à toute *altération en nature*, — d’où l’inanité de toute action (sur la « nature »). […]

Or, il est cependant un certain acte, ou événement, susceptible d’affecter la vie des hommes d’un minime coefficient de modification. Minime mais essentiel aux yeux de la pensée tragique, pour laquelle l’acte en question est le seul notable, parce que le seul possible. […]

L’acte dont il s’agit ne concerne que le mode selon lequel une personne se représente à elle-même ses pensées et ses actions, à chaque instant d’une existence dont aucun acte ni aucune représentation ne lui appartiennent en propre.

En quel sens l’*approbation* — tel est, en effet, l’acte unique auquel la pensée tragique reconnaisse une valeur d’ « événement » — appartient-elle, de certaine manière, à la « disponibilité » humaine ? […]

La logique du pire enseigne donc la nécessité du lien entre pensée tragique et pensée approbatrice. Pour elle, tragique et affirmation sont termes synonymes. Ceci, pour trois grandes raisons théoriques qui répondent chacune aux trois questions générales posées plus haut.

En premier lieu, la philosophie tragique considère l’approbation (et son contraire, qui est le suicide) comme le seul acte dont la disponibilité soit laissée au sujet de l’action, à l’homme, — c’est-à-dire comme la seule forme d’ « acte ». […]

L’image de Pascal prend ici son sens le plus profond, parce que le plus tragique : l’homme est embarqué, en ce qu’il est, tel le passager d’un avion de grande ligne, sans accès possible à aucune des commandes de direction (incapable donc de faire dévier, ni sa vie, ni même, ce que n’admettrait probablement pas Pascal, le « sens » de sa vie : un pari tel que le souhaite Pascal, c’est-à-dire portant sur la direction générale du voyage, apparaît, au penseur tragique, comme hors de portée comme il est hors de sens). Tout ce qu’il peut « faire » est de se solidariser ou non de son voyage, d’accepter d’en être (ce qui signifie approbation globale), ou le refuser (ce qui signifie désapprobation globale, c’est-à-dire suicide). […]

On peut ainsi considérer que la plupart des hommes s’accommodent de vivre sans jamais agir, remettant à plus tard la seule forme d’acte que reconnaisse la pensée tragique. Selon une perspective tragique, seuls donc auront « agi » en leur vie, d’une part les suicidaires, de l’autre les affirmateurs inconditionnels. […]

En second lieu, la philosophie tragique considère que le privilège de l’approbation tient à son caractère incompréhensible et injustifiable. Là où pensées non ou pseudo-tragiques se plaignent d’un « manque », la pensée tragique est d’abord sensible à l’incompréhensible existence d’un « trop ». Si les considérations qui précèdent sont fondées, s’il n’est « rien » à quoi aucune croyance ait jamais éte, jusqu’à présent, capable d’adhérer, s’il n’est aucune forme de bonheur que l’homme ait jamais éte capable de décrire, même et surtout en paroles, il s’ensuit de là que teute « joie de vivre » est irrationnelle et, philosophiquement parlant, abusive (c’est-à-dire : en trop). Or, une telle joie existe et s’expérimente quotidiennement sans le recours à une forme quelconque de justification (puisque chacune de ces formes de justification est réputée, par la philosophie tragique, incroyable et incrédible). D’où le renversement tragique de la problématique du besoin humain de satisfaction : la jubilation ne manque pas ici-bas — elle est, au contraire, toujours *de trop*. Rien ne peut en rendre compte ; d’où son caractère inépuisable (qui définit assez précisément l’étonnement propre au philosophe tragique : son émerveillement premier étant que la joie soit, non la douleur). Inépuisable, car *rien*, par définition, ne saurait jamais tarir une source que *rien* n’alimente. Rien, du moins, de tout ce qu’ont pu « penser » les hommes jusqu’à présent. […]

Se précisent en effet, en troisième lieu, les éléments d’un *pari tragique*, engagé par tous les penseurs tragiques, qui explique en profondeur le but de l’intention terroriste en philosophie. C’est Ici le moment où le penseur tragique est bien obligé d’avouer, suivant en cela le sort commun à toute pensée humaine, ses « valeurs » (ou ses « présupposés ») : ce à quoi il tient — son unique « valeur » — est, très précisément, *le caractère ininteprétable, donc invulnérable, de l’approbation*. Si elle est impensable, l’approbation est hors d’atteinte de la part de toute pensée. […]

Le philosophe tragique peut ainsi se définir : un penseur submergé par la joie de vivre, et qui, tout en reconnaissant le caractère impensable de cette jubilation, désire en penser au maximum l’impensable prodigalité. Or, les meilleurs moyens philosophiques se trouvant, jusqu’à plus ample informé, à la disposition de l’homme pour une telle tâche concernent la pensée tragique. Ce qui définit le maximum de joie *pensable* est en effet le maximum de tragique pensable. La pire des philosophies ne définit pas la puissance approbatrice, mais définit au moins le point minimal à partir duquel il est possible de dire que la joie est, en tout cas, plus que cela (c’est-à-dire : une puissance qui suffit de toute façon à évacuer — mais elle pourrait bien davantage — ce qu’on aura réussi à constituer de plus empoisonné en matière de pensée). Aussi la philosophie tragique est-elle un art des poisons, orienté vers l’inlassable recherche des pires, des plus violents, des plus meurtriers parmi les philtres de mort et de désespérance. Elle en a besoin, à chaque instant, et du pire d’entre eux immédiatement disponible pour elle, pour réussir à penser *quelque chose* de ce qu’elle éprouve : l’approbation. Penser le pire, pour rendre quelque honneur philosophique à son approbation : tel est l’enjeu de la pensée tragique. […]

Ce qui caractérise le « voyeurisme » tragique n’est pas une délectetion au spectacle de la souffrance, mais un intérêt majeur porté à la qualité de l’approbation : le logicien du pire ne désire ni ne redoute la nature de ce qu’il approuve, mais craint que le « comment » il approuve ne soit conditionné et dévalorisé par une vision insuffisamment tragique de ce qu’il approuve.

Tels sont les termes du pari tragique : réduire au maximum les chances de la mise, chercher à se convaincre qu’on ne mise pas sur rien de plus que ce sur quoi on prétend miser. D’où l’économie à rebours pratiquée par le terrorisme philosophique. Le souci d’affirmer le caractère inconditionnel de l’approbation est à la source de l’intention terroriste ; il explique pourquoi sont apparus de loin en loin, dans l’histoire de la philosophie, des affirmateurs terroristes qui tracèrent, à l’ombre de la philosophie officielle, les grandes lignes d’une logique du pire. Le philosophe affirmateur est terroriste parce qu’à ses yeux le terrorisme est la condition *philosophique* de toute pensée de l’approbation. D’où l’itinéraire spécifique de la pensée tragique : déterminer la plus mauvaise des pensées ; une fois celle-ci déterminée, s’y maintenir jusqu’à ce qu’ait été exhumée une pensée pire. Pour conserver à l’approbation sous-jacente son invulnérabilité (c’est-à-dire son caractère impensable), le materialisme de Lucrèce, le scepticisme de Montaigne sont, provisoirement, de bonnes solutions — en attendant pire. […]

Exister, est-ce agir ?

La chance existe t-elle ?

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

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

Quelle est la part de l'inné et de l'acquis dans le caractère ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Le bonheur est-il le but de l’existence ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

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

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

CHAPITRE II

TRAGIQUE ET SILENCE

1 — Des trois manières de philosopher

Lorsqu’il prépare une sauce, le cuisinier dispose d’éléments épars, discontinus, qu’il s’agit pour lui de lier en une substance nouvelle. Deux états : l’un initial, où les éléments coexistent, sans rapport entre eux, hormis le hasard (en l’occurrence, les soins du cuisinier) qui les a réunis en des Iieux contigus l’un à l’autre, à I’interieur d’un même récipient. L’autre final, synthèse homogène où rien ne permet plus de distinguer les composants précédemment distincts. Entre ces deux états, un geste : l’action du fouet qui, si elle est convenablement menée, permet aux éléments de « prendre ».

Le problème le plus général de la philosophie est à l’image de ce problème de cuisine élémenteire. Dans les deux cas, il I’agit de passer d’un état dispersé à un état structuré. Comme le cuisinier dispose de toute la diversité des ingrédients, le philosophe dispose de toute la diversité de « ce qui existe » : diversité qu’il s’agira de faire « prendre » en un système, tout comme une sauce mayonnaise se réussit lorsqu’on est parvenu à faire prendre ses trois composantes principales — opération qui, dans les deux cas, requiert un minimum de talent. « Système » signifie, précisément : « pensées qui tiennent ensemble ». Un système définira donc, soit la saisie synthétique d’une unité riche de tous les éléments concevables (Plotin, Hegel), soit la saisie d’au moins un certein nombre d’éléments. […]

l’exercice de la pensée peut-il connaître trois grands sorts : transcender le hasard en système, nier le hasard sans parvenir à constituer un système, affirmer le hasard. Ou encore, trois modes d’expression : parler, bafouiller ou se taire. D’où trois grandes formes de philosophie : les *philosophies réussies* (synthèse obtenue), les *philosophies ratées* (synthèse manquée), les *philosophies tragiques* (refus de synthèse). […]

Mais la raison pour laquelle le penseur tragique refuse de « monter » ses éléments en système n’est pas la crainte de les gâter en les livrant aux aléas de l’échec ou de la réussite d’un montage. C’est de la réussite qu’il se défi plus que de l’échec : un montage réussi étant à ses yeux à la fois inutile et appauvrissant. Inutile : pour le penseur tragique, l’état premier de « ce qui existe » (l’état « avant la sauce ») subsistera à travers ses différentes métamorphoses et transfigurations, lesquelles ne feront que transposer du hasard de fait en hasard de fabrication. Appauvrissement car il y a plus de hasard dans l’inorganisation qui est celle de « ce qui existe » qu’en tout hasard organisé (plus de choses, par conséquent, et pour reprendre un mot ancien, sur la terre et dans le ciel que dans toute la philosophie). C’est ici que le processus de la pensée tragique est à l’opposé du processus culinaire. En se prenant, la sauce mayonnaise *ajoute* aux éléments qui la composent, et dont elle modifie la nature en profondeur. En se prenant, une philosophie — aux yeux de la pensée tragique — n’ajoute ni ne modifie rien au hasard dont elle procède, et qu’elle a pour résultat, non de transcender, mais de voiler et d’appauvrir. […]

X

2 — Tragique et silence. Des Tragiques grecs a la psychanalyse […]

Premier contresens : le tragique serait un halo irrationnel autour du noyau de rationalité qui constitue la vie et la pensée quotidienne. Halo qui recule au fur et à mesure que s’aménage et s’accroît le territoire de la raison et de l’interprétation. Il y aurait donc une sphère de la raison et, à l’exterieur, une sphère du tragique. Extériorité du tragique, dont l’affirmation vague et lointaine sert d’alibi à l’homme de science ou de philosophie morale pour mieux asseoir la solidité de sa sphère propre. Mais le tragique est partout là où il y a présence, est donc toujours et partout : il se définit par la quotidienneté, non par l’exception et les catastrophes. Il y a deux modes de regard (tragique, non tragique) sur la réalité, non deux sphères de réalité (tragique, non tragique).

Second contresens : le tragique grec, qui signifie nécessité, destin, serait en désaccord avec la définition du tragique comme rébellion face à l’interprétation, dans la mesure où il introduit un déroulement inéluctable comportant sa raison propre et prêtant, par conséquent, à une certaine interprétation causale. Mais un tel désaccord n’est pensable que si l’on joue sur deux sens très différents de la notion de nécessité : confusion entretenue par deux mille ans de mauvaise lecture des Tragiques (dans le sillage d’Aristote). Mauvaise lecture de vœu interprétetif : la nécessité étant conçue comme cause déterminante (même si son origine est obscure), le destin comme système de finalité (même si celui-ci doit broyer toute finalité d’ordre anthropomorphique : la quête du bonheur). Or, ce qui fait la nécessité grecque — celle des Tragiques — c’est d’être là, non d’être parce que : le destin ne désigne rien d’autre que le caractère irréfutablement présent de ce qui existe. Plus précisément : la nécessité tragique ne signifie pas le déroulement inéluctable d’un processus à partir d’une certaine situation donnée, mais désigne ce donné même à partir de quoi un déroulement est à la fois possible et nécessaire, déjà inscrit dans le détail, d’ailleurs, du donné initial. En quoi l’ « action » tragique ne fait que dire ce qui était déjà dit dans les prémisses (d’une certaine manière, elle le *répète*) ; en quoi aussi le lieu de son nécessaire n’est pas dans la suite des déterminations conduisant fatalement à la crise et à la mort, mais au contraire dans le caractère globalement non nécessaire de ce réseau même. Non-nécessité globale d’une chaîne de nécessités fatales, c’est ainsi qu’on peut définir ce que les Tragiques grecs entendaient par cette notion de nécessité […] Elle distingue de la nécessité au sens ordinaire en ce qu’elle désigne les faits plutôt que des effets.

X

De manière générale, l’idée d’*extériorité* est peut-être le thème antitragique par excellence, comme il est le thème fondamental de la paranoïa (« on » m’a acculé à la perdition). Thème en œuvre dans les deux visions pseudo-tragiques décrites ci-dessus : le tragique étant, dans les deux cas, ce qui se tient à l’extérieur. Assurant, de par son extériorité, le caractère non tragique d’un être qui ne peut être qu’*accidentellement* atteint par le tragique. Soit un halo épars autour de la sphère du monde rationnel (idée d’irrationalité), soit une puissance fatale venant enrayer un déterminisme humain qui, sans cette inférence extérieure, serait en lui-même sain, normal, harmonieux (idée de destin). De toute façon, quelque chose qui n’est pas d’abord, mais qui intervient et détraque : l’altérité en personne, l’ennemi. Fantasme élémentaire qui, de Rousseau jusqu’aujourd’hui, entretient tout ce qui s’est conçu de parfaitement médiocre, ou de parfaitement fou, en matière de philosophie. Les figures paranoïaques de la faute aux autres ou de la faute à Dieu ne sont que des variations, parmi d’autres, du thème original de l’*atribution du caractère tragique de ce qui existe à un « ailleurs » par rapport à l’existence*. « Ailleurs » qui résume assez précisément à la fois la méconnaissance du tragique et la reconnaissance du lieu où s’élabore la genèse de l’idée de « malheur ». Car les deux thèmes — malheur et tragique — sont indissociablement unis par une relation d’exclusive s’il y a du tragique, il n’y a pas de malheur. […]

Si l’idée d’extériorité désigne le non-tragique, l’idée d’intériorité suffit peut-être, en revanche, à désigner le champ spécifique du tragique, ainsi que les liens qui unissent la tragédie grecque aux perspectives modernes ouvertes par la psychanalyse. Situer la source de l’épouvante, non ailleurs, mais en soi-même, est un programme commun à Sophocle et à Freud : même récusation d’une force extérieure qui viendrait opprimer l’homme, même découverte d’une force intérieure à l’homme suffisant à décrire la totalité de ses malheurs — du moins ses malheurs « psychologiques ». Rien de plus tragique, rien de plus terrifiant pour l’homme que ce qui provient de son fonds propre. Rien de plus étrange, de plus inconnu : ici, dans cette épouvante première devant soi-même, prend sa source ce que Freud a décrit sous le nom de « refoulement ». L’idée que ce qui est le plus proche est aussi le plus lointain, le plus connu le plus inconnu, le plus familier le plus étrange, est un thème qui alimente à la fois la tragédie grecque, la technique de I’enigme policière et la pensée psychanalytique. Quel est l’inconnu *x* également recherché par le héros tragique, l’inspecteur de police et le psychanalyste ? Toi-même, dit la tragédie ; l’innocent numéro un, décrit dès l’abord comme personnage trop familier pour être soupçonné, dit le roman policier ; la force inconnue de toi qui en toi refoule, dit la psychanalyse. […]

La chance existe t-elle ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Est-il préférable de se connaître ?

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

Dans une étude intitulée *Das Unheimliche* (1919), Freud posait l’équation entre l’étrange et le familier : équation exprimée par la notion intraduisible de *heimlich*, dont l’ambiguïté résume le mécanisme de l’épouvante. Voir soudain — et trop tard — le présent, le proche, le familier, comme absent, lointain et étrange, est l’expérience tragique par excellence. Or, de tout ce qui est proche à l’homme, rien ne l’est autant que lui-même, que les forces psychologiques qui se jouent en lui. Etrangeté familière des pouvoirs psychologiques, si éloignée de toute véritable connaissance que Freud lui a donné le nom d’inconscient : la possibilité de la relégation dans l’inconscient, qui s’effectue en silence, de la manière la plus familière mais aussi la plus inconnue, définissant ainsi un des « points » d’angoisse les plus caractéristiques. Cette vue de Freud se trouve explicitée dans un essai ultérieur, *Inhibition, symptôme et angoisse*, qui pose une question ici fondamentale : est-ce le contenu angoissant de certains thèmes qui amène l’homme à les refouler, ou est-ce au contraire le mécanisme du refoulement lui-même qui suscite l’angoisse ? Question d’importance : l’angoisse, si on opte pour la seconde hypothèse, ne se définissant plus par un objet quelconque, mais par la *façon* dont cet objet a été exclu de la conscience. Façon angoissante, en ce qu’elle est l’œuvre la plus intime de l’homme et échappe cependant à son contrôle : ce qui est le plus « sien » est aussi le plus étranger à lui-même. De quoi avez-vous peur ?, demande la psychanalyse au névrosé. C’est-à-dire à tous les hommes. Non, peut-être, de ce qu’il y a de terrible dans ce que vous avez oublié, mais de ce que vous l’avez oublié *à votre insu*. C’est de vous que vous avez peur, de cette personne inconnue à vous-même qui ordonne en vous le mécanisme à la faveur duquel vous admettez ou excluez de votre conscience telle ou telle représentation — peu importe, en définitive, laquelle. Et si vous vous réveillez dans l’angoisse, essayant en vain de retrouver le rêve qui vous a si fort effrayé, ce n’est pas la crainte de revivre le rêve qui vous effraie, mais la crainte de vous trouver face à face avec la force inconnue qui agit en vous, qui vient à l’instant même de vous faire oublier votre rêve. Ce *qui* en vous refoule est beaucoup plus angoissant que ce *que* vous refoulez. Cela, c’est ce qu’a enseigné Freud, et ce qu’enseignait déjà la tragédie grecque, notamment avec *Oedipe roi*. Ce qui fait d’Œdipe un héros tant psychanalytique que tragique n’est pas qu’il soit incestueux et parricide, mais qu’il interroge une extériorité à un sujet qui ne concerne que l’intériorité. […]

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

Est-il préférable de se connaître ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

3 - Le tragique de répétition […]

Il appartient à Schopenhauer d’avoir décrit de manière systématique une expérience humaine fondée sur le principe de « mauvaise » différence. De la philosophie de Schopenhauer tout entière on peut dire qu’elle est une philosophie de la répétition-rengaine. La répétition a été la grande pensée, la grande obsession de Schopenhauer, beaucoup plus que le pessimisme, la morale de renoncement, l’esthétique de contemplation, qui en sont des dérivés. A telle enseigne que Freud, lorsqu’il entreprit d’étudier les compulsions de répétition et l’instinct de mort, commença dans le même temps à s’intéresser à l’œuvre de Schopenhauer. En effet, le caractère majeur de la volonté schopenhauerienne n’est pas de « vouloir » (la volonté ne veut jamais ce qu’elle veut, mais le subit) mais de répéter. S’il n’est dans le monde, selon Schopenhauer, ni causalité, ni finalité, ni liberté, c’est que la volonté répète aveuglément, en dehors de tout principe ou fondement. Schopenhauer retrouve les paroles de l’Ecclésiaste : rien de nouveau sous le soleil. D’où un monde *mort* (qui rappelle les descriptions freudiennes de l’instinct de mort) où tout geste est faux geste, mimant maladroitement une vie absente. Sexualité, naissance, mort, sentiments, actions, ne sont pas des événenents mais des répétitions. On dira que la répétition est, pour Schopenhauer, précisément le *défaut* qui révèle le caractère postiche des gestes de la vie. D’où aussi un monde non tragique, mais tragi-comique. Tout y étant prévu, puisqu’il ne peut se produire que des répétitions-rengaines, rien n’y peut se produire de proprement redoutable : c’est là le confort spécifique de la « névrose » schopenhauerienne.

Multiples sont les sources auxquelles on peut puiser pour illustrer la nature de l’autre différence, la « bonne », la répétition différentielle qui est, en un certain sens, la loi de toute vie. On en mentionnera, ici, trois : Proust, la répétition musicale, Nietzsche.

On sait que la *Recherche du temps perdu* est fondamentalement l’histoire d’une répétition (la liaison Swann-Odette préfigurant celle du narrateur avec Gilberte, Gilberte préfigurant Albertine, et ainsi de suite). La question est : l’essence recherchée inlassablement à travers ces répétitions, c’est-à-dire à travers l’ensemble de la *Recherche*, est-elle de type platonicien ? Représente-t-elle une « Idée » de l’amour, dont toutes les aventures (répétitions) seraient autant de copies s’approchant de plus en plus de leur modèle idéal ? L’amour ainsi recherché serait loi générale, et répétable. Cette conception d’un Proust platonicien, favorisé par certaines pages du *Temps retrouvé*, relève d’une lecture assez distraite. Il est évident — comme l’a montré très précisément G. Deleuze dans *Marcel Proust et les signes* — que le but de Proust est ailleurs. La petite Madeleine, les clochers de Martinville, les pavés inégaux de la cour de l’hôtel de Guermantes, toutes ces analyses conduisent à l’idée que l’essence ainsi cherchée n’est pas une *essence généralisée* mais, tout à l’opposé, un *singulier différentiel*. La répétition proustienne vise à l’apparition d’une différence ; mieux, c’est la différence qui est elle-même principe de répétition, invitant à la réentreprise perpétuelle de la recherche des singuliers. C’est en tant que Gilberte diffère d’Odette, qu’Albertine diffère de Gilberte, que la répétition amoureuse est possible (Schopenhauer ici dresserait l’oreille et parlerait de ruse de la volonté répétante, assimilant ainsi la répétition différentielle à l’effet d’un miroir déformant destiné à faire oublier l’élément de rengaine de la répétition). Le moteur de la répétition est la différence, seule capable d’assurer le retour des répétitions.

En matière de répétition, la musique est domaine privilégié à bien des égards : très nombreux étant les niveaux où intervient la répétition musicale, pour ne citer que le problème de l’interprétation (refaire du neuf avec du vieux, donner le sentiment que l’œuvre écoutée s’écoute en première audition, c’est le talent de l’interprète : passer de la répétition-rengaine à la répétition différentielle). Répétition aussi au sein même de la partition : fréquentes réexpositions d’un thème, souvent sans modification harmonique ni rythmique ni d’aucune sorte, dont la *reprise*, dans le cours d’un mouvement de sonate ou de symphonie, constitue un exemple parfait. Ici se concilient de la manière la plus évidente ces deux termes qui semblent inconciliables : différence et répétition, retour du même et apparition du nouveau. Il y a à la fois différence et répétition, le contexte (moment du discours musical où intervient la reprise) conférant une valeur neuve à un thème strictement répété.

Aussi le grand philosophe de la répétition différentielle est-il naturellement un philosophe musicien : Nietzsche. La différence entre les deux différenciations (l’une figée, l’autre différentielle) au sein des deux formes de répétition trouve une illustration philosophique décisive dans la différence entre la philosophie le Schopenhauer (vision de la *répétition*) et la philosophie de Nietzsche (vision du retour *éternel*). Sans revenir sur les multiples oppositions qui font de ces deux penseurs deux pôles opposés on notera seulement ici que la ligne de démarcation entre les lieux pensées passe précisément par cette notion de répétition, qui diffère radicalement de l’une à l’autre. Car, de même qu’elle l’était chez Schopenhauer, la répétition a été la grande affaire de Nietzsche, mais en un sens tout nouveau. Ce qui est répété, dans le retour éternel, n’est pas la reproduction mécanique du déjà produit, mais un *retour du passé en tant qu’il était nouveau*, c’est-à-dire une réapparition de la différence, du singulier, du même en tant qu’il était différent : une apparition d’un nouveau singulier qui fait renaître le même de la jubilation due à la différence. Pour un renouveau de la différence, retour du même de la jubilation. C’est ainsi que le même et l’autre, la répétition et la différence, se confondent finalement dans l’intuition de ce qui pour Nietzsche était l’unique objet de la réflexion : la vie.

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

A travers la répétition, c’est donc une perpétuelle différenciation qui est visée. D’où le caractère *tragique* de cette répétition différentielle, tant chez Nietzsche que chez Proust. Tragique, en quoi ? On pourrait estimer qu’elle représente, au contraire, le mode de la vie heureuse et renouvelée ; d’un point de vue psychanalytique, le type du comportement « normal ». Mais ces vertus, qui sont réelles, ne contredisent pas la nature tragique de la répétition différentielle. Celle-ci est tragique en ce qu’elle renvoie au silence du non interprétable, par quoi se définit, de prime abord, le tragique. L’interprétation rationnelle, religieuse ou morale suppose nécessairement, en effet, que soit possible une réduction à l’identique, au semblable, à des références, à des points fixes, bref à des *essences de type généralisable*, non à des *singularités de type différentiel*. L’interprétation est aveugle s’il ne s’offre à la prise philosophique qu’une pléiade infinie de différences indéfiniment différenciées. Aussi le philosophe tragique, aussi anti-cartésien, et pour les mêmes raisons, qu’il est anti-platonicien, parle-t-il, non d’idées « claires et distinctes », mais d’idées obscures et distinctes, comme le dit G. Deleuze dans *Différence et répétition*. Obscures par leur distinction même : l’idée « distincte », c’est-à-dire entièrement distinguée des autres, n’est pas claire mais obscure ; l’absence de référentiels où prendre sa mesure rend celle-ci silencieuse et aveugle. Aspect simple et immédiat de cette détresse interprétative qui assure la quotidienneté du tragique, on dira que, dans la répétition différentielle, tout se renouvelle, mais aussi que tout se perd à jamais avant d’avoir été seulement pensé. Aussi l’histoire de la *Recherche du temps perdu* est-elle l’histoire d’une perdition. Sans doute la mémoire affective dont parle Proust conserve-t-elle parfois une trace fragile et inattendue d’un passé non pensé, non interprété, non compris ; mais il ne s’agit que d’une empreinte fugitive qui ne livre un écho qu’afin de mieux accuser l’irréparable perdition son premier. […]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Que sait-on du réel ?

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

4 — Conclusion

En bonne logique, le discours tragique pourrait, devrait même, s’arrêter ici — au silence. Passer ensuite, s’il le désire, à des illustrations ou à des conséquences ; pour sa « théorie », tout est dit, si rien n’est à dire. Faire parler davantage le silence supposerait qu’on dispose d’un mot magique, qui sache parler sans rien dire, penser sans rien concevoir, dénier toute idéologie sans s’engager lui-même dans une idéologie quelconque.

Or, un tel mot existe peut-être : le *hasard*.

Chapitre III

TRAGIQUE ET HASARD

1 - Le château de « Hasard » […]

Tel que le comprend la philosophie, le hasard désigne, soit l’intersection imprévisible, mais non irrationnelle, de plusieurs séries causales indépendantes (thèse de Cournot), soit l’intuition générale d’une absence de nécessité, que désigne aussi le mot de « contingence ». Ces deux sens, ainsi qu’il sera précisé plus loin, sont étrangers à ce qu’une perspective proprement tragique conçoit sous le terme de hasard. Concepts trop parlants, en effet. Puisqu’ils donnent, en même temps que le « hasard », deux concepts annexes que ne « comprend » nullement le silence tragique : des événements, pour le sens restreint ; l’idée d’une nécessité, pour le sens large. Le hasard, au sens tragique, est antérieur à tout événement comme à toute nécessité, de même que le « chaos », par quoi les anciens philosophes grecs désignaient l’état premier du monde, est antérieur en droit comme en fait à tout « ordre ». […]

X

Le hasard « silencieux » signifie l’absence originelle de référentiels ; il ne peut se définir à partir de référentiels comme des séries d’événements ou l’idée de nécessité. Il faudra donc distinguer entre un hasard d’après la nécessité (et les séries causales) et un hasard d’avant la nécessité. Vieux problème de savoir si le désordre ne peut se concevoir qu’à partir de l’ordre (thèse de Bergson), ou si l’on peut parler, avec Lucrèce, de désordre et de hasard originels — thèse tragique dont l’une des premières conséquences est de faire de tous les ordres existants et concevables des fruits du hasard. Au reste, la thèse de Bergson est parfaitement admissible, au regard même de la pensée tragique. Il est vrai que le « désordre » ne peut se concevoir qu’à partir de l’idée d’ordre. Mais ce que la pensée tragique a en vue lorsqu’elle parle de hasard ne se confond nullement avec l’idée d’un désordre. Le chaos qu’elle appelle hasard n’est pas un monde désordonné, mais un *x* antérieur à toute idée d’ordre ou de désordre. […]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Pour désigner rien, pour faire parler le silence en un concept muet que définisse seulement une somme d’exclusives, la langue française a le privilège de disposer d’un mot qui, dans l’usage courant, manque à toutes les autres langues européennes — le hasard. Là où le français dit hasard, l’anglais dit presque toujours *chance*, l’allemand *Zufall*, l’italien *caso*, l’espagnol *casualidad*, tous mots dérivant de l’idée ou du mot latins de *casus*, chute (de *cadere*, tomber). Mais cette notion de *casus* ne recouvre pas précisément l’idée de « hasard ». Il faut ici distinguer, d’un point de vue à la fois étymologique et épistémologique, quatre niveaux différents dans la genèse de l’idée de hasard. Quatre niveaux allant du plus spécifié au moins spécifié, du plus étendu et plus parlant au moins étendu et moins parlant — c’est-à-dire, en définitive, du moins hasardeux au plus hasardeux, si « hasard » designe bien un concept sinon silencieux, du moins tendant infiniment vers le silence.

a) Notion de *sort* — exprimée par le latin *fors* et par le grec […]. Ici le « hasard » signifie qu’on attribue à un *x* — nommé fortune — la responsabilité d’une série causale heureuse ou malheureuse pour l’homme (ou les hommes en général). L’origine de l’appellation grecque de ce sort — […] : j’obtiens — en indique le caractère éminemment anthropologique : le hasard désigne ici ce à la faveur de quoi on obtient ou on n’obtient pas tel résultat heureux ou malheureux. Hasard qui certes comble un blanc et fait parler un silence ; mais qui suppose, d’une part l’existence de séries causales, d’autre part le caractère heureux ou malheureux de ces séries d’un point de vue subjectif : engageant donc à la fois l’idée d’une responsabilité causale (même si le responsable est innommable et, d’une certaine manière, non existant puisque non implorable) et l’idée d’une référence connue — le bonheur — à partir de laquelle cette responsabilité prend son effet. Hasard anthropologique, et par conséquent hasard théologique : ce dont l’homme juge renvoyant à son inévitable double divin. Ce qu’on peut attribuer à une origine désignée sinon connue, tels Zeus ou une cause naturelle, sera attribué à une origine *autre*, ne différant de ses semblables que par son caractère inconnu et incontrôlable dans l’immédiat : une cause de plus parmi les causes, dieu supplémentaire qu’on ajoute à la liste des dieux connus ainsi que l’ordonnait la liturgie romaine impériale, soucieuse de ne pas offenser un dieu non inventorié en lui ménageant — à tout hasard : *por si acaso* — une case vide. D’où la personnification — et la déification — de la notion de sort en fortune (*Fortuna*) ou en nécessité ([…]); d’où aussi cette hésitation significative de l’expression antique du hasard entre ce qui est hasard et ce qui est son exact contraire : le *destin*. La notion de […] hésite en effet, et ce dès le début de la littérature grecque, entre deux pôles opposés : l’absolument non nécessaire (hasard) et l’absolument nécessaire (destin).

Pour soutenir la notion de *fors* ou de […] — premier niveau du hasard — deux référentiels : l’idée d’enchaînement d’événements, et l’idée de finalité.

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

La chance existe t-elle ?

b) Notion de *rencontre* — exprimée par le latin *casus* et tous ses dérivés européens : *chance, Zufall, caso, casualidad*. Ici, « hasard » désigne le point d’intersection entre deux ou plusieurs séries causales ; le fortuit s’est déplacé de l’ensemble d’un enchaî¬ nement au caractère imprévisible de la rencontre, en certains points, de certain, enchaînements. Hasard événementiel qui, dans l’exemple classi(»e de la tuile, ne porte pas sur les séries «dles-mêmes (tuile qui tombe, homme qui marche), mais sur le fait qu’en un certain point du temps et de l’espace les deux séries se sont rencontrées. On parle alors d’arrivée fortuite : non que les séries qui se sont ainsi rencontrées aient elles-mêmes un caractère hasardeux, ni même d’ailleurs que soient précisément hasardeux le lieu et le temps de leur rencontre — mais parce que les référentiels de cette rencontre sont imprévisibles, aucune intelligence humaine ne pouvant prévoir dans le détail toutes les rencontres possibles entre toutes les séries existantes. On demandera le rapport entre cette notion de « rencontre » et l’idée de « chute », présente dans l’origine latine de *casus* (*cadere*), ainsi que dans ses dérivés, telle l’expression française selon laquelle un événement « tombe » bien ou mal. L’hypothèse la plus probable est celle de la retombée du jet (de dés ou d’osselets), la chute simultanée de deux objets représentant l’image élémentaire de la rencontre de deux séries indépendantes. L’idée de dualité serait ainsi antérieure à celle de chute dans la genièse de la notion de *casus* au sens de hasard, la chute n’étant que le moyen de faire *coïncider* — *cum-cadere* — deux séries indépendantes (même dans le cas du jet d’un dé unique, dont la retombée entremêle également deux séries : la trajectoire spatiale et le temps imparti avant l’arrivée au sol). La coïncidence aurait linsi précédé la cadence dans l’emprunt fait à la notion de chute par la notion de hasard-rencontre. En résumé, l’idée fondamentale du *casus* est l’idée de survenir *ensemble* — ainsi qu’en témoigne, antérieure au terme latin de casus, une des expressions grecques du hasard : […], qui dérive de […], marcher ensemble.

Pour soutenir la notion de *casus* — deuxième niveau du hasard — un référentiel : l’idée de séries causales constituées.

La chance existe t-elle ?

c) Notion de *contingence*, dérivée elle aussi de l’idée de simultanéité (*cum-tangere*), mais s’étant orientée, dans la langue philosophique, vers une conception abstraite de la *non-nécessité*. Le hasard de la contingence ne désigne plus le fait hasardeux à la faveur duquel deux séries coïncident, mais le principe général l’Imprévisibilité qui est attaché à de telles rencontres. Du *casus*, la contingence ne retient que l’idée générale de sa possibilité ; fi tout n’est pas prévisible, c’est — peut-être — que tout n’est pas nécessaire ; il pourrait donc y avoir de la non-nécessité, qu’on appellera contingence.

Pour soutenir la notion de contingence — troisième niveau lu hasard — un référentiel : l’idée de nécessité.

La chance existe t-elle ?

d) Notion de *hasard*, qui dérive d’un mot arabe désignant vraisemblablement le nom d’un château situé en Syrie au XIIe siècle. Origine doublement hasardeuse, un même caractère fortuit s’attachant, et à l’origine du mot (lieu géographique), et aux raisons pour lesquelles ce mot finit par prévaloir dans la langue française chassant ainsi, à la différence de ce qui s’est produit dans les autres langues latines, les dérivés de *casus*.

Guillaume de Tyr, chroniqueur des Croisades dont l’*Historia rerum in paribus transmarinis gestarum* fut écrite en Syrie au XIIe siècle, y rapporte « que Rodoans, li sires de Halape (Alep), ot contenz et guerre a un suen baron qui estoit châtelains d’un chastel qui avoit non Hasart » ; et son traducteur du XIIIe siècle ajoute : « et sachiez que là fu trovez et de là vint li jeus des dez, qui einsint a non ». Avant de désigner un certain jeu de dés (une autre etymologie, contestée, voudrait faire dériver le hasard de l’arabe *al sar*, le dé), « hasard » désigne donc un nom de château, puis le nom d’un certain jeu de dés pratiqué d’abord dans ce château, plus tard répandu chez tous les Croisés, enfin importé en Europe par leur entremise. Par la suite, hasard désignera, pendant un temps, la face du dé qui porte le nombre six, « jeter hasard » signifiant qu’on a obtenu le six. Plus tard, hasard désigne, de manière plus générale, l’idée de risque, de péril, de situation se dérobant à toute possibilité de *contrôle* ; c’est le sens du mot chez Montaigne, et qui est resté dans les langues européennes autres que le français, dans lesquelles *hazard, azzardo, azar*, impliquent, généralement dans un contexte ludique, l’idée d’un coup de malchance, plus précisément d’un abandon à l’aléatoire rendant possible et menaçante l’éventualité d’un revers. D’où l’humeur volontiers morose de celui qui pratique les jeux du hasard, signalée par Dante dans *La divine comédie* :

*Quando si parle l’giuoco dell’azara,*

*Colui chi perde si riman dolenle,*

*Ripetendo le volte e tristo impara.*

Enfin, et ce dès le XIIe siècle, hasard prend em français le sens général qui est demeuré jusqu’aujourd’hui, parallèlement au sens de *casus* que le mot de hasard a fini par annexer : soit une sorte de silence originel de la pensée recouvrant tout ce qui n’est pas, d’une manière ou d’une autre, *justiciable d’une vue de l’esprit*. II semble que Pascal ait été l’un des premiers, sinon le tout premier, à donner ce sens philosophique au mot de hasard. Lorsque Pascal parle de hasard, ce n’est pas l’imprévisibilité des rencontres qui est en question, ni la possibilité philosophique de la non-nécessité, mais plutôt l’intuition d’un manque à penser, d’un blanc, d’un silence, antérieurs à toute possibilité de rencontre (qui suppose un monde constitué) comme à toute possibilité de pensée (qui suppose la création de l’homme). En ce sens, « hasard » désigne, chez Pascal, très précisément l’enfer. […]

La chance existe t-elle ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

2 — Hasard, principe d’épouvante : l’état de mort

Définition du concept de « tragique » […]

Entre les trois premiers hasards décrits plus haut - *fors casus, contingentia* — et le quatrième — *hasard* — il existe une différence essentielle. Les trois premiers supposent, pour être, l’existence de quelque chose qui ne soit pas, au sens où ils l’entendent, hasard, le quatrième seul se passe de la nécessité de cette référence à du non-hasard. […]

La chance existe t-elle ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Nature désigne donc tout être dont l’existence n’est pas seulement hasardeuse — à supposer que de tels êtres existent (c’est-à-dire, précisément : à supposer qu’il y ait une « nature », du « naturel »). Cette définition de la nature, qui revient à opposer le naturel, non à l’artificiel, mais au hasard, peut sembler aventurée. A un premier niveau d’analyse, la nature semble en effet, et au contraire, s’accorder avec le hasard, dans la mesure où les deux termes désignent un certain mode d’existence qui se passe, pour être, de toute intervention extérieure : si « ce qui existe » ne tire son existence d’aucune autre instance que de lui-même, il peut s’appeler tout aussi bien nature que hasard. […]

Comme la constitution de la pensée signifie une capacité d’intervention dans la nature, la constitution de la nature signifie que s’est manifestée une capacité d’intervention dans quelque chose qui n’était pas nature, mais chaos et hasard. Deux niveaux différents donc, mais une même pensée de l’intervention, qui importe de l’extérieur un ordre quelconque dans un domaine étranger à cet ordre. Comme le reconnaîtrait Kant lui-même, dans la logique de la *Critique de la faculté de juger*, pour faire de la nature avec du hasard, il y faut au moins autant d’interventions que pour faire de la liberté avec de la nature. L’idée de nature est donc aussi interventionniste — c’est-à-dire aussi peu hasardeuse — que l’idée de liberté : la différence étant seulement qu’elle désigne ce qui est intervenu en dehors des intervention humaines, ce qui a été « voulu » par quelque chose d’autre que la volonté de type humain. […]

La chance existe t-elle ?

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

Remarque complémentaire : ce n’est qu’en apparence que la pensée de la nature, telle qu’elle se manifeste, par exemple, dans le théisme et le déisme du XIIIe siècle, ou dans le naturalisme anti-religieux de Feuerbach, a succédé à la pensée théoégique et religieuse. En réalité, elle la précède depuis toujours : les critiques de type feuerbachien seront toujours antérieures en droit aux religions de type chrétien. Ce n’est qu’à partir de la reconnaissance d’un être constitué en dehors de la volonté humaine — être qui s’est appelé nature au XIIIe siècle, mais avait et a reçu, en d’autres temps et dans d’autres civilisations, des noms différents — que la pensée religieuse devient possible. C’est l’idée de nature qui conduit à l’idée de Dieu, et non l’inverse, parce qu’elle contient le thème originel d’où dérivent toutes les religions : la reconnaissance d’une intervention étrangère à l’homme, d’un pouvoir efficace auquel l’homme ne prend nulle part. En prétendant remplacer les superstitions religieuses par un culte de la nature, les libres penseurs du XIIIe siècle ne faisaient que revenir aux sources vives de la religion et de la superstition : sur ce point, les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume avaient livré, dès le XIIIe siècle, un enseignement définitif. […]

La chance existe t-elle ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

C’est le cas, par exemple, chez Lucrèce, qui attribue au hasard la paternité de toute organisation, l’ordre n’étant qu’un cas particulier du désordre. Impérialisme inhérent au concept de hasard : produisant tout, le hasard produit aussi son contraire qui est l’ordre (d’où l’existence, parmi d’autres, d’un certain monde, celui que connaît l’homme, et que caractèrise la stabilité relative de certaines combinaisons). […]

La chance existe t-elle ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

A l’origine du caractère épouvantable de la pensée du hasard, ou du matérialisme du hasard, peuvent être allégués deux grands ordres de raisons : 1) L’idée de hasard dissout l’idée de nature et met en question la notion d’être ; 2) Elle rejoint précisément la définition qu’à la suite de Freud la psychanalyse a proposée de la terreur : la perte de la familiarité ou, plus exactement, la découverte que le familier est, de manière inattendue, un domaine inconnu par excellence, le haut lieu de l’étrangeté. […]

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

Que sait-on du réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

La condition requise pour la reconnaissance de telles natures est que le pouvoir du hasard — ou de l’habitude, de la coutume, de l’apprentissage, bref de tout ce qui peut être considéré comme « circonstance » adjacente – s’arrête aux frontières de « quelque chose » qui, préalablement à la possibilité de telles interventions, existe. Ainsi les natures humaine, végétale ou minérale exigent-elles, pour exister, que soit contenu en elles quelque chose transcendant toute circonstance. Or, le penseur du hasard affirme que « ce qui existe » est *exclusivement* constitué de circonstances ; que les ensembles relativement stables qui portent, par exemple, le nom d’homme, de pierre ou de plante, représentent certaines sédimentations de circonstances ayant par hasard, par un heureux (ou malheureux) concours, abouti à l’organisation de généralités hasardeuses et mouvantes (aussi hasardeuses et mouvantes que chacune des singularités dont elles sont constituées) ; sédimentations que seules les brièvetés — dans tous les sens du mot — d’une perspective humaine permettent d’envisager comme des généralités, des ensembles, des natures. […]

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

Le temps est-il la limite de l’homme ?

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

La pensée du hasard est ainsi amenée à éliminer l’idée de nature et à lui substituer la notion de *convention*. Ce qui existe et d’ordre non naturel, mais conventionnel — dans tous les sens du mot. Convention désigne, en effet, à un niveau élémentaire, le simple fait de la rencontre (congrégations aboutissant à des « natures » minérale, végétale ou autre ; rencontres rendant possibles les « sensations »). A un niveau plus complexe, d’ordre humain et plus spécifiquement social, convention prend sa signification dérivée, d’ordre institutionnel et coutumier (contribution du hasard humain au hasard du reste de « ce qui existe »). Les lois instituées par l’homme ne sont ni plus artificielles, ni plus naturelles que les apparentes « lois » de la nature : elles participent d’un même ordre hasardeux, à un niveau différent. En réalité, les lois de la nature sont d’un ordre exactement aussi institutionnel que les lois établies par la société : elles ne sont pas issues d’une imaginaire nécessité mais ont dû, elles aussi, s’*instituer* à la faveur de circonstances, tout comme les lois sociales. Au regard d’une pensée du hasard, rien ne différencie le naturel de l’artificiel ; ou plutôt, rien n’étant « naturel », la notion d’artificialité perd toute signification.

Cette dénégation de l’idée de nature, qui en vient à parer l’artificiel des prestiges du naturel, à restituer, en quelque sorte, à l’artifice des honneurs de la véracité, fut, semble-t-il, la grande conquête de la pensée sophistique. E. Dupréel fut un des premiers à montrer, dans son étude de la philosophie sophistique (*Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948), que l’intention philosophique majeure des Sophistes n’était pas un renoncement opportuniste à la valeur de vérité, mais une récusation cohérente et philosophiquement motivée des notions de vérité et de nature — aussi l’entreprise platonicienne peut-elle apparaître comme une régression philosophique par rapport à l’entreprise sophistique ; un jour viendra peut-être où l’on qualifiera la pensée platonicienne de « présophistique ». Plus précisément, Dupréel démontre que l’un des principaux soucis de philosophes tels Protagoras ou Gorgias fut de remplacer l’idée de nature par les idées de convention et d’institution, en substituant à la philosophie de la *phusis* une philosophie du *nomos* : exactement de la même manière, et pour les mêmes raisons, que, vingt siècles plus tard, Montaigne critiquant l’idée de *nature* et lui substituant celle de *coutume*. Et aussi, quelque temps après, Pascal : « Qu’est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? (…) Les pères craignent que l’amour naturel des enfants ne s’efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu’est-ce que la nature ? Pourquoi la coutume n’est-elle pas naturelle ? J’ai grand-peur que cette nature ne soit elle-même qu’une première coutume, comme la coutume est une seconde nature ». […]

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

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

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

Quelle est la part de l'inné et de l'acquis dans le caractère ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Nommer, c’est définir ; définir, c’est assigner une nature ; or, aucune nature n’est. Ni l’homme, ni la plante, ni la pierre, ni le blanc, ni l’odeur, ne sont. Mais que reste-t-il d’autre pour meubler l’être, une fois exclus de l’existence tous les êtres désignés par des mots ? Il existe bien « quelque chose », mais ce quelque chose est rien, sans aucune exception, de ce qui figure dans tous les ctionnaires présents, passés et à venir. « Ce qui existe » est donc, très précisément, *rien*. Rien, c’est-à-dire : *aucun* des êtres conçus et concevables ; aucun des êtres recensés jusqu’à ce jour ne figure au registre de ce que la pensée du hasard admet à titre d’existence. Force est donc d’exclure de l’existence la notion même d’être. Exclusion qui relève, non d’une interdiction de principe, mais d’un constat empirique : ce qui est exclu de l’existence n’est pas, à proprement parler, la notion d’être, mais plutôt la collection complète (et nécessairement provisoire) de tous les êtres pensés jusqu’à présent. […]

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

Que sait-on du réel ?

Certaines idées sont susceptibles de terroriser autant que des menaces et des actes ; autant et peut-être même, de certaine manière, davantage : en ce qu’elles livrent un modèle général de terrorisme où l’acte terrorisant puisera son inspiration. Tel paraît être le cas, si l’on en croit la terreur exercée depuis deux millénaires par la pensée de Lucrèce, de l’idée de hasard s’en prenant à l’idée de nature — du hasard affirmant qu’il n’y a rien de « naturel » dans la nature.

Freud déclare dans *Das Unheimliche* que l’épouvante surgit lorsque le plus familier vient se superposer au plus inconnu, lorsque l’étrangeté s’empare de la place même préalablement occupée par le concept de familiarité. Ainsi l’automate des *Contes* d’Hoffmann est-il inquiétant dans la mesure où on le prenait d’abord pour un être vivant ; le dément dans la mesure où il paraissait d’abord raisonnable ; le criminel dans la mesure où rien ne le désigne *a priori* comme tel lorsqu’il va à la rencontre de celui qu’il projette d’assassiner. De manière générale, l’épouvante commence à la faveur d’un doute intellectuel quant à la « nature » d’un être quelconque, et éclate lorsque cet être vient à perdre soudain, dans la conscience de celui qui observe, la nature qui lui était implicitement reconnue. Perte qui ne constitue pas un *événement*, mais la révélation rétrospective d’un *état* : l’être en question n’ayant *jamais* eu la nature qu’on lui attribuait. […]

Mais, comme le disait Pascal ci-dessus : « Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? » Seule une certaine perspective, toute relative, à la faveur de laquelle certains ensembles se laissent percevoir, peut mettre en l’homme l’idée de certaines natures. D’où une définition terroriste de la nature : on appelle nature une certaine quantité d’éléments qui, vus sous un certain angle, et à une certaine distance, peuvent, à un certain instant, donner à un observateur l’impression de constituer un ensemble. […]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Que sait-on du réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

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

Le schéma bergsonien du *Rire* — le mécanique s’emparant du vivant — décrit aussi justement le terrifiant que le comique dès lors que le mécanique, principe de mort, gagne de proche en proche toutes les régions existantes, finissant par investir la totalité du vivant : Bergson lui-même le signale. Pour le penseur du hasard, une telle expérience d’épouvante n’est ni particulière ni isolée. L’état de mort ne désigne pas un cauchemar, mais l’état « naturel » des choses. Il est, précisément, la « nature des choses », pour qui a reconnu que les choses étaient sans nature. Il n’y a donc plus, ici, de processus de « dénaturation » à proprement parler : une non-nature ne vient pas s’emparer d’une nature préalablement existante ; on s’aperçoit seulement, après coup, qu’il n’y a jamais eu de nature. De même il n’y a pas de superposition de la mort sur la vie, car il n’y a jamais eu de vie. La vie n’a pas cessé ; elle n’a, en fait, *pas commencé*. L’état de mort n’est donc pas opposé à l’état de vie, mais désigne tout uniment, sans référence aucune à une vie quelconque, l’état de « ce qui existe » ; et si cette pensée a un caractère cauchemardesque, c’est que ce qui existe est caucherdesque - ce qui existe, et non les rêves, ni les cauchemars. Ce qui existe est peut-être un cauchemar ; mais, à la différence des rêves nocturnes, un cauchemar dont il est impossible de se défaire par le réveil : songe peut-être, mais sans appui sur une plus véritable veille. Les pensées et rêveries éveillées, qui définissent le règne de la conscience, peuvent seulement habiller de maints ornements l’impensable et cruelle nudité du hasard nudité que les idées peuvent voiler mais non dissoudre de la manière dont le réveil dissipe les songes. Aussi, comme le dit Montaigne dans l’*Apologie de Raimond Sebond*, les pensées conscientes sont-elles, faute de référentiel où prendre leur mesure, plus tenaces, et donc plus trompeuses, que les songes : « Le sommeil en sa profondeur endort parfois les songes. Mais notre veiller n’est jamais si éveillé qu’il purge et dissipe bien à point les rêveries, qui sont les songes des veillants, et pires que songes. »

Peut-on penser la mort ?

Que nous apprend la mort ?

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

On demandera en quel sens l’affirmation du *hasard* — au sens originel et constituant — est aussi nécessairement une affirmation de l’état de *mort*. Ce lien entre mort et hasard est évident, si l’on se réfère à ce qui a été rappelé plus haut : le caractère *immanent* et *spontané* de la faculté organisatrice au « sein d’une « nature » que le penseur tragique dit non naturelle et hasardeuse, la négation de toute intervention extérieure pour rendre compte de ce qui existe. Pour l’affirmateur du hasard, « ce qui existe » est d’un seul tenant, existe à un même et unique « titre », tirant du hasard une même possibilité : pas de différence qualitative entre un tas de sable, un être « vivant », un ordinateur électronique. Or, affirmer la possibilité de la vie suppose toujours qu’on affirme des différences de *niveau* entre les différents « règnes » d’existence — quand même celles-ci se réduiraient à cette seule mais essentielle différence entre l’inerte et le mobile, le figé et le vivant. S’il est une vie, c’est celle qu’a dite Bichat en une définition toujours d’actualité : l’ensemble des forces qui *résistent* à la mort. Vivre, c’est vivre par rapport à quelque chose : si tout vit, rien ne vit — si tout est rose, rien n’est rose, a dit un jour, en une formule également définitive, Vladimir Jankélévitch. S’il n’est rien à quoi « résister », rien par rapport à quoi une organisation quelconque puisse être dite vivante, on conclura nécessairement que rien ne vit. C’est là précisément ce qu’affirme l’idée de hasard constituant : elle nie la possibilité de différences de niveau, réduisant toutes les existences à un même niveau, les regroupant en un même ensemble-hasard à la *surface* duquel toutes les combinaisons sont spontanément possibles — homme, arbre, pierre —, et à partir duquel seulement pourra exister l’infinité des différences. Faut-il nécessairement imaginer, en l’existence, des niveaux différents pour rendre compte de l’infinité des différences entre les objets existants ? Telle est la question fondamentale, à laquelle la pensée du hasard répond nègativement : « ce qui existe » contient déjà le principe de différence — « par hasard », c’est-à-dire : en raison du caractère constitutionnellement hasardeux de ce qui existe. Différences de détail, ou différences plus générales, comme celles qui permettent apparemment de différencier « matière » et « vie » en ordres de nature différents, sont également permises par l’idée de hasard. Laquelle n’a besoin de nul apport extérieur pour considérer ce qui existe : tout ce qui fait apparemment relief — « liberté », « initiatives », « événements » — est conçu comme ni plus ni moins inerte, ni plus ni moins vivant, que le reste de ce qui existe. Elle voit certes une infinité de différences ; elle affirmera même, contre le rationalisme classique, l’unique et universelle existence de la différence, sans référence préalable à une idée de l’identique — thème récemment développé par l’ouvrage de G. Deleuze, *Différence et répétition*. Mais elle ne voit aucune différence de nature, de niveau, de relief, entre l’infinité des objets différents, ensembles différents, des organisations différentes. « *Distingo* est le plus universel membre de ma Logique », dit Montaigne. Universalité, précisément, de la différence, qui embrasse dans une certaine unité — le hasard — la totalité des différences. Unité qui signifie ici, non une synthèse, mais l’impossibilité de distinguer des ordres différents au sein de ce qu’elle conçoit comme hasard, c’est-à-dire dans l’ensemble de toutes choses : équivalence originelle, uniformité fondamentale, au regard d’une pensé qui voudrait opérer un partage entre le mort et le vivant. Sans doute, au gré du hasard, certaines organisations peuvent-elles se créer, subsister un temps, puis se détruire ; les éléments qui les composent y apparaître et y disparaître à un moment donné. Mais ces apparitions et ces disparitions ne peuvent être dites principes de vie et de mort, sinon en un sens à la fois anthropomorphique et métaphysique : anthropomorphique, par l’expérience consciente que l’homme fait de sa propre existence ; métaphysique, par l’idée d’un recours à une notion transcendante de « vie » appelée à rendre compte de la possibilité de sa propre existence. Mais cet appel à une idée supérieure de vie est, pour l’affirmateur du hasard, une illusion philosophique majeure. La question qui se pose ici est d’inspiration humaine : dans le fait qu’on appelle « vie » sa propre participation à « ce qui existe », y a-t-il quelque chose que l’on *pense*, une idée réellement ajoutée à la notion d’existence ? De même, demande par exemple Hume, dans le fait qu’on appelle « cause » le principe d’une certaine succession d’événements, y a-t-il quelque chose de pensé une idée ajoutée à la notion de succession nécessaire ? Pour le penseur du hasard, il n’y a rien de plus dans la notion de vie que dans la notion d’existence, quelle que soit la « nature » de l’objet existant : vie et mort sont, pour lui, termes exactement *équivalents*. Et, à la limite, l’état de vie pourrait qualifier « ce qui existe » aussi bien (c’est-à-dire aussi peu) que l’état de mort. Appelez ça, qui existe, comme vous voudrez : rien ne s’y passe jamais de tel qu’on soit autorisé, à son sujet, à parler de « vie » ou de « mort ».

Peut-on penser la mort ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Le pessimisme de Schopenhauer présente, sur ce point, des vues particulièrement originales. Au regard de la volonté schopenhauerienne rien ne permet, en effet, de distinguer la vie de la mort. On sait que la métaphysique de la mort, exposée au chapitre XLI des *Suppléments* au livre IV du *Monde comme volonté et comme représentation*, aboutit à une conception paradoxale du tragique de la mort : celle-ci étant incapable d’apporter une modification à ce qui existe (c’est-à-dire au système de la volonté), d’y susciter un « manque » quelconque. Le tragique de la mort, selon Schopenhauer, réside non dans une idée de perte, mais au contraire dans la révélation du caractère indestructible de la volonté : tout ce qui a vécu — tout ce qui a « voulu » — se répétera intégralement au cours des siècles, sans perte ni ajout quelconques. De la même façon, le tragique de l’amour, exposé dans les célèbres pages de la *Métaphysique de l’amour*, n’est pas à rechercher dans la direction d’un manque (dans le caractère inassouvissable du désir, le caractère inaccessible de ses buts), mais plutôt dans celle d’un surplus, d’une satisfaction trop parfaitement adaptée aux tendances amoureuses : dans le principe d’une infaillible et mécanique répétition au service de la perpétuation de l’espèce, dont la ruse est de suggérer à l’homme l’illusion qu’il est le sujet d’un désir en réalité étranger à son intérêt propre. Bref, rien ne se perd, rien ne se crée dans la volonté : une telle formule, qui résume le pessimisme schopenhauerien, signifie qu’il n’y a véritablement ni naissance ni disparition, ni vie ni mort, mais seulement une mécanique — la volonté — dont les déplacements successifs donnent à ceux qui ont conscience d’en être affectés (ainsi les hommes) l’illusion de l’autonomie, de la liberté, de la vie. Mais ce que l’homme appelle « vie » ne désigne que l’aptitude de la volonté à la répétition mécanique, à un renouvellement travesti, et l’aptitude de l’homme à assumer, sur le mode illusoire, la responsabilité d’une volonté en apparence agie, en réalité subie. Personne, en définitive, n’aurait l’idée de vie sans l’illusion à la faveur de laquelle l’homme se considère comme sujet de ses désirs, de sa volonté. La capacité de l’homme à surenchérir, à « vouloir » personnellement ce qui en lui veut — illusion fondamentale de la pensée humaine selon Schopenhauer — permet seule de figurer les traits nébuleux d’une vie se superposant à la nature (à la volonté). Traits nébuleux : cette vie que se figure l’homme lorsqu’il fait l’expérience de sa volonté propre est une vie fausse, une mauvaise imitation. L’illusion fondamentale à laquelle s’en prend constamment Schopenhauer est ainsi l’idée que la volonté puisse être *vivante*. Vivante, c’est-à-dire véritable, serait une vie voulue en dehors de la volonté en œuvre dans la nature : mais rien n’existe de tel. Rimbaud est schopenhauerien lorsqu’il déclare, dans *Une saison en enfer*, que « la vraie vie est absente » : n’est présente en effet nulle part, selon Schopenhauer, une « vraie » vie, qui fasse relief sur les mécanismes de la volonté ; tout ce qui existe, répétant sans modification les instructions de la volonté, est d’ores et déjà mort — d’une mort où, il est vrai, rien ne peut naître ni mourir.

Peut-on penser la mort ?

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

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 ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Tout comme la pensée du hasard, le pessimisme schopenhauerien dissout donc l’idée d’une différence entre la vie et la mort. Mais par le biais opposé : au lieu d’intégrer la totalité de ce qui existe à l’idée de hasard, Schopenhauer recourt à une notion métaphysique d’organisation — la volonté — qui est le contraire même de la notion de hasard (même si, comme Schopenhauer serait vraisemblablement assez disposé à l’admettre, c’est « par hasard » que cette volonté a étendu son emprise sur ce qui existe). Comme il a été dit plus haut : Schopenhauer se donne dabord un monde constitué, à partir duquel seulement il sera possible de parler de hasard, en l’occurrence plutôt d’absurdité. En ce monde se manifeste bien une équivalence fondamentale des niveaux de ce qui existe ; mais celle-ci est saisie, chez le penseur pessimiste (Schopenhauer), dans l’intuition générale d’une loi — la volonté — constituée une fois pour toutes, alors que, chez le penseur tragique (Lucrèce), elle dérive, au contraire, de l’intuition d’un hasard généralisé, de l’absence de toute constitution (ou « nature »). Même réduction de ce qui existe à un unique niveau d’existence, mais pour des raisons opposées : chez le pessimiste, parce que rien n’est hasard (d’où un monde absurde, mécanique bien constituée dont les ressorts sont organisés de manière cohérente, quoiqu’en dehors de toute finalité raisonnable) ; chez le tragique, parce que tout est hasard (d’où l’absence de monde constitué, que celui-ci soit d’ordre rationnel ou aberrant). […]

Peut-on penser la mort ?

La chance existe t-elle ?

Avons nous le choix d'être libre ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Sont à distinguer ici les notions de *perte* et de *perdition*. La perte est un événement se rapportant à une conception événementielle du hasard ; la perdition est un état relatif à la conception d’un hasard originel et constituant. […]

D’où deux types de philosophie — tragique ou pessimiste —, selon qu’on a en vue la perdition (hasard originel) ou la perte (hasard événementiel). Schopenhauer, Kierkegaard, Unamuno sont, selon cette distinction, des philosophes pessimistes ; Lucrèce, Montaigne, Pascal, des penseurs tragiques. D’où aussi deux conceptions très différentes du tragique de la mort, selon que celle-ci est considérée comme événement ou comme état. Dans le premier sens, le tragique de la mort concerne le sort de certaines séries déjà constituées : il sonne le glas d’une certaine organisation, telle celle qui porte le nom de vie humaine (organisation dont l’autre forme de pensée tragique dénoncerait, non « perte, mais le non-être, le caractère illusoire de la constitution même). Est ici en jeu une subjectivité concernée par une disparition particulière : celle d’autrui, ou la sienne propre, qu’elle prévoit. Dans le second sens, le tragique de la mort s’étend à tous les êtres, non en tant qu’ils sont destinés à cesser d’être, mais simplement en tant qu’ils sont (ou plutôt, ne réussissent pas à « être »). A ce niveau tout peut être dit tragique puisque participant également à l’état de mort. Tout, et notamment tout « événement », qui est, quel qu’il soit, un reflet du tragique de l’état ; tout événement est tragique en ce qu’il peut, considéré partir de l’état de mort, venir rappeler l’impossibilité générale des événements. On dira ainsi que la mort n’est pas seulement un terme angoissant promettant toute perspective humaine à la fragilité et à l’éphémère ; qu’elle est d’abord l’*état même* de ce que l’homme connaît, pense et vit. Plus tragique que la mort événementielle, parce que hasardeuse en un sens plus profond, apparaît finalement la vie : celle-là n’est que perte, celle-ci signifie perdition.

Peut-on penser la mort ?

La chance existe t-elle ?

Le seul philosophe à avoir explicitement décrit la mort non comme événement, mais comme état, est Heidegger dans *L’être et le temps*. La thèse heideggerienne est que la mort n’est pas la révélation d’une *fin* (événement) mais d’une *situation* (état) : la fragilité existentielle de la « réalité humaine ». La « possibilité » de la mort-événement est seconde et relative par rapport à la possibilité » de la réalité humaine-état ; celle-ci déjà riche d’un état de mort (Heidegger dit : fragilité existentielle) que l’événement mortel se contentera, en quelque sorte, d’exploiter : « le phénomène de l’être-pour-la-fin se distingue mieux ainsi, une fois éclairé comme l’être pour la possibilité spécifique, privilégiée, de la réalité humaine. Mais cette impossibilité absolument propre, inconditionnelle et indépassable, la réalité humaine ne se la constitue ni après coup, ni occasionnellement au cours de son être. Non, si la réalité humaine existe, c’est que déjà aussi elle est jetée dans cette possibilité de la mort ».

Cependant, cette situation de fragilité existentielle est ici analysée en référence à une théorie de l’*être*, dont l’homme, dit ailleurs Heidegger, est le « berger ». Aussi la description heideggerienne de la mort n’est-elle pas exactement terroriste ; à la différence, par exemple, de la description pascalienne de l’état de vie conçu comme état de mort, sans appui aucun sur une idée de l’être (du moins : avant le pari sur Dieu). Pascal, qui décrit la mort de manière classique, c’est-à-dire comme événement, s’attache surtout à exprimer le rien — l’état de mort — de tout ce qui vit, de ce que l’homme peut penser, aimer, posséder et faire. Le divertissement sert précisément, chez Pascal, à désigner l’ensemble des actes possibles en état de mort : soit l’ensemble de tous les actes et de toutes les pensées concevables (et Pascal n’exclut pas même du divertissement la rédaction de ses propres *Pensées*). Le divertissement est l’unique modalité d’agissement dans un monde mort parce que livré au hasard : rien en lui qui puisse renvoyer à rien, se faire l’écho, si éloigné soit-il, d’un « être » quelconque. Mais l’angoisse face au non-être ne signifie pas l’épouvante, dès lors qu’il s’y greffe, comme chez Heidegger, une théorie de l’être (chargée par ailleurs d’expliciter la possibilité de l’épouvante). L’être, pour le penseur terroriste et tragique, ne sera jamais « en question » — *pas même* en question. L’homme n’est pas le « berger de l’être ». Berger d’aspiration, peut-être, mais sans jamais rien à garder. Plutôt donc berger du néant, conservateur sans objets à conserver, gardien obstiné de quelque chose qui, par définition, ne se donne pas à garder : le hasard. Comme le dit Montaigne : « Scrutateur sans connaissance, magistrat sans juridiction et, après tout, le badin de la farce ». […]

Peut-on penser la mort ?

La chance existe t-elle ?

3 — Hasard, principe de fête : l’état d’exception

La pensée du hasard n’exclut pas de la possibilité de ses représentations l’idée de généralité ; elle tient même, aussi fermement que toute philosophie rationaliste, pour la présence de faits généraux — donnant lieu à des idées générales — au sein de ce qui existe. S’il est, à ses yeux, exclu qu’existe une « nature », par exemple de l’homme ou de la causalité, il n’en est pas moins évident qu’existent des faits généraux, qui s’appellent espèce humaine et causalité. […]

Le hasard tient compte de la généralité tout autant qu’une pensée de type finaliste ou déterministe, mais en rend compte différemment : il n’y voit pas l’exemple particulier d’un ordre général qui serait celui du monde et de l’existence, mais une manifestation spécifique d’organisation ne renvoyant à aucun ordre extérieur à elle. C’est en ce sens que Lucrèce admet les lois générales à titre de *foedera natural* : « contrats » provisoires de la nature qui lient, un temps, un certain ensemble d’atomes au sein d’une périssable organisation. Contrats qui ne font, sur le hasard, que relief apparent, étant eux-mêmes issus du hasard : le hasard, de par le jeu des possibilités et impossibilités des combinaisons atomiques, ne pouvant manquer de produire de temps en temps des généralités — accumulations hasardeuses, « tas » de hasards doués l’une durée relative — tout de même que, selon le vieil argument épicurien, un nombre de jets infini des lettres de l’alphabet grec ne saurait manquer de produire une fois, par hasard, le texte intégral de l’*Iliade* et de l’*Odyssée*. […]

Le statut de la généralité, telle que la conçoit la pensée du hasard, est donc d’ordre anthropologique, souvent sociologique, toujours *institutionnel*. […]

Il y a, en effet, deux manières très différentes de concevoir ces généralités que Lucrèce appelle *foedera natural* et Montaigne « lois municipales » ; généralités qu’on désignera ici sous le terme de *régions*. Est région tout ce qui, à un certain moment et d’un jertain point de vue, se présente à l’esprit comme constituant un certain ensemble. Tout ce qui se pense est ainsi d’ordre nécessairement régional, et toute philosophie de caractère nécessairement régionaliste : reconnaissant que tout ce qui exisiste constitue la sommation d’un certain nombre d’ensembles […].

La chance existe t-elle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Régionalisme sans capitale : ce qui y existe ne constitue pas un ensemble de régions, seulement une somme indéterminée de reégions que relie entre elles, non le principe d’une référence commune à un tout, mais l’addition silencieuse de la copule « et » (il y a telle, *et* telle, *et* telle région ; et ainsi de suite à l’indéfini). Il en résulte une impossibilité de situer chaque région examinée par rapport à un pays vaste ensemble ; il en résulte également l’impossibilité de les situer les unes par rapport aux autres, c’est-à-dire de les délimiter : celles-ci n’étant situables, ni par rapport à une capitale absente, ni par rapport aux Etats limitrophes. Pour assurer la limite entre un ordre et un autre, il faut en effet distinguer entre ce qui appartient à cet ordre et ce qui appartient à cet autre ordre ; pour savoir ce qui appartient à un ordre, il faut pouvoir grouper tous les composants d’une « nature » sous la dépendance commune d’un principe centralisateur ; […]

Le régionalisme de type rationaliste affirme l’être des régions par référence à un tout ; le deuxième nie l’être des régions, faute de référence, ni à un tout auquel elles appartiendraient, ni à des régions voisines aux frontières desquelles elles se délimiteraient. Les régions, en ce second sens, n’ont d’être ni absolument, ni relativement : elles sont des rêves, des apparences, des non-êtres. En ce sens que la dialectique pascalienne dite des deux infinis démontre, par-delà l’impossibilité de l’assignation d’un site, l’inexistence de tout ce qui se donne à nommer et à connaître. […]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Que sait-on du réel ?

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

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

En l’absence de critère permettant de juger d’une norme — on dira que tout ce qui existe est d’ordre également exceptionnel.

Telle est bien l’une des pensées majeures des *Essais* de Montaigne : le refus de l’idée d’une quelconque « normalité » dans la nature, l’affirmation du caractère exceptionnel de toute existence quelle qu’elle soit. Le point de départ de cette affirmation étrange est le refus de l’idée selon laquelle une règle pourrait souffrir des exceptions, et la découverte que l’adage « l’exception confirme la règle » n’est qu’un principe d’accommodation destiné, non à confirmer, mais à sauver *in extremis* le rationalisme d’une objection préalable et fondamentale. Un des plus faibles chaînons de toute forme de rationalisme est en effet ce principe bien connu selon lequel l’exception confirme la règle ; et c’est ce principe que Montaigne, plutôt par rigueur philosophique que par disposition sceptique ou pessimiste, a fait sauter, brisant ainsi le rationalisme à l’un de ses points névralgiques et entraînant dans cette destruction tout le corps de la métaphysique classique. Car ce principe n’est jamais une confirmation, mais toujours un pis-aller : puisqu’il n’y a rien à faire de l’exception, autant l’intégrer à un système compliqué d’interprétation aboutissant à faire de celle-ci une manifestation particulière de l’ordre qu’elle récuse ; sous certaines conditions, on dira donc que l’ordre ne peut apparaître que sous une forme inversée, et on fera la construction forcée de ce système de conditions rendant possible et nécessaire l’écart apparemment imprévu. […]

A partir de cette dénégation de la compossibilité de la règle et de l’exception, la pensée de Montaigne se déroule selon un schéma simple et intraitable : 1) Une loi, si loi il y a, ne doit connaître aucune exception : faute de quoi elle serait loi imaginaire ; 2) Or, toutes les lois recensées jusqu’à ce jour présentent des exceptions : toutes, sans aucune exception ; 3) II s’ensuit qu’aucune loi n’existe ; 4) Donc, tout ce qui existe, n’étant soumis à aucune loi sinon d’ordre imaginaire, est d’ordre exceptionnel : le règne de ce qui existe est règne d’exception. […]

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Peut-on avoir raison contre les faits ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Dans ce qui existe, rien qui vive, mais rien non plus qui soit morne. La pensée tragique, qui affirme hasard et non-être, est donc aussi pensée de fête. Ce qui se passe, ce qui existe, est doté de tous les caractères de la fête : irruptions inattendues, exceptionnelles, ne survenant qu’une fois et qu’on ne peut saisir qu’une fois ; occasions qui n’existent qu’en un temps, qu’en un lieu, que pour une personne, et dont la saveur unique, non repérable et non répétable, dote chaque instant de la vie des caractères de la fête, du jeu et de la jubilation. La philosophie sophistique, dénégatrice d’être, est ainsi axée, dans la pratique, sur une théorie […] de l’occasion : tout ce qui survient est comme une fête en miniature que l’art du sophiste consiste à saisir au moment opportun, c’est-à-dire au seul moment possible. Rien n’est plus éloigné de la pensée sophistique que la représentation d’un monde morne, ennuyeux, où tout se répète : c’est plutôt l’être parménidien, et plus encore platonicien, qui apparaît sous les auspices de la répétition et de l’ennui. Aussi la pensée sophistique évoque-t-elle plutôt la récréation, l’avènement d’un plaisir inattendu, voire interdit ; la pensée platonicienne, plutôt l’heure de cours, avec les satisfactions légitimes, attendues et justifiées qui lui sont normalement attachées. Et l’on ne s’étonnera guère que, dans son ensemble, la pensée sophistique ait été une pensée d’*apparat*, constamment et logiquement drapée dans le paraître, dans la recherche de l’effet, de la brillance, de la surprise : il ne s’agit pas de dire l’être, mais de faire briller le paraître à des yeux non exercés. Rendre les hommes capables de voir la succession des exceptions, capables de profiter de la succession des occasions : c’est là l’essentiel de l’enseignement sophistique, préfigurant ainsi, comme il a été dit, le traitement psychanalytique.

La perception peut-elle s'éduquer ?

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Ce lien étroit entre la fête et la représentation tragique du non-être se manifeste aussi, de manière particulièrement remarquable, dans l’œuvre de celui qui fut, après les Sophistes, l’un des plus singuliers mais aussi l’un des plus rigoureux antimétaphysiciens que l’histoire de la philosophie ait produit : Balthasar Gracian. Chez Gracian, le refus de l’être aboutit à une représentation de la merveille et à une philosophie de l’émerveillement. A l’être, Gracian oppose le paraître ; à la substance, la circonstance, l’occasion ; au savoir, la prudence, qui est l’art Ie paraître et de saisir le temps opportun : le Discours XXVII de l’*Agudeza y arte de ingenio* définit la disposition fondamentale de la faiblesse d’esprit — point de départ d’une longue généalogie, celle de la « descendance des sots » — comme un manque d’attention au temps (la sottise est née du mariage originel de l’*Ignorance* avec le *Temps perdu*). De manière générale, Gracian substitue au verbe *ser* (être) l’expression de *solizar*, « soleiller » : principe d’une « monstration » originelle qui distribue l’être sous forme de rayonnement, le ventile en apparences successives et singulières. D’où la merveille de tout ce qui, sans être, s’offre au regard intelligent : merveille qui définit la manière dont chaque apparence « soleille » à la faveur de la circonstance et de l’exception. Le drame de la « séparation ontologique » se trouve ainsi, chez Ghracian — et chez tout penseur du hasard —, transcendé en une métaphysique de la fête et du féerique. […]

La perception peut-elle s'éduquer ?

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Exister, est-ce profiter de l’instant présent ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

En un tel monde Pascal, affirmateur mais *ennemi* du hasard — c’est-à-dire, en un sens plus profond, affirmateur d’une nature perdue, qu’il voudrait retrouver — proposait, selon sa logique propre, une attitude non jubilatoire : y vivre sans y prendre de « part » ni de « goût ».

Mais il faut ici distinguer entre deux formes différentes d’indifférence. Il y a en effet deux manières contradictoires d’être indifférent : l’une consiste à attendre le hasard *à coup sûr*, puisque tout est hasard ; l’autre à ne rien attendre, si tout est hasard. Indifférence de la *fête*, opposée à l’indifférence de l’*ennui*. Tout dépend ici de ce à quoi on tient, de ce qu’on voudrait voir apparaître : si c’est l’être, le monde est monotone, l’être ne survenant jamais ; si c’est le hasard, le monde est une fête, le hasard survenant toujours. Le monde de la fête est un monde d’exception ; celui de l’ennui est un monde monotone, dont le principe de monotonie provient non d’une différence dans la représentation du monde, mais d’une inversion de l’attente : rien n’étant règle, tout devient *semblablement exception* — pensée dont la monotonie suppose une attente sensibilisée, non pas à l’arrivée constante de nouveautés, mais à la vision, à travers ces différences, un *même* manque de règles. […]

Le bonheur est-il affaire privée ?

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

4 — Hasard et philosophie […]

Il est certain que le hasard, même lorsqu’il occupe une place importante—à titre constituant—dans une pensée philosophique, n’est jamais un objet de *démonstration*. Si le hasard est, peut-être, la plus profonde « vérité » de ce que pense le philosophe tragique, il est évident qu’une telle vérité est, par définition, indémontrable : tout principe de démonstration contredisant le principe de hasard. Si le hasard était démontrable, ce serait au nom d’une *nécessité* quelconque ; or, le hasard est précisément la récusation de toute idée de nécessité. Démontrer la vérité équivaudrait ici à la nier : comment pourrait-il être nécessaire que quelque chose ne soit pas nécessaire ? […]

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Aux yeux de la philosophie tragique, qui considère Spinoza comme un penseur tragique par excellence, le caractère le plus remarquable de la pensée de Spinoza est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, une allergie à la démonstration. […]

Mais — et c’est là un des extraordinaires paradoxes de l’*Ethique* – il se trouve que le thème ainsi affirmé sans demonstration (c’est-à-dire sans l’exposé des raisons qui en feraient, pour l’esprit, une vérité « nécessaire ») est, précisément, l’idée de *nécessité*. L’affirmation d’une nécessité, à partir de laquelle tout sera nécessaire (et à partir de quoi l’*Ethique* met effectivement en œuvre un réseau de déductions nécessaires), est elle-même privée de chacun des caractères de la nécessité. Le grand paradoxe de la pensée spinoziste est ici : ce qui distribue la nécessité (le *deus sive natura*, ou, encore, la somme de « ce qui existe ») ne possède pas, lui-même, la nécessité. Paradoxe d’un fleuve au débit inépuisable, à la source absente. *Tout* se démontre à partir de la nécessité, et rien ne démontre la nécessité : rien dans « ce qui existe » qui témoigne d’un relief quelconque par rapport au reste des choses, qui nécessite un appel à quelque transcendance ou principe métaphysique où les choses prendraient leur raison et leur source — tout peut, comme chez Lucrèce, s’expliquer *sponte sua*, à partir d’une même surface non métaphysique. Peu importe que cette même surface, cette matrice commune, s’appelle *natura rerum* ou *deus sive natura*. Dans les deux cas, tout peut et doit prendre place à partir de « ce qui existe », sans recours métaphysique à une idée de fondement nécessaire. L’affirmation spinoziste de la nécessité apparaît donc finalement comme exactement équivalente à l’affirmation du hasard : la définition de la nécessité selon l’*Ethique* étant que rien, sans exception, n’est nécessaire — que tout peut s’interpréter sans recours à une idée métaphysique, théologique ou anthropologique de nécessité. Ici apparaît la clef du paradoxe spinoziste : Spinoza affirme la nécessité, mais après l’avoir privée de *tous* les attributs dont l’ensemble contribue à donner un sens philosophique à la notion de nécessité. Ainsi privée de référence anthropologique, finaliste, métaphysique, la nécessité devient, chez Spinoza, un blanc, un manque à penser, exactement au même titre que le hasard. C’est dans la mesure où la nécessité est affirmée toujours, justifiée jamais, que Spinoza est un grand affirmateur du hasard : il en est même, à certains égards, le plus , puisque le hasard est dit, dans l’*Ethique*, de ce qui est son exact contraire — la nécessité. Que tout soit hasardeux, y compris et surtout le nécessaire, telle est l’une des intuitions maîtresses de Spinoza. Brille ainsi d’un éclat particulier, chez Spinoza, le thème du hasard originel, en ceci que la nécessité est donnée d’emblée comme un objet d’affirmation, non de démonstration (ni de justification, de compréhension ou d’interprétation d’aucune sorte). […]

La chance existe t-elle ?

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Car l’idée de necessité, qui n’est ni concept démontrable ni vision montrable, constitue, aux yeux du penseur tragique, un sentiment relevant plutôt d’un besoin que d’une « évidence du cœur ». Ce que le philosophe tragique ne « comprend » pas n’est pas que d’autres philosophes concluent un peu vite de leur désir à l’être (affirmant la nécessité à partir du sentiment d’un manque), mais plutôt qu’il puisse y avoir désir de ce quelque chose qu’on appelle « nécessité ». Après avoir apprivoisé le hasard, Cournot entreprend de justifier la vérité d’une certaine finalité dans la nature par « le sentiment que nous avons de la raison des choses ». Or, chez certains penseurs — philosophes tragiques — un tel sentiment fera toujours défaut, comme manquera toujours la motivation propre à susciter le désir d’un tel sentiment. Mieux — et c’est ici que les deux modes philosophiques ci-dessus distingués s’opposent en profondeur : à ce désir du nécessaire, le penseur tragique opposera son sentiment propre, qui est désir d’affirmation inconditionnelle. Il y a en effet antinomie entre approbation et justification, comme il y a antinomie entre hasard et nécessité, et pour les mêmes raisons. Approuver, c’est nier que « ce qui existe » doive être justifié en raison : une telle justification étant négatrice en puissance (pour n’approuver que sous condition de justification). Pour le penseur tragique, affirmateur du hasard, le désir d’ordre inhérent au sentiment de nécessité est désir négateur, symptôme d’une inaptitude à l’approbation. Problème fondamental de la sensibilité philosophique, peut-être même de la sensibilité humaine en général, jadis sondé par Nietzsche, et dans lequel l’idée de hasard — selon qu’elle est refusée ou affirmée — semble jouer, au-delà de toute analyse du ressentiment et de la mauvaise conscience, un rôle déterminant en dernière instance. […]

La chance existe t-elle ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

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

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

APPENDICES […]

I. — Lucrèce et la nature des choses […]

Que signifie donc le mot *natura* tout au long du poème de Lucrèce ? Il est, on le sait, la traduction du mot grec *phusis* : Lucrèce écrit un *De rerum natura* comme Epicure, après d’autres […]. Mais cette filiation ne résout pas le problème de fond, qui est de déterminer si *natura* désigne le simple état des choses ou, au contraire, le système à la faveur duquel les choses sont dotées d’un « état ». Dans le premier cas, *natura* désigne un constat, que caractérisent les principes d’*addition* et d’*à posteriori* : c’est une fois le poème terminé, quand auront été additionnés tous les éléments et combinaisons s’offrant à la perception humaine, que la somme des choses ainsi perçues viendra, sans autre principe que celui d’une addition empirique, remplir de manière exhaustive la signification du mot *natura*. *Natura* ne désigne donc, en ce premier sens, ni un principe de cohérence ni une idée d’aucune sorte ; ou plutôt, elle est une sorte d’idée négative, désignant le principe sur lequel on table pour récuser les idées. Dans le second cas, *natura* désigne un système, caractérisé par les principes d’*explication* et d’*à priori* : c’est elle qui rend compte des « raisons » de la production naturelle, et c’est seulement à partir d’elle que Lucrèce pourra entreprendre la description des choses qui viendront, l’une après l’autre, trouver leur place dans le système déjà organisé par l’idée de nature. En bref : *natura* désigne, soit simplement les choses (la *somme* des choses), soit ce qui rend les choses possibles (l’*origine* des choses).

Une des principales difficultés de la lecture de Lucrèce provient de ce que le mot « nature », par lequel on traduit la *natura rerum*, relève plutôt du second sens, alors que la *natura* de Lucrèce ne sort jamais du cadre du premier sens. La notion moderne de « nature », quelle que soit la diversité des sens qui lui ont successivement été reconnus, prend toujours ses significations dans la perspective générale du second sens : Celui d’une nature explicative, principe d’une « raison » des choses. Mais lorsque Lucrèce parle de natura, et à s’en tenir à la littéralité du texte, rien ne permet d’inférer une signification débordant le strict premier sens : celui d’une addition silencieuse, qui fait volontairement tautologie avec les choses elles-mêmes (*natura rerum* désignant à la fois et de manière équivalente « nature » et « choses » : nature (des) choses, ou nature des choses, écrirait volontiers un philosophe moderne). De manière générale, le propos de Lucrèce est de montrer que l’idée d’une « raison » des choses est l’*idée superstitieuse par excellence* ; peu importent, en définitive, la « nature » de cette raison, son caractère divin, métaphysique ou naturaliste. […]

La chance existe t-elle ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

La *natura* de Lucrèce ne traduit pas exactement la *phusis* d’Epicure. La seconde désigne un monde constitué, d’où l’action des dieux est absente, mais qui n’en est pas moins muni d’un ordre fixe, presque confortable en sa stabilité (« l’univers a toujours été le même qu’il est maintenant et sera le même de toute éternité », dit la *Lettre à Hérodote*) ; la première une somme d’éléments épars, ouverte à tous les aléas et à toutes les catastrophes, et incapable de constituer un monde. Nature chez Epicure, non-nature chez Lucrèce. C’est pourquoi la morale d’Epicure peut proposer, comme on sait, une distinction entre les plaisirs naturels et les plaisirs non naturels : *phusikai* et *non phusikai* (*Lettre à Ménécée*) ; une telle distinction, qui suppose la référence à une nature constituée, n’aurait aucun sens chez Lucrèce. D’où l’impossibilité d’une morale lucrétienne : c’est nécessairement (c’est-à-dire dans la logique de sa propre philosophie, qui apparaît ici comme non épicurienne) que Lucrèce n’a conservé de l’épicurisme que la Physique, excluant du *De rerum natura* toute considération morale. Car il ne peut y avoir de norme à faire valoir dans un contexte philosophique qui substitue l’idée de hasard à celle de nature. […]

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Pourquoi un acte est moral ?

Si rien n’est surnaturel, c’est que rien n’est non plus naturel. L’homme ne croit à l’action de puissances surnaturelles que parce qu’il a d’abord forgé le concept (superstitieux) du naturel ; l’idée de nature est, de certaine manière, le concept originel de la superstition, en ce qu’elle en est la condition première : sans croyance au naturel, pas de conception du surnaturel. […]

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

La peste d’Athènes, qui termine le *De rerum natura*, illustre de manière significative l’importance que revètent, aux yeux de Lucrèce, les idées de cataclysme et de dissolution, leur place centrale dans la représentation lucrétienne de la nature. Aussi pourrait-on assez justement renverser la perspective bergsonienne et prétendre qu’une des sources de la mélancolie de Lucrèce est l’intuition qu’aucune chose n’est durable. Les choses ne sont « toujours les mêmes » que l’espace d’un instant ; dans une perspective plus lointaine, rien n’a d’avenir, et rien, pour les mêmes raisons, n’a de passé. Un des thèmes les plus saisissants de Lucrèce est ainsi celui de *la nouveauté du monde* : « Tout est nouveau dans ce monde, tout est récent ; c’est depuis peu qu’il a pris naissance ». L’aptitude à voir sous les auspices du radicalement nouveau ce qui est relativement vieux, à saisir comme insolite ce qui s’est déjà suffisamment répété pour constituer une généralité, est d’ailleurs un des traits les plus caractéristiques de la pensée du hasard. […]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

La chance existe t-elle ?

Dans la mesure où c’est le *clinamen*, principe hasardeux (c’est-à-dire : *absence* de principe), qui rend possibles toutes les combinaisons d’atomes, il s’ensuit que le monde, dans son ensemble et sans exception, est l’œuvre du hasard. […]

La manière dont Bergson interprète Lucrèce est un modèle de la manière sinueuse qu’ont certaines philosophies spiritualistes, en particulier chrétiennes, de se débarrasser du matérialisme lucrétien. On commence par déclarer que Lucrèce affirme un déterminisme naturel ne souffrant aucune exception ; rencontrant ensuite le *clinamen*, on déclare qu’un tel principe met en échec le déterminisme universel ; on en conclut enfin que l’existence du *clinamen* au sein de la doctrine atomiste constitue l’ultime aveu d’un manque, la preuve que la physique ne peut complètement se passer de la métaphysique. Ainsi l’interprétation de Bergson passe-t-elle par trois étapes s’enchaînant nécessairement, et dont la troisième est idéologiquement la première : 1) Lucrèce est obsédé par la répétition et l’uniformité ; 2) Il est cependant obligé d’admettre un principe indéterministe qui transcende l’ordre de l’uniformité, mais qui le contredit d’autant : le *clinamen* ; 3) II révèle par cette entorse la faiblesse fondamentale de sa philosophie, qui est l’absence de toute référence métaphysique : « On ne saurait pardonner à Lucrèce d’avoir méconnu notre supériorité morale ». Une telle interprétation fait mieux que refuser le matérialisme de Lucrèce ; elle refuse de la prendre en considération, ne commentant Lucrèce qu’à partir de l’idée de nature et de détermination naturelle, et non à partir du point de départ véritable, qui est silence et hasard. […]

La chance existe t-elle ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Pourquoi, demandera-t-on, le hasard engendre-t-il le fortuit, mais non l’arbitraire ? En raison, dit Lucrèce, d’une nécessaire *limite* inscrite dans la nature, qui d’une part ne permet que certaines combinaisons, d’autre part que certains « effets » au sein de ces combinaisons. Il faut ici rappeler certaines données fondamentales de la théorie atomique, telle que la développe Lucrèce dans le livre II du *De rerum natura* : 1) Le nombre des *formes d’atomes* est fini ; 2) Le nombre des atomes de *chaque forme* est infini, mais *limité* — limité par les conditions de viabilité qui rendent, dit Lucrèce, telle combinaison « convenable » et possible, telle autre non. Il y a donc une distinction à faire entre le *fini* et le *limité* : que le nombre des combinaisons atomiques soit limité par un principe de viabilité (qui n’est pas très éloigné du principe leibnizien de compossibilité) ne signifie pas nécessairement que le nombre de ces combinaisons soit fini. Il est très possible de concevoir un nombre infini de cas possibles, au nombre duquel ne figurent cependant pas un certain nombre de cas impossibles : la limitation en « possibilité » ne signifiant pas limitation en « quantité ». Cette distinction assez subtile entre le fini et le limité explique la distinction entre l’arbitraire et le fortuit : le monde de la nature des choses serait arbitraire, et pas seulement hasardeux, si le nombre des combinaisons atomiques était à la fois infini et illimité (c’est-à-dire, non limité par des conditions de viabilité, de « compossibilité »). En d’autres termes : les combinaisons d’atomes d’où naissent les mondes sont *limitées et non arbitraires*, encore qu’elles soient, malgré cette limitation, *infinies et hasardeuses*. Cette conjonction de qualités apparemment contradictoires au sein du système lucrétien est la source de l’ambiguïté des interprétations : lesquelles, selon qu’elles s’en tiennent à l’un ou à l’autre aspect de la théorie atomique (aspect « limité », aspect « infini »), font de Lucrèce un rationaliste laïque du type libre penseur (perspective chrétienne), ou un irrationaliste n’ayant pas eu accès à une véritable scientificité (perspective marxiste). […]

La chance existe t-elle ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

II — Pascal et la nature du savoir […]

« Pour le dire généralement, ce ne serait assez de l’avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu’il soit ; puisque, s’il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale, et si un seul était contraire, ce seul. » Entre le tas de sable et les grains de sable qui ne constituent pas encore un tas il n’y a pas de différence ; seulement une modification d’aspect au regard d’un certain observateur. De même entre la généralité et des faits isolés n’y a-t-il aucune différence en « nature » : sinon celle, misérable, qui permet de distinguer entre le « gros » et le « petit ».

Se trouve ainsi défini le champ ouvert à la science comme à la philosophie, c’est-à-dire la nature de tout savoir humain : la connaissance, infiniment extensible, de généralités qui ne se différencieront jamais de l’agrégat indifférencié des faits. Connaissance qui peut être très utile et très enrichissante ; mais qui n’aboutira jamais à la mise en évidence d’une connaissance, si l’on entend et recherche par là un principe échappant par nature à l’anarchie et la précarité des faits. Aussi l’expérience scientifique est-elle décevante : tout comme I’experience créatrice, elle est incapable d’apporter de *modification* au statut (c’est-à-dire : à l’absence de statut) de ce qui existe. S’y adonner autant qu’on voudra, mais sans en attendre des manifestations d’un ordre transcendant le hasard : sans donc y prendre de part ni de goût, si tant est que votre goût vous porte à espérer de la science une échappatoire au hasard. C’était déjà, on le sait, la disposition d’esprit de Montaigne : « Moy, je les ayme bien, [les « gens de sçavoir »], mais je ne les adore pas ». C’est pourquoi ni Montaigne ni Pascal, dont la pensée est plus rigoureusement scientifique que celle de Descartes, ne sont des « rationalistes » de type cartésien : la science est estimable (« une très-utile et grande partie », dit Montaigne sans ironie à la première ligne de *l’Apologie de Raimond Sebond*), mais sans efficacité ni puissance convaincante face à l’état dispersé des faits, le monstre-hasard ; c’est en ce sens que Descartes peut être considéré par Pascal comme « inutile et incertain » (frag. 78) : inutile face au hasard parce qu’aboutissant à des lois générales aussi hasardeuses (*incertae*) que les faits sur lesquels elles ne font qu’apparent relief.

Cela étant, la critique pascalienne du rationalisme ne signifie pas précisément une critique de la *raison*, comme il a été constamment et très légèrement affirmé. La critique du rationalisme (le « désaveu de la raison ») a une signification plutôt exactement inverse : elle ne met pas en doute les *capacités* propres de la raison, mais la *nature* de ce qui s’offre à son investigation. En d’autres termes : l’ « impuissance » du rationalisme ne provient pas, selon Pascal, d’une impuissance inhérente à la raison elle-même, mais du fait que ce qui s’offre à la raison est irrémédiablement *indifférent*. Ici doit s’inverser le schéma habituellement appliqué à Pascal, qui insiste volontiers sur une faiblesse de la raison face à l’amplitude immense des choses à connaître. Il s’agit bien plutôt, pour Pascal, d’une défaillance du côté de l’objet : la raison est apte à connaître, mais à elle ne s’offre rien de connaissable. La pensée n’est pas à proprement parler aveugle ; si, effectivement, elle ne voit rien, c’est que rien ne lui est donné à voir. La raison pèche par excès, non par défaut : confrontée sans cesse à un manque à penser qui est l’existence en tant que non-nature, alors qu’elle aurait, elle, de quoi penser une nature. […]

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

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

Chapitre IV

PRATIQUE DU PIRE […]

2 — Tragique et tolérance (Morale du pire)

La valeur des valeurs introduite par l’idéologie maîtresse du XVIIIe siècle est, on le sait, l’idée de *nature*. Mot employé auparavant, mais jamais dans le sens quasi métaphysique qui lui sera progressivement reconnu au XVIIIe siècle, et parfois en contradiction avec ce sens, comme dans le *De rerum natura* de Lucrèce. A partir du XVIIIe siècle, le mot de nature vient combler un vide laissé par le départ de l’idée religieuse de « substance » ou d’ « essence », et hérite de ses caractères métaphysiques […]

lorsqu’on constate l’actualité superstitieuse et quasi mystique des thèmes que le XVIIIe siècle avait opposés à la superstition chrétienne, il est permis de supposer que l’apparition de l’idée de nature marquait l’avènement d’une idéologie (et d’une intolérance) plus puissante que celle qu’elle supplantait : que l’idée de nature était plus intolérante encore que l’idée de Dieu.

Aggravation par extension : en substituant l’idée de nature à celle de Dieu, l’idéologie qui naît au XVIIIe siècle s’assure en effet le contrôle d’un territoire plus vaste que celui qu’elle arrache à la religion affaiblie. Surface plus grande offerte à l’idéologie en ce que la place du hasard — lieu du non-idéologique — y a été rétrécie : dans la mesure où il y a une « nature » des choses, toutes choses se voient progressivement privées de tout caractère aléatoire et munies d’un « propre » spécifique désignant la place qui leur est attribuée dans la nature, somme de tous les « propres ». Toutes choses : notamment l’homme, puis la société des hommes, puis l’histoire de cette société. […]

La chance existe t-elle ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Le christianisme tolère assez bien que certains « hommes » ne soient pas chrétiens, dès lors qu’il renonce à y voir des semblables.

Maigre tolérance, dira-t-on, qui n’a pas empêché un certain nombre de ces « hommes » sans « nature » de périr dans les flammes et la langue arrachée. Sans doute : mais c’est paradoxalement une insouciance, plus qu’une intolérance, à l’égard de ces hommes qui rend possibles de telles pratiques. Tuer un « homme » qui, malgré toutes les bienveillantes sollicitations dont il a été l’objet, refuse de reconnaître en lui une nature divine, c’est attenter à aucune nature, tuer rien ; bien de la bonté, en un sens, qu’on en ait tant fait pour lui. […]

Pourquoi un acte est moral ?

Vaut-il mieux subir l'injustice ou la commettre ?

Respecter tout être vivant, est-ce un devoir moral ?

Il se pourrait ainsi, comme le pressentait Hume, que l’effort d’ensemble de ceux qu’au XVIIIe siècle on appela « philosophes » ait abouti, non à une régression, mais à une extension de la *religio*, au sens lucrétien du terme. Sous le nom de « nature », puis de « liberté », de « droits fondamentaux » — plus tard, avec Hegel, d’ « esprit absolu » —, renaissent en pleine et nouvelle vigueur un certain nombre d’options métaphysiques auxquelles le christianisme, affaibli, ne prêtait plus un soutien assez efficace. […]

De manière générale, la pensée tragique voit dans toute forme d’optimisme philosophique une source assurée d’intolérance. Un effet de retour renvoie immanquablement les pensées non tragiques à l’intolérance, celle-ci d’autant plus agressive que celles-là sont plus généreuses et plus utopiques — comme en témoignerait, s’il en était besoin, un récent opuscule d’H. Marcuse, la *Critique de la tolérance pure*, dont la thèse, simple mais belle, est d’établir que la tolérance devrait être désormais limitée à ce qui est tolerable. Caricature grossière mais significative, en ce qu’elle procède d’une vision — un peu simplette — de ce que les « philosophes » du XVIIIe siècle entendaient par « tolérance ». De fait, il semble que tout effort pour penser la tolérance en dehors de la tragédie soit une entreprise vouée à l’échec, parce que contradictoire. Ce qui caractérise la pensée tragique est sa capacité digestive (comme la pensée du hasard se définit par sa surface d’accueil) ; est non tragique toute pensée présentant des symptômes de rejet, d’intolérance, au sens physiologique du terme, et qui en déduit la nécessité, donc la possibilité, d’un « mieux » par rapport à « ce qui existe ». Sitôt reconnue la possibilité de ce mieux, est prêt le ressort de l’intolérance : l’interdit se portant sur tout ce dont on estimera qu’il fait obstacle à cette amélioration. On dira que, si l’intolérance est ainsi comportement optimiste, la tolérance est en revanche comportement nécessairement désastreux, puisqu’elle affirme le principe de non-modification (ce qui ne signifie pas qu’elle nie le changement). Sans doute. Reste qu’entre un tel comportement désastreux et les comportements intolérants la pensée tragique n’imagine pas de tierce voie ; et qu’à ses yeux la tolérance ne se recommandant pas d’une perspective tragique est parole de dupe, qui annonce, sous un apparent libéralisme, des violences aussi intolérantes que celles contre lesquelles elle s’insurge.

La culture nous rend-elle plus humains ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

L'histoire est-elle une science ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

La morale est-elle nécessaire à la vie des hommes en société ?

3 — La création impossible (Esthétique du pire I)

A Socrate qui lui demande ce qu’est le beau, Hippias, dans *Hippias majeur*, répond que c’est une belle fille. Cette réponse, qui fait le bonheur d’un certain nombre de professeurs de philosophie (« Est-il bête, cet Hippias ! »), mérite sans doute examen plus approfondi que celui auquel procède Platon dans le dialogue du même nom. Peut-être même toute la dialectique ici mise en œuvre par Platon vise-t-elle à masquer l’objet véritable du débat, à faire semblant de ne pas comprendre ce que veut dire Hippias. Il est évidemment possible qu’Hippias ait été tel que le décrit Platon : complètement incapable de comprendre le très simple problème qui lui est posé, celui de la généralité — c’est-à-dire un imbécile. Cette hypothèse ne concorde pourtant guère avec ce qu’on sait par ailleurs d’Hippias, philosophe de grand renom en son temps et mathématicien de génie. Il est donc probable que le sens du mot d’Hippias n’est pas dans ce qu’en montre Platon. Ce qu’il veut dire, ou voudrait dire si c’était le véritable Hippias qui parlait, est probablement que le beau n’est qu’*une* belle fille, telle qu’elle s’offre, à *un* certain moment, aux regards d’*un* certain homme. Autrement dit, que ce qu’on appelle « beau » est épars en une infinité de circonstances, de rencontres, d’occasions, qu’aucun principe ne relie entre elles : qu’en conséquence « le » beau est quelque chose qui n’existe pas. Une telle perspective qui refuse, non de comprendre, mais d’admettre l’hypothèse de la généralité est plus conforme à ce qu’on connaît de la pensée sophistique dans son ensemble. Pas plus que les sensations dont naissent la science, l’habileté et la coutume, celles qui suscitent l’impression de beauté ne sont susceptibles d’une généralisation quelconque. Ce dont l’agrément se manifeste sous forme de « beauté » n’est issu d’aucun principe et qualifie, chaque fois […] une rencontre « heureuse ». Le beau désigne ainsi l’ensemble de toutes les rencontres à « effet de beauté » ; et cet (semble, dont nulle structure ne saurait donner la loi, ne représente que l’addition empirique de tous les « instants » de beauté. Il est donc dans la logique sophistique de dire, comme le fait Hippias, que le beau est une belle fille : « une » comptant ici plus que « fille ».

Y-a-til une beauté naturelle ?

Existe-t-il un privilège de la beauté ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

Ce que Socrate appelle « le beau » est ainsi caractérisé par un double hasard. Hasard à deux niveaux : d’une part le beau survient par hasard, à l’occasion d’une rencontre qu’aucune loi ne régente ; d’autre part la qualité de cette rencontre, qui la fait dire belle, est elle-même d’ordre hasardeux, ne renvoyant à aucune généralité que désignerait le terme « beau ». On dira que là rencontre belle est « bonne », en ce qu’elle procure au sujet de la rencontre un certain agrément. Mais on ne distinguera pas en nature cet agrément de toutes les autres possibilités d’agrément : plaisir parmi d’autres, qui ne signifie pas, contrairement à ce que Kant veut établir dans la *Critique de la faculté de juger*, une exception par rapport aux plaisirs intellectuels, moraux et physiques, mais seulement un certain caractère marginal par rapport aux satisfactions immédiates de I’intelligence et du corps. Effet de *décalage*, qu’a très clairement mis en évidence la théorie freudienne de la sublimation, en montrant comment le plaisir esthétique, qu’il soit d’ordre créateur ou contemplatif, continue à représenter, quoique sous procuration, les principaux intérêts du corps et de l’esprit. Réduit ainsi à la même surface hasardeuse de « ce qui existe », le beau échappe à l’alternative entre « naturel » et « artificiel », sujet d’interminables controverses philosophiques portant sur la priorité à accorder à l’un ou à l’autre dans la genèse de l’idée de beauté : plaisir parmi les plaisirs, rencontre agréable dans l’infinité des rencontres agréables, il existe au même titre silencieux dans la « nature » et dans l’ « art » des hommes (pour la même raison générale qui fait, aux Sophistes, récuser toute distinction entre artifice et nature). Le beau n’est ni artifice ni nature, étant d’abord hasard. Il en résulte que l’acte humain aboutissant à la création de belles formes n’est pas irrationnel, comme le dit Platon dans *Ion*, mais hasardeux, comme le sont tous les actes ; qu’au surplus il n’est pas exactement créateur, si l’on entend par création une modification apportée au statut de ce qui existe : qu’en ce sens — qui est celui habituellement reconnu à l’expression « création esthétique » — toute création est impossible.

La beauté transforme-t-elle notre conscience du réel ?

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

Y-a-til une beauté naturelle ?

Existe-t-il un privilège de la beauté ?

La beauté est elle promesse de bonheur ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d'être belle ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?

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

La création esthétique apparaît en effet, dans une perspective sophistique et, de manière générale, dans toute perspective tragique, moins comme l’expression d’une faculté proprement « créatrice » que comme l’expression d’un *goût*. Ce « goût », par quoi la philosophie tragique désigne tout à la fois ce qui est appelé tantôt talent, tantôt génie, tantôt puissance créatrice ou capacité productive, ne signifie pas une aptitude à transcender le hasard en des créations qui échapperaient elles-mêmes au hasard, mais un art (originellement sophistique) de discerner, dans le hasard des rencontres, celles d’entre elles qui sont agréables : art non de « création », mais d’*anticipation* (prévoir, par expérience et finesse, les bonnes rencontres) et d’*arrêt* (savoir «arrêter » son œuvre à l’une de ces bonnes rencontres, ce qui signifie qu’on a pu saisir au vol le moment opportun). L’artiste serait ainsi, pour user d’une métaphore assez éloignée de ce qu’elle veut illustrer, comme un homme sous les yeux duquel un mécanisme cinématographique ferait défiler sans cesse des tableaux d’un inégal agrément, et qui disposerait d’un système de commande permettant d’interrompre la projection à tout instant souhaité. On appellera peintre celui qui sait arrêter le mécanisme au bon moment : quand apparaît sur l’écran une toile de maître. Plus généralement, on appellera créateur celui qui sait, à la fois dans les œuvres d’autrui — qui constituent l’une des sources les plus abondantes à qui sait y puiser : « Un auteur est un homme qui prend dans les livres tout ce qui lui passe par la tête » (Maurepas) — et dans toutes les possibilités de rencontres qui traversent le champ de sa visibilité, choisir les rencontres favorables, sélectionner les bonnes images, arrêter au moment opportun le vaste mécanisme de son imagination. Affaire non de création mais de goût, ou de « jugement esthétiqiue », dont naîtra l’œuvre sans qu’il soit besoin d’invoquer, à son origine, l’effet d’une tierce puissance dite « créatrice ». Réduire ainsi la création au goût, à l’habileté, au jugement, ne signifie pas dévalorisation de la faculté créatrice : un caractère exceptionnel étant reconnu à la sélection tout autant qu’à la « création ».

De cette conception de la création esthétique découlent deux principales conséquences :

1) La création est *impossible*. Si l’artiste est incapable, comme le déplore Platon, de rendre compte du processus de sa création, ce n’est pas qu’il crée en état de « délire », mais d’abord qu’il ne crée *pas*. Lui demander compte de sa « création », c’est lui demander compte de rien ; c’est lui faire injure parce qu’on lui fait, en un certain sens, trop d’honneur. Que croyez-vous, dira-t-il, que j’aie fait de si important, de si grave, que vous veniez m’en demander compte ? Je n’ai, à strictement parler, rien fait : seulement ajouté du hasard à du hasard, donc rien changé, rien ajouté, rien ôté à ce qui existe. Mon art ne consiste pas à produire des êtres dont vous pourriez justement me demander la raison, mais seulement, dans l’infinie possibilité des combinaisons de formes visuelles, sonores ou verbales, à fixer certains temps d’arrêt dont le rythme est le fruit de mon propre goût : rien qui porte à conséquence, seulement un peu de hasard en plus. […]

2) L’activité appelée « création esthétique » est un comportement *désastreux*, ne pouvant s’interpréter que dans le cadre d’une perspective tragique. Désastreux en ce qu’elle pratique, à l’égard du hasard, une sorte de politique du pire : politique du sourire, qui, compte tenu de l’instance à laquelle ce sourire est adressé, peut faire figure, aux yeux d’une pensée non tragique, de scandaleuse complaisance. Le comportement créateur consiste en effet à aller *au-devant* du hasard — non seulement à l’accueillir sans réticences, mais encore à surenchérir sur lui. La spécificité de l’acte dit « créateur », par opposition à tous les autres actes de la vie humaine, réside dans cet « au-devant ». Là où la « nature » conseille de suivre pas à pas le hasard de ce qui existe, l’ « artifice » des hommes consiste à vouloir parfois devancer ce hasard même, en ajoutant à l’inéluctable hasard des choses, caprice de l’être, un hasard plus imprévisible encore, né de son propre caprice : comme si le hasard ambiant ne suffisait pas à la délectation de l’homme qui désire contribuer, par le modeste apport d’arrangéments non prévus — quoique en dernière instance prévisible — au jeu sans règles de l’existence. Dans un jeu sans règles, introduire d’imprévus compagnons de jeu : ce surcroît de hasard définit li le champ de l’expérimentation esthétique. […]

De toute manière, il est demandé à l’art d’imiter et d’approuver : c’est en bonne logique approbatrice que Platon congédie l’art, dès lors que celui-ci est reconnu comme incapable d’approbation (ne pouvant copier l’être, dont Platon fait dériver l’existence, il ne peut approuver l’existence). Ce que signifie justement la condamnation platonicienne est que la création esthétique n’est possible que dans une perspective tragique, qui affirme le hasard et abandonne toute conception de l’être : l’art sera tragique ou ne sera pas. Un art — en tant que célébration de « ce qui existe » — n’est en effet possible que si, dans la vie à louer, il n’est *rien* à imiter, que si l’ « être » de ce qui est approuvé est hasard, dont l’imitation signifiera nécessairement — pour être fidèle — modification et surenchérissement. […]

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

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

Pouvons-nous penser l'origine ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

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

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

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

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

La chance existe t-elle ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

4 — Le rire exterminateur (Esthétique du pire II) […]

On sera amené à distinguer entre deux grandes manières de rire : l’une qui fournit, de son rire, des attendus ; l’autre qui s’en dispense — d’où le caractère honnête de la première, et scandaleux de la seconde. La première, qui trouve dans l’ironie un de ses terrains d’exercice les plus coutumiers, peut être considérée comme un rire qui « va loin ». *Rire long*, dont l’efficacité n’est pas épuisée par l’effet comique, et qui se prolonge en conséquences implicitement attachées au rire : la destruction est ici compensée par l’approbation a *contrario* des principes qui ont contribué à la mise en place d’une agression comique. Non seulement on a ri, mais on avait raison de rire : en cette raison se découvre une instance stable qui surnage dans le naufrage de ce qu’elle vient d’engloutir. Ainsi l’ironiste, par exemple, peut-il détruire tout ce qu’il lui plaît de détruire, mais à condition de laisser entendre les idées au nom desquelles il agit, les principes sur lesquels il prend appui pour procéder à ses exécutions : il pourra faire apparaître le grotesque, mais au nom du raisonnable ; le scandale, au nom du tolérable ; le non-sens, au nom d’un certain sens. La seconde manière de rire, qui s’exprime plus habituellement sous forme d’humour, peut être considérée, en revanche, comme un rire qui tourne court : une fois l’effet comique passé — si du moins celui-ci a réussi à faire effet — rien ne se donne à penser qui puisse justifier le rire, offrir à la consommation intellectuelle un aperçu quelconque sur la signification et la portée de la destruction. *Rire court*, par conséquent, qui ne débouche sur aucune perspective, qui ôte sans rien donner en échange, et qui paraîtra souvent frivole et sans portée : d’attaquer indifféremment tout, sans se donner la peine d’organiser ses attaques en systèmes qui permettraient d’y repérer un certain nombre de thèmes attaqués et, par voie de conséquence, un certain nombre de thèmes défendus, il semblera souvent, à ses contemporains plus particulièrement axés sur telle ou telle cible, n’attaquer rien. Aussi faut-il souvent un appréciable recul dans le temps pour être à même de mesurer son efficacité corrosive. Efficacité qui apparaît pourtant, avec le recul du temps, beaucoup plus meurtrière encore que celle du « rire long ». Seul en effet le rire court est, de certaine manière, à longue portée : en un sens à la fois chronologique et philosophique. Chronologique : parce qu’il se passe, pour rire, de référence à des vérités ou des valeurs appelées, avec le temps, à disparaître. Philosophique : parce qu’il constitue, à l’égard de tout « sens », une agression plus violente que celle du rire long, en ce qu’il refuse d’emblée toute interprétation de la destruction, c’est-à-dire tout réinvestissement des significations détruites en d’autres terrains moins exposés. […]

Ce qui permet au rire tragique d’intervenir, manifestant un plaisir destructeur indifférent à la nature de ce qui est détruit, est évidemment l’idée de hasard ; plus précisément : la capacité de reconnaître le hasard comme anti-principe de tout ce qui existe. Seule une telle reconnaissance rend possibles à la fois la vision d’une disparition non compensée (creux qui ne renvoie à aucun plein) et le plaisir au spectacle d’une telle disparition (qui se manifeste précisément dans le rire). Le rire tragique, qui signifie qu’on prend plaisir au hasard et qu’on célèbre, par le rire, son apparition, est donc entièrement étranger à l’univers du sens, des significations et des contre-significations qui peuvent s’y jouer : indifférence au sens, mais aussi au non-sens, qui suffit à le différencier en profondeur de toutes les autres formes de rire. […]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Toutes les croyances se valent-elles ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

La chance existe t-elle ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Ici apparaît la grande faiblesse de l’humour stoïcien et de l’humour cynique, comme de l’humour du *nonsense* et de l’humour du Zen, tels que les loue G. Deleuze tout au long de sa *Logique du sens* : d’être conditionnés par une demande d’ordre considérée, chez celui qu’on se dispose à confondre par le mot comique, comme évidente et nécessaire. C’est-à-dire : de n’être efficaces que par voie de riposte, d’avoir besoin du questionnement d’un tiers, d’une intervention extérieure, pour « montrer » la matière de leur rire. Si l’on ne questionne jamais Diogène le Cynique ou Chrysippe le Stoïcien, jamais ceux-ci ne pourront faire montre d’humour. De manière générale, la faiblesse de tels humours, comme celle du rire décrit par Kant, provient de ce qu’ils sont fonction d’une attente : le rôle du tiers-questionneur, chez les Cyniques et les Stoïciens, étant le symbole d’une nécessité plus fondamentale qui est, chez l’humoriste lui-même, la présence d’une demande préalable de sens, indispensable à l’apparition du dérisoire. Le risible sera ici toujours second par rapport à l’intuition première d’un certain rire, ou d’un certain sens ; de plus, il devra tabler sur une certaine complicité de la part d’autrui, sur l’hypothèse d’un *sensus communis* qui rejoint, en définitive, l’idée d’une « nature » humaine. Risible dont la faiblesse se manifeste ainsi à deux niveaux. En premier lieu, un tel rire est incapable d’accéder à la pensée du hasard, et démontre de la manière la plus évidente les raisons pour lesquelles il en est incapable : puisqu’il déclare rire à la pensée que l’ordre puisse faire problème, ce qui signifie que l’ordre est ce à partir de quoi seulement il peut y avoir, par voie de contrariété, possibilité de bizarre. Autrement dit : celui qui, au moment d’imaginer le désordre, ne peut se figurer que le contraire de l’ordre, avoue par là qu’il ignore, et ignorera toujours, les notions de hasard et de chaos. En second lieu, rire des contrariétés du sens ne signifie pas tant ruiner le sens que l’affirmer *in extremis* et *a contrario* : comme il se voit dans beaucoup des manifestations du *nonsense* anglo-saxon, modèle de tenue et de respectabilité morale, qui aboutit souvent à célébrer implicitement un ordre établi, par le fait même que son contraire — le non-sens — est réputé hilarant et impensable. D’où une remarquable *innocuité* de ce rire, qui ne se divertit du non-sens que dans la mesure où il met celui-ci hors circuit, c’est-à-dire hors sens, et finalement hors sérieux : dès lors qu’il s’oppose à un sens et à un sérieux, le rire ne peut fournir que du désordre de seconde main, qui sera d’ailleurs souvent un alibi […]

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

S’il est étranger à ces jeux du sens et du non-sens, le rire exterminateur, tel que le conçoit et le pratique la pensée tragique, est en revanche très conforme au schéma du comique proposé par Bergson dans *Le rire* : « du mécanique plaqué sur du vivant ». La profondeur des analyses bergsoniennes consiste à avoir constamment décrit le rire comme effet de naufrage, en montrant que le rire naissait chaque fois que le « sens » (la liberté, la vie) venait à disparaître au profit de l’inertie matérielle et « mécanique ». Toutefois, une perspective tragique n’accepte la vérité de ce schéma bergsonien qu’à la condition d’en inverser les termes : en disant qu’à l’occasion du rire l’illusoire série du « vivant » vient justement coïncider avec la véridique série du « mécanique » — l’instant comique représentant ainsi un instant de vérité, à la faveur duquel se révèle le fait que du vivant s’était indûment surajouté au mécanique dans l’imagination des hommes. Le « vivant » invoqué par Bergson pour rendre compte du rire implique en effet des présupposés téléologique (finalisme biologique) que le comique a précisément pour conséquence d’éliminer. En sorte qu’au regard de la pensée tragique la formule du rire exterminateur est : *du vivant plaqué sur du mécanique* […]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Clément Rosset, *Logique du pire*, PUF, 1971