**Ce qui est important 50**

Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, 1974

I. SILÈNE

[...] Socrate a même si parfaitement réussi dans cette dissimulation qu’il s’est définitivement masqué à l’histoire. II n’a rien écrit, il s’est contenté de dialoguer et tous les témoignages que nous possédons sur lui nous le cachent plus qu’ils ne nous le révèlent, précisément parce que Socrate a toujours servi de masque à ceux qui ont parlé de lui.

Parce qu’il était lui-même masqué, Socrate est devenu le *prosopon*, le masque, de personnalités qui ont eu besoin de s’abriter derrière lui. Il leur a donné à la fois l’idée de se masquer et celle de prendre comme masque l’ironie socratique. II y a là un phénomène extrêmement complexe par ses implications littéraires, pédagogiques et psychologiques.

Le noyau originel de ce phénomène, c’est donc l’ironie de Socrate lui-même. Éternel questionneur, Socrate amenait ses interlocuteurs par d’habiles interrogations à reconnaître leur ignorance. II les remplissait ainsi d’un trouble qui les amenait éventuellement à une remise en question de toute leur vie. [...]

Dans presque tous les dialogues socratiques de Platon, il survient un moment de crise où le découragement s’empare des interlocuteurs. Ils n’ont plus confiance dans la possibilité de continuer la discussion, le dialogue risque de se rompre. Alors Socrate intervient: il prend sur lui le trouble, le doute, l’angoisse des autres, les risques de l’aventure dialectique ; il renverse ainsi les rôles. S’il y a un échec, ce sera son affaire à lui. II présente ainsi aux interlocuteurs une projection de leur propre moi; les interlocuteurs peuvent ainsi transférer à Socrate leur trouble personnel et retrouver la confiance dans la recherche dialectique, dans le *logos* lui-même.

Ajoutons que, dans les *Dialogues* platoniciens, Socrate sert de masque à Platon, Nietzsche dira de “sémiotique”. Comme l’a bien noté P. Friedländer alors que le “Je” avait fait son apparition depuis longtemps dans la littérature grecque, avec Hésiode, Xénophane, Parménide, Empédocle, les Sophistes, Xénophon lui-même, qui ne s’étaient pas privés de parler à la première personne, Platon, pour sa part, dans ses *Dialogues*, s’efface totalement derrière Socrate et évite systématiquement l’emploi du “Je”. II y a là un rapport extrêmement subtil dont nous ne pouvons comprendre parfaitement toute la signification. Faut-il, avec K. Gaiser et H. J. Krämer, supposer que Platon distinguait soigneusement entre son propre enseignement, oral et secret, réservé aux membre de l’Académie, et les dialogues écrits, dans lesquels, utilisant le masque de Socrate, il exhortait ses lecteurs à la philosophie ? Ou bien faut-il admettre que Platon utilise la figure de Socrate pour présenter sa doctrine avec une certaine distance, une certaine ironie ? [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Kierkegaard est parfaitement conscient du caractère socratique du procédé : “Du point de vue global de l’oeuvre entière, la production esthétique est une fraude où les ouvrages pseudonymes prennent leur sens profond. Une fraude ! Que c’est laid ! À quoi je réponds de ne pas se laisser abuser par le mot. On peut tromper un homme en vue du vrai et, pour rappeler le vieux Socrate, le tromper pour l’amener au vrai. C’est même la seule manière quand il est victime d’une illusion”. II s’agit de faire sentir au lecteur son erreur non pas en la réfutant directement, mais en l’exposant de telle manière que son absurdité lui apparaisse clairement. [...]

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Comme l’a bien montré E. Bertram, un des masques de Nietzsche, c’est certainement Socrate lui-même, Socrate qu’il poursuit de la même haine amoureuse que Nietzsche éprouve contre Nietzsche, Socrate qui, dit-il, “lui tient de si près qu’il doit le combattre presque constamment “. En Socrate, Nietzsche déteste le Nietzsche qui dissout le mythe pour mettre à la place des dieux la connaissance du bien et du mal, le Nietzsche qui ramène les esprits aux choses humaines trop humaines et il aime, il jalouse en Socrate ce qu’il voudrait être lui-même : le séducteur, l’éducateur, le conducteur des âmes. Nous aurons à reparler de cette haine amoureuse.

Ce masque socratique, c’est le masque de l’ironie. Si nous examinons les textes de Platon, d’Aristote, ou de Théophraste, dans lesquels apparaît le mot *eironeia*, nous pouvons en déduire que l’ironie est une attitude psychologique selon laquelle l’individu cherche à paraître inférieur à ce qu’il est: il se déprécie lui-même. Dans l’usage et l’art du discours, cette disposition se manifeste par une tendance à feindre de donner raison à l’interlocuteur, à feindre d’adopter le point de vue de l’adversaire. La figure rhétorique de *l’eironeia* consistera donc à employer des mots ou à développer des discours que l’auditeur s’attendrait plutôt à trouver dans la bouche de l’adversaire. C’est bien ainsi que se présente l’ironie socratique ; “Socrate, se dépréciant lui-même, nous dit Cicéron, concédait plus qu’il ne fallait aux interlocuteurs qu’il voulait réfuter: ainsi pensant une chose et en disant une autre, il prenait plaisir à user habituellement de cette dissimulation que les Grecs appellent “ironie” II s’agit donc d’une feinte autodépréciation qui consiste tout d’abord à se faire passer extérieurement pour quelqu’un de tout à fait ordinaire et superficiel. [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Socrate parle, discute, mais refuse d’être considéré comme un maître : “Quand des gens venaient à lui, remarque Epictète, pour lui demander de les introduire auprès d’autres philosophes, il le faisait volontiers et acceptait de bon coeur de n’être pas lui-même remarqué. Si Socrate refuse d’être considéré comme un maître - et ici nous touchons au coeur de l’ironie socratique -, s’il refuse d’enseigner, c’est qu’il n’a rien à dire, qu’il n’a rien à communiquer, pour la bonne et simple raison qu’il ne sait rien, ainsi qu’il le proclame fréquemment. N’ayant rien à dire, n’ayant pas de thèse à défendre, Socrate ne peut qu’interroger, tout en refusant lui-même de répondre aux questions [...]

Socrate faisant chemin avec son interlocuteur exige sans cesse un accord total de son partenaire. Prenant comme point de départ la position de ce partenaire, il lui fait admettre peu à peu toutes les conséquences de cette position. En exigeant à chaque instant cet accord, qui est fondé sur les exigences rationnelles du discours sensé, du Logos, il objective la démarche commune et il conduit l’interlocuteur à reconnaître que sa position initiale était contradictoire. En général Socrate choisit comme thème de discussion l’activité qui est familière à son interlocuteur et il cherche à définir avec lui le savoir pratique qui est requis pour exercer cette activité : le général doit savoir combattre courageusement, le devin doit savoir se comporter avec piété à l’égard des dieux. Et voilà qu’au bout du chemin, le général ne sait plus du tout ce qu’est le courage, le devin ne sait plus du tout ce qu’est la piété. L’interlocuteur se rend compte alors qu’il ne sait pas vraiment pourquoi il agit.Tout son système de valeurs lui paraît brusquement sans fondement. Jusque-là il s’identifiait en quelque sorte à ce système de valeurs qui commandait sa manière de parler. Maintenant il s’oppose à lui. L’interlocuteur est donc coupé en deux : il y a l’interlocuteur tel qu’il était avant la discussion avec Socrate et il y a l’interlocuteur qui, dans leur constant accord mutuel, s’est identifié à Socrate et, désormais, n’est plus ce qu’il était auparavant. [...]

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

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

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

L’individu est ainsi remis en question dans les fondements mêmes de son action, il prend conscience du problème vivant qu’il est lui-même pour lui-même. Toutes les valeurs sont ainsi renversées et l’intérêt qu’on leur accordait; “Je n’ai nul souci, dit Socrate dans l’*Apologie de Socrate* rédigée par Platon, je n’ai nul souci de ce dont se soucient la plupart des gens, affaires d’argent, administration des biens, charges de stratège, succès oratoires en public, magistratures, coalitions, factions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie… mais dans celle où, à chacun de vous en particulier, je ferai le plus grand bien en essayant de lui persuader de se préoccuper moins de ce qu’il a que de ce qu’il est, pour se rendre aussi excellent et raisonnable que possible ”. [...]

Est-il préférable de se connaître ?   
Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

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

Déjà l’Alcibiade du *Banquet* disait “Socrate me contraint à m’avouer à moi-même que, alors que je suis déficient sur tant de points, je persiste à ne pas me soucier de moi-même et à m’occuper seulement des affaires des Athéniens”. On entrevoit ici la portée politique de ce renversement des valeurs, de ce changement des normes directrices de la vie. Le souci de la destinée individuelle ne peut manquer de provoquer un conflit avec la Cité. Ce sera le sens profond du procès et de la mort de Socrate. [...]

C’est là précisément le “sérieux de l’existence” dont parle Kierkegaard. Le mérite de Socrate, à ses yeux, c’est d’avoir été un penseur existant, non un philosophe spéculatif qui oublie ce que c’est d’exister. La catégorie fondamentale de l’existence pour Kierkegaard, c’est l’Individu, c’est l’Unique, la solitude de la responsabilité existentielle. Pour lui, Socrate en a été l’inventeur. Nous retrouvons ici l’une des raisons profondes de l’ironie socratique. Le langage direct est impuissant à communiquer l’expérience de l’exister, la conscience authentique de l’être, le sérieux du vécu, la solitude de la décision. Parler, c’est être condamné doublement à la banalité. Tout d’abord, il n’y a pas de communication directe de l’expérience existentielle : toute parole est banale. Et d’autre part, la banalité, sous la forme de l’ironie, peut permettre la communication indirecte. Comme dit Nietzsche : “Je crois sentir que Socrate était profond (son ironie correspondait à la nécessité où il était de se donner un air superficiel pour pouvoir rester en relation avec les hommes).” Pour le penseur existentiel, la banalité et le superficiel sont en effet une nécessité vitale ; il ’agit de rester en contact avec les hommes, même si ceux-ci sont inconscients. Mais ce sont aussi des artífices pédagogiques : les détours et les circuits de l’ironie, le choc de aporie, peuvent faire accéder au sérieux de la conscience existentielle, surtout si vient s’y ajouter, comme nous le verrons, la puissance d’Eros. Socrate n’a pas de système à enseigner. Sa philosophie est tout entière exercice spirituel, nouveau mode de vie, réflexion active, conscience vivante. [...]

II. EROS

On pourrait dire que Socrate est le premier individu de l’histoire de la pensée occidentale. [...]

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

L'homme est-il un animal politique ?  
Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Est-il préférable de se connaître ?   
Suis-je le sujet de mes pensées ?  
Peut-on être soi-même devant les autres ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Dans l’ironie amoureuse, Socrate fait semblant, par ses déclarations amoureuses, de désirer que celui qu’il feint d’aimer lui livre, non plus son savoir, mais sa beauté corporelle. Situation compréhensible : Socrate n’est pasb eau, le jeune homme est beau. Mais cette fois l’aimé ou prétendu tel découvre, par l’attitude de Socrate, qu’il est incapable de satisfaire l’amour de Socrate, car il n’a pas en lui de vraie beauté. Découvrant alors ce qui lui manque, il devient amoureux de Socrate, c’est-à-dire non pas de la beauté, car Socrate n’en a pas, mais de l’amour qui est, selon la définition donnée par Socrate dans le *Banquet*, le désir de la Beauté dont on est privé. Ainsi être amoureux de Socrate, c’est être amoureux de l’amour. [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Ce sera toujours un des grands mérites de Platon d’avoir su, en inventant le mythe de Socrate-Éros, introduire la dimension de l’Amour, du désir et de l’irrationnel, dans la vie philosophique. II y a tout d’abord l’expérience même du dialogue, si typiquement socratique, cette volonté de tirer au clair ensemble un problème qui passionne les deux interlocuteurs. En dehors du mouvement dialectique du *logos*, ce chemin parcouru ensemble entre Socrate et l’interlocuteur, cette volonté commune de se mettre d’accord, sont déjà de l’amour, et la philosophie réside bien plus dans cet exercice spirituel que dans la construction d’un système. La tâche du dialogue consiste même essentiellement à montrer les limites du langage, l’impossibilité pour le langage de communiquer l’expérience morale et existentielle. Mais le dialogue lui-même en tant qu'événement, en tant qu’activité spirituelle, a déjà été une expérience morale et existentielle. C’est que la philosophie socratique n’est pas élaboration solitaire d’un système, mais éveil de conscience, accession à un niveau d’être qui ne peuvent se réaliser que dans une relation de personne à personne. Eros lui aussi, comme Socrate l’ironique, n’enseigne rien, car il est ignorant: il ne rend pas plus savant, mais il rend autre. Lui aussi est maïeutique. II aide les âmes à s’engendrer elles-mêmes. [...]

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?  
Est-il raisonnable d'aimer ?  
Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?  
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?  
Que gagne-t-on à échanger ?  
Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Le passionné est-il ennemi de lui-même ?   
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Et comme l’a montré E. Bertram, en des pages magnifiques, c’est cette tradition de l’Eros socratique, cette tradition du démonisme éducateur, que nous retrouvons chez Nietzsche. Trois formules, selon E. Bertram, expriment parfaitement cette dimension érotique de la pédagogie, celle de Nietzsche lui-même : “De l’amour seul naissent les vues les plus profondes”, celle de Goethe: ”On n’apprend que de qui on aime” et celle d’Hölderlm : “Avec amour le mortel donne le meilleur de soi”, trois formules qui montrent que c’est dans l’amour réciproque que l’on accède à la vraie conscience.

Cette dimension de l’amour, du désir, mais aussi de l’irrationnel, c’est, pourrait-on dire en reprenant le vocabulaire de Goethe, le “démonique”. Cette dimension, Platon l’avait rencontrée en Socrate lui-même. Le *daimon* de Socrate, c’était, nous le savons, cette inspiration qui s’imposait parfois à lui d’une manière tout à fait irrationnelle, comme un signe négatif lui interdisant de faire telle ou telle action. C’était en quelque sorte son “caractère” propre, son vrai moi. Cet élément irrationnel de la conscience socratique n’est probablement pas étranger d’ailleurs à l’ironie socratique. Si Socrate affirmait ne rien savoir. c’est peut-être qu’il s’en remettait, dans l’action, à son propre *daimon* et qu’il avait confiance dans le *daimon* de ses interlocuteurs. Quoiqu’il en soit, et J. Hillman a bien insisté sur ce point en 1966, c’est très probablement parce que Platon avait rencontré en Socrate un homme démonique qu’il a pu donner à Socrate la figure du grand *daimon* Eros. [...]

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

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

Peut-on se fier à l'intuition ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?   
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Cette sagesse pleine d’espièglerie, c’est celle de Socrate dansant qui apparaît dans le *Banquet* de Xénophon, c’est celle de ce Socrate plaisantant et ironique que mettent en scène les *Dialogues* de Platon, c’est ce philosophe amoureux de la vie dont parle Hölderlin dans son poème Socrate et *Alcibiade* :

Pourquoi, divin Socrate, rendre de tels hommages à ce jeune homme ?   
Ne connais-tu rien de plus grand ?   
Pourquoi le contemples-tu avec amour comme on contemple les dieux ?

- La pensée la plus profonde aime la vie la plus vivante   
C’est après avoir percé le monde de ses regards que l’on peut comprendre la noble jeunesse   
Et les sages, bien souvent, finissent par s’attacher à la beauté.

Dans *Schopenhauer comme éducateur*, cette figure du Socrate amoureux du plus vivant viendra recouvrir celle de Schopenhauer. Parlant de la gaieté du sage, c’est aux vers d’Hölderlin qu’il recourt pour en faire la description dans ces lignes extraordinaires : “Rien de plus joyeux ni de meilleur ne peut être accordé à l’homme que d’approcher de l’un le ces victorieux qui pour s’être adonnés *aux pensées les plus profondes n’en aiment que mieux la réalité la plus vivante et qui vers la fin de leur vie sont assez sages pour s’intéresser surtout au beau*…

Ils se meuvent et vivent vraiment… c’est pourquoi nous retrouvons enfin à leur contact une impression d’humanité et de naturel, et nous voudrions nous exclamer avec Goethe : ‘Quelle chose magnifique et délicieuse qu’un être vivant! Qu’il est bien adapté à sa condition, qu’il est vrai, qu’il est existant!’ ”

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

La beauté est elle promesse de bonheur ?   
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Un *Socrate musicien* ! Nietzsche avait cru en pressentir la venue dans *La Naissance de la tragédie*. Répondant à l’appel des divinités qui, dans ses rêves, avaient invité le philosophe à se consacrer à la musique, cette figure de Socrate musicien réconcilierait la lucidité ironique de la conscience rationnelle et l’enthousiasme démonique. Ce serait vraiment “l’homme tragique”, disent les Inédits.

Dans ce Socrate musicien, Nietzsche projette son propre rêve, sa nostalgie d’une réconciliation entre Apollon et Dyonisos.

Et dans *Socrate mourant*, Nietzsche voit encore se refléter son propre drame. Socrate a voulu mourir et en mourant il a prononcé cette parole énigmatique : “Ô Criton, je dois un coq à Asclépios”, comme si, guéri de quelque maladie, il était redevable de quelque chose au dieu de la santé. “Dernière parole grotesque et terrible, s’écrie Nietzsche, qui signifie pour quiconque a des oreilles : O Criton, l’existence est une maladie ! Est-ce possible ! Un homme de sa trempe… un tel homme était pessimiste ! II s’était contenté seulement de faire bon visage à la vie et pendant toute cette vie, il avait dissimulé son dernier verdict, son sentiment le plus profond ! Socrate, Socrate a souffert de la vie ! Et, à la fin, il s’est vengé d’elle par ce mot voilé, effrayant, ce pieux blasphème. Je voudrais qu’il fût resté silencieux jusqu’aux derniers moments de sa vie - peut-être alors se classerait-il dans un rang supérieur d’esprits?”

Comme l’a admirablement montré E. Bertram, ici Nietzsche laisse deviner son secret, son propre doute intime, le drame de son existence. Lui, Nietzsche, qui a voulu être le chantre de la joie d’exister et de vivre, ne soupçonne-t-il pas, ne craint-il pas, lui aussi, finalement que l’existence ne soit qu’une maladie. Socrate a trahi ce secret. II laisse entendre ce qu’il pense de la vie terrestre. Mais Nietzsche veut appartenir à “une classe supérieure d’esprits”, ceux qui savent taire ce secret effrayant. “Son dithyrambe enflammé, dionysiaque, sur la vie et rien que la vie, écrit E. Bertram, n’était-il que la forme de silence sous laquelle un grand Éducateur de la vie ne croyait pas à la vie ?” Dans un dernier renversement, *Le Crépuscule des idoles* fournit une nouvelle interprétation de la dernière parole de Socrate. La maladie dont Socrate va être guéri, ce n’est plus la vie tout court, mais le genre de vie que menait Socrate : “Socrate n’est pas un médecin, s’est-il murmuré à lui-même. La mort seule est im médecin. Socrate, lui, n’a fait qu’être longtemps malade.” Cette fois, ce serait la lucidité socratique, la morale socratique, qui serait la maladie qui ronge la vie. Mais ici encore, cette maladie de Socrate, ne serait-ce pas la maladie de Nietzsche lui-même, sa lucidité qui dissout les mythes, sa conscience impitoyable. La haine amoureuse de Nietzsche à l’égard de Socrate est bien identique à la haine amoureuse que Nietzsche éprouve à l’égard de lui-même. Et l’ambiguité de la figure de Socrate, chez Nietzsche, n’est-elle pas fondée finalement sur l'ambiguïté de la figure centrale de la mythologie nietzschéenne, celle de Dionysos le dieu de la mort et de la vie ? [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Peut-on désirer sans souffrir ?   
N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?   
Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Comme l’a soupçonné E. Bertram [...] : “Le Génie du Coeur, tel que le possède ce grand Mystérieux, ce dieu tentateur, né pour être le charmeur de rats des consciences, dont la voix sait descendre jusqu’au monde souterrain de chaque âme… qui ne dit pas un mot, ne jette pas un regard où ne se cache une intention secrète de séduire… le Génie du Coeur, qui impose silence aux braillards et aux fats et leur enseigne à écouter, qui polit les âmes rugueuses et leur fait goûter un désir nouveau, celui de demeurer lisses et immobiles comme un miroir pour refléter le ciel profond… Après son attouchement, chacun repart enrichi, non d’un présent reçu par grâce ou par surprise, ni d’une félicité étrangère dont il se sentirait oppressé, mais plus riche de soi-même, renouvelé à ses propres yeux… caressé et mis à nu par le souffle tiède du dégel, peut-être aussi plus incertain, plus vulnérable, plus fragile, plus brisé, plein d’espérances qui n’ont pas encore de nom.”

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, 1974

Robert Misrahi, Les actes de la joie, 1987

Introduction

Le Bonheur comme Préférable absolu

1. L’INCONTOURNABLE DÉSIR D’ÊTRE ET LE PRÉFÉRABLE ABSOLU [...]

Essentiellement, le sujet, comme sujet désirant concret, est un mouvement vers la plénitude et ce mouvement a l’intensité d’une soif: mais celle-ci n’est pas un malheur car elle n’ouvre pas sur l’insatiable ; bien au contraire, elle est l’origine du mouvement qui mène à la satisfaction ; le sujet est ainsi, comme soif de la plénitude, la source son propre mouvement et de sa joie. [...]

2. LE DÉSIR ET LES DEUX LIBERTÉS [...]

*Le contenu actuel et existentiel de toutes mes activités est ma propre oeuvre, en tant que je me situe moi-même dans une certaine attitude.*

Que cette attitude *résulte* en moi de mon passé ou de mes désir signifie qu’*actuellement* je me situe par rapport à mon passé et à mes désirs anciens d’une certaine façon qui vaut comme *mon interprétation*. Et c’est en tant que (« inconsciemment », c’est-à-dire aussi obscurément et confusément) j’interprète mon passé et le monde de telle ou telle manière (je ne suis pas aimé, je suis le préféré, je ne vaux rien, je suis le meilleur), c’est dans cette mesure que j’adopte dès lors une certaine attitude concrète dans mon activité présente. *Je me fais* alors confiant, pessimiste, fidèle, inconstant, en me situant dans une forme existentielle d’actvité qui vaut à la fois comme style et comme attitude. [...]

L’attitude est l’*autodétermination qualitative de la conscience* quant à ses affects, ses vécus, ses sentiments, ses humeurs, ses émotions. [..]

La détermination qualitative de la conscience (je me fais triste ou joyeux, angoissé ou allègre) s’intègre elle-même dans une continuité pratique, c’est-à-dire la relative permanence d’une entreprise ou d’une personnalité. Mais cette personnalité, ce « caractère », cette entreprise sont continus non par l’effet d’une pesanteur mais par la permanence d’une « décision ».

La volonté ici n’intervient pas. Ce qui est à l’oeuvre est l’autonomie de ce que l’on pourrait appeler l’ordre psychique qualitatif. En effet, si la conscience désirante est une série organisée d’*attitudes qualitatives*, ces attitudes ne peuvent résulter d’une causalité physique, mais seulement de la cohérence interne d’un système d’interprétation et d’autoproduction. La conscience, comme la série active de ses attitudes qualitatives, est sa propre source, fût-ce par le jeu de ses ambivalences, de ses contradictions et de ses obscurités. Elle est dépassement, arrachement et transcendance. Elle est aussi l’origine actuelle de la modalité de ses arrachements. Elle constitue donc *elle-même* le contenu qualitatif et signifiant de ses attitudes, elle se fait librement telle ou telle série de vécus existentiels, c’est-à-dire qu’elle se constitue qualitativement d’une façon contingente et autonome : elle est, dans toute l’acception du terme, autodétermination et souveraineté.

II est difficile qu’il en soit autrement s’il est vrai que la conscience désirante est intentionnelle, dynamique et signifiante. Elle ne saurait, en effet, dans ces conditions, être un pur résultat passif d’événements antérieurs : elle serait alors *répétition* et non *poursuite*. [...]

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

Avons nous le choix d'être libre ?

La réflexivité n’est donc pas une scission mais la dimension de redoublement léger attaché à toute activité signifiante. C’est par ce redoublement et par cette présence à soi-même que l’activité est « arrachement » à l’être, « transcendance », c’est-à-dire activité non mécanique qui est simultanément constitution d’avenir (non déductible), constitution de sens (non chosiste) et organisation pratique intelligible (non absurde). Créer le sens et le monde par l'activité désirante est un acte si complexe, originel et polyvalent qu’il implique toujours de soi l’immédiate présence intelligente à soi. C’est cette présence intelligente à soi-même, éprouvée par tout être humain actif et désirant que nous appelons réflexivité. [...]

*Mais la réflexivité pratique n’est pas la réflexion*. La réflexivité signifie (désigne) seulement le doublement conscient de l’activité dans son déploiement signifiant, cohérent et continu. Sens, cohérence et continuité supposent l’« activité », c’est-à-dire la présence d’une conscience de soi dans l’investissement affectif et intelligent que constitue toute action : mais cette conscience immédiate de soi est pour ainsi dire phénoménale. [...]

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

Avons nous le choix d'être libre ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Cette lumière n’est peut-être d’abord presque rien (songeons à l’humanité malheureuse ou aliénée, persécutée ou inculte), mais elle existe comme lumière, c’est-à-dire comme ce premier dépassement de l’opacité nocturne qui définit l’animalité. C’est ce dépassement originaire et rien d’autre, que nous appelons réflexivité pratique constituante. [...]

Parce qu’on ne comprend plus comment il est possible de désirer ou de construire la liberté (individuelle, politique, culturelle) dans une situation d’aliénation, on dira qu’on est en présence d’un paradoxe ou que la liberté est cette réalité ambivalente qui se pose comme étant à la fois elle-même et son contraire ou comme étant simultanément la conscience des déterminismes qui nous limitent et du pouvoir de dépassement qui nous définit. Le paradoxe de la liberté consisterait bien alors dans la possibilité même de l'impossible, à savoir le combat pour la liberté effectué par un être aliéné, déterminé, et sans pouvoir. [...]

En réalité, la liberté ne saurait être poursuivie et recherchée que par un être qui en a la conscience, la connaissance et le sentiment, c’est-à-dire par un être *déjà* libre. C’est de *cela* dont rend compte le concept de réflexivité pratique constituante : elle est cette liberté originaire qui, dans le même mouvement, se fait librement aliénation et désire librement la liberté. Seule la liberté peut poursuivre et désirer la liberté.

Mais, dira-t-on, si l’être est déjà libre, pourquoi poursuivrait-il la liberté ?

*C’est ici précisément qu’intervient la différence entre la réflexivité et la réflexion ; et c'est ici qu’apparaît la fonction de cette opposition des deux moments de la conscience de soi en action.* [...]

Mais comment rendre compte, dans ces conditions, du désir de liberté, s’il est vrai que la réflexivité ignore qu’elle forge souvent ses propres chaînes ?

C’est ici qu’intervient la réflexion, comme redoublement approfondi de la première réflexivité. Elle seule peut désirer une liberté qui serait plus haute et plus complète, parce qu’elle seule est en mesure de s’interroger, d’interroger, de contester et de construire. Mais cette réflexion *n’est pas autre chose* que le redoublement, l’extension et l’approfondissement de la réflexivité pratique : c’est dire qu’elle a, elle aussi, le sentiment de soi comme pouvoir constituant, c’est-à-dire comme liberté.

Ainsi il n y a pas paradoxe mais redoublement du plan de la liberté. L’opposition entre réflexivité et réflexion, comme redoublement homogène de la conscience de soi (et décision de renforcer son pouvoir par ce dont elle sait qu’elle est *déjà* capable, à savoir l’information, la critique, le jugement et la méthode), cette opposition est en mesure de rendre compte du passage de l’« aliénation » à la « liberté » : il s’agit en réalité du passage d’une forme de la liberté à une autre, ou, si l’on préfère, d’une liberté à une autre, c’est-à-dire d’une liberté originelle à une liberté seconde. [...]

Bien au contraire, nous devons privilégier cette expérience de la jouissance dans la mise en place de toute problématique de l’action. Seule la constitution de la jouissance comme le fait fondamental de l’activité peut nous éclairer sur le problème du passage de l’aliénation au désir de liberté.

Seule en effet l’expérience de la jouissance effectuée par une réflexivité peut rendre compte du mouvement de dépassement vers la liberté. [...]

Comme la réflexivité est en outre perpétuellement en mesure de se constituer comme réflexion (c’est-à-dire comme redoublement méthodique et exploratoire de soi-même), on peut apercevoir que *le passage de la réflexivité à la réflexion est rigoureusement contemporain du désir même de plénitude* lorsqu’il s’avise de l’absence actuelle mais provisoire de cette plénitude. [...]

Ce sont les structures mêmes du sujet qui conduisent à la notion de bonheur. [...]

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

Avons nous le choix d'être libre ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?   
Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?  
Peut-on désirer sans souffrir ?   
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?  
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Qu'est-ce qui a du sens ?

On doit reconnaître d’abord que seule la liberté peut désirer la liberté : c’est pourquoi l’activité désirante doit être conçue comme une réflexivité; seule une réflexivité en effet peut se constituer comme donatrice de sens, et, par conséquent aussi, comme affirmation à la fois libre et négative d’une aliénation « à dépasser ».

On doit reconnaître ensuite que seule l’opposition de la réflexivité pratique et de la réflexion seconde peut rendre compte de l’opposition des deux stades de la liberté et du passage de l’un à l’autre, c’est-à-dire de l’aliénation à l'indépendance.

On doit reconnaître enfin que seul un désir de jouissance-plénitude (c’est-à-dire un contenu qualitatif dynamique et déjà expérimenté) peut motiver le désir de liberté, celle-ci n’étant par conséquent que l’un des moyens indispensables à l’obtention d’une jouissance plus approfondie et non répétitive. C’est donc *le désir du bonheur* qui est le socle et la finalité du désir de liberté : celle-ci *n’est pas sa propre fin*. [...]

Ainsi nous pouvons le dire : *le véritable enjeu de l’action* (et son véritable fondement) *n’est pas la liberté comme forme, mais le bonheur comme contenu*. La liberté (au sens ordinaire) n’est jamais que le moyen ou la condition d’existence et de réalisation du bonheur ; c’est la réflexion qui a un rapport privilégié à la liberté : le désir quant à lui, et depuis l’origine, ne désire jamais rien d’autre que la jouissance, c’est-à-dire la plénitude, comme satisfaction qualitative et dynamique. [...]

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

Avons nous le choix d'être libre ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?   
Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?  
Peut-on désirer sans souffrir ?   
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?  
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Qu'est-ce qui a du sens ?

3. LA JOIE D’ÊTRE ET LES ACTES SUBSTANTIELS

DOIT SE DIRE auparavant le fait majeur : *la joie d’être* ne sera pas vécue comme une masse compacte [...]

Pouvant se dire, elle se connaîtra non comme la masse aveugle et sourde de je ne sais quel Absolu, mais comme mouvement et activité.

C’est cette activité qui se dira comme bonheur même et joie d’être, se réjouissant de leur propre mouvement et de leur propre expression. [...]

La spontanéité du lecteur choisira entre les diverses activités (rêver, agir, penser, aimer, créer), celles qu’elle fera siennes, soit tour à tour, soit simultanément. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

I. La joie de fonder

I. ORIGINE ET RECOMMENCEMENT [...]

Réitération réflexive n’est pas répétition d’un contenu mais confirmation d’une activité fondatrice en tant qu’elle est fondatrice. Ce qu’elle fonde est un contenu [...] qui s’inscrit dans l’ouverture imprévisible du temps : il s’agit de la joie même. Ce qui est répété dans la réitération réflexive n’est pas le contenu de la joie, mais l’opération qui la fonde comme expérience toujours désirable, valable et autonome. [...]

La permanence de la joie dépend de la permanence d’une volonté désirante, réfléchie et réfléchissante ; la joie durable, intérieure et forte dépend de l’interaction perpétuelle de la réflexion et de la réitération permanente du travail de seconde fondation.

S’il n’en était pas ainsi, le voyageur s’apercevrait assez vite qu’il n’est lui-même qu’un résultat. II se saisirait lui-même comme porté par un mouvement qu’il aurait jadis suscité mais qui lui serait désormais comme étranger. [...]

Pour se hausser jusqu’au niveau de l’activité, pour retrouver la saveur et la musique de la libre décision, de l’indépendance affective, de l’allégresse souveraine, le voyageur devra nécessairement se reprendre. Se déprendre des passivités en lui, des humeurs et des émotions, fussent-elles joyeuses et fussent-elles l’expression même de son libre désir : il devra redoubler le mouvement qui le fit entrer dans la satisfaction, il devra décider actuellement, c’est-à-dire à nouveau, de ne se tenir que de soi. Fonder, c’est fonder encore, fonder maintenant, et non pas avoir fondé jadis ou avoir à fonder plus tard. La seconde fondation, réflexive et non pas seulement vitale, est l’actualité perpétuellement réitérée d’un acte neuf, et non pas la pesanteur opaque d’un résultat produit jadis. [...]

La fondation réflexive est d’abord indispensable, on l’a vu, à la consolidation, à l’inscription de la joie dans la continuité de la vie, puisque seule une telle fondation peut soutenir les assauts de la contingence, de la dégradation ou de l’extériorité. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

2. LA JOIE DE FONDER [...]

Pour que la joie soit inscrite dans une espèce de permanence, il fallait qu’elle s’appuie sur un acte permanent et réitéré ; de là elle découvre que l’opération de fonder est *elle-même* une allégresse puisque joie et liberté seconde sont indissociables. [...]

Pourquoi *dès maintenant* la joie ? Mais parce que la fondation seconde est l’établissement du soubassement sur lequel s’appuiera l’édifice de la joie. Le travail de fondation se saisira donc lui-même comme la construction présente d’un avenir dont elle se fait le reflet anticipé quant au sens et à la permanence. Insistons-y : l’édification de la joie s’anticipe donc elle-même dans l’édification de ses *conditions*; le voyageur-architecte de la vie mesure la fondation à l’ampleur et à la gravité de l’édifice à supporter : parce que celui-ci n’est rien de moins que la joie d’être, c’est-à-dire l’enjeu absolu, la fondation elle-même, apparemment simple préparation et préliminaire, sera cependant déjà saisie comme la joie même. [...]

La confiance dans la qualité des fondations vaudra comme certitude de l’avènement de l’édifice : cette confiance et cette certitude quant au *lien* du travail présent et du résultat futur confèrent à ce travail la dimension d’allégresse intrinsèque qui le fait déjà valoir valoir par lui-même comme élément de la joie. [...]

Déjà le sujet peut se réjouir de son oeuvre : non seulement elle prépare sa joie future, mais elle manifeste son pouvoir actuel de création, de réflexion et d’anticipation. II n’y peut éprouver que de la joie. Ici, le « narcissisme » (universel) est bon. [...]

Et parce que fonder la joie c’est se saisir dans cette double allégresse, le sujet sera justifíé dans sa volonté de réitérer constamment l’acte fondateur, puisqu’il éprouve déjà cet acte comme un élément présent d’une joie globale qu’il pensait d’abord comme un simple avenir.

Le voyageur comprend mieux désormais pourquoi il identifiait le but et le chemin, la visée et son itinéraire. Préparer la joie c’est déjà s’y mouvoir, emprunter le chemin c’est déjà accéder à son terme : la voie est sa propre médiation, sa propre finalité. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Mais le voyageur n’est-il pas alors emporté par l’imagination ? Ne rêve-t-il pas sa vie et son voyage ?

II n’en est rien : que serait une vie, une action, un voyage qui ne seraient pas d’abord envisagés au-delà de la réalité matérielle immédiate ? Anticipation, interprétation, construction, imagination sont les conditions de l’existence heureuse : hors d’elles, l’opacité des pierres. Fonder, c’est fonder au-delà, se réjouir de fonder, c’est se réjouir de créer en soi, au-delà de l’immédiat, les fondations et les supports d’une allégresse jamais donnée de prime abord. Tout commence au sujet: c’est hors de lui, par lui-même tel qu’il se tient de soi et non tel qu’il croit se constater d’abord. [...]

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

La joie de fonder comporte une autre dimension : « *épistémologique* », et non pas seulement existentielle. Le voyageur de la vraie vie s’en aperçoit chaque fois qu’il se fait pensée réfléchissante ou qu’il se réfère aux textes théoriques. La connaissance qui rend compte produit d’elle-même une joie spécifique, qui ne se confond pas avec la satisfaction de pouvoir utiliser ultérieurement les résultats de cette connaissance ; si toute connaissance comporte une visée existentielle ou pratique, n’étant jamais que le moyen d’une fin plus haute qui est la joie même, elle comporte cependant une dimension intrinsèque d’allégresse. Et, pour certains, le plaisir de comprendre n’est pas inférieur au plaisir de vivre, il n’en est même pas séparable : la joie de fonder s’exprime ici comme joie de connaître.

Pourquoi une telle joie est-elle possible, pourquoi est-elle quasi universelle, malgré les efforts complices de la volonté d’ignorance ? C’est que la connaissance (comme la décision réfléchie) est un acte fondateur. Mais il ne fonde pas comme on crée ou comme on instaure, il fonde en tant qu’il *fournit la validation* de ce qui se fonde. La connaissance fondatrice est forcément surréflexive : elle redouble pour la valider la seconde fondation, où le sujet se posait par la considération de lui-même et de son action. [...]

Pourquoi et comment les choses sont ce qu’elles sont, le sujet se réjouit non pas tant de pouvoir anticiper l’avenir que de pouvoir actuellement donner son double consentement à l’être qu’il connaît et à la connaissance qu’il en a. [...]

II s’agit toujours ici de la seconde fondation. Car la joie de connaître peut n’être qu’une joie nocive si elle s’abandonne au mouvement de la présomption.

II menace partout, même dans le domaine de la connaissance. Celle-ci produit alors la satisfaction narcissique proprement dite, non pas l’adhésion à soi-même comme existence autonome et choisie, mais l’estimation de soi comme tiers qui ne seraient pas encore entrés dans ce domaine de la connaissance ou qui n’y seraient pas entrés les premiers. La joie de la connaissance fondatrice ne résulte plus alors d’une maîtrise de son propre destin ou de sa propre place, mais d’une antériorité sociale. La joie mauvaise résulte de la comparaison : celui qui se croit « le premier » et « le fondateur » se réjouit de soi contre les autres et tire de leur ignorance prétexte à sa propre adulation. [...]

II y aura donc lieu de choisir parmi les formes de la joie qui résultent de la connaissance et de la fondation. Seront bonnes les joies non compétitives et mauvaises les joies de la comparaison : c’est que les premières sont cohérentes dans leur visée d’autonomie (source ultime de toute allégresse) tandis que les secondes, prétendant résulter d’une activité fondatrice, n’en sont pas moins soumises à la considération des tiers, des premiers et des derniers. [...]

Ici, la joie issue de l’acte fondateur (existentiel ou philosophique) implique une autre joie, celle d’une relation vive. Fonder n’est pas séparable d’*aimer*; les différentes figures du préférable sont bien réciproquement liées comme on l’avait pressenti, les divers actes substantiels de la joie renvoient bien les uns aux autres dans un échange circulaire de reflets et de flamboiements. [...]

C’est en vue de la joie d’être que l’on fonde l’être et le savoir, c’est la joie même de fonder qui nourrit le déploiement de cette activité fondatrice, mais surtout c’est l’évidence première de la joie comme étant sa propre et ultime justification qui rend possibles toute vie, toute pensée, toute recherche, tout désir. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

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

3. LA FONDATION ET LE VOYAGE [...]

II en va de même *après le départ* : seul un voyage qui se poursuit au-delà du premier mouvement est un voyage véritable. Voyager c’est donc *décider constamment et à neuf* de poursuivre le voyage, c’est-à-dire de voyager encore. La décision première, pour être « réelle », doit être reprise en permanence par un voyageur qui est un sujet actif à chaque instant présent, et dans la perspective permanente du moment prochain et lointain. Si le voyage est un arrachement exceptionnel qui déchire la trame de la banalité, il déploie ensuite par la réitération de la décision cohérente un espace et un temps qui deviennent son propre champ ou son propre domaine. [...]

II en va de même pour l’activité fondatrice opérée par la pensée et par le désir : elle est, comme conversion, un acte qui a valeur de commencement, et s’oppose à tout le champ existentiel ordinaire ; mais, dans son déploiement, dans la réitération et la réactivation perpétuelle de la décision de commencer tout à soi dans la seule perspective de la joie, cette activité fondatrice devient domaine et champ unifiés : tout se pense et se désire par elle, dans sa perspective et selon sa lumière. [...]

II en va de même du voyageur de l’être dont nous parlons ici, et dont nous disons le voyage en reflétant son déroulement. Il est intégré à la société civile, il accomplit ses tâches quotidiennes, il jouit d’un statut social et de droits qui le rendent capable de déployer une action ordinaire au sein de la substance sociale. Et pourtant sa vision active des choses et du monde est tout autre, décentrée par rapport à la banalité quotidienne des tâches et des fonctions. Ce décentrement, cette manière de libération intérieure par rapport aux normes et aux banalités, constitue *le lieu autre* dans lequel le voyageur de l’être accomplit son périple : c’est ce lieu autre qui doit être *constamment* maintenu à l’être pour que le Voyage puisse s’y déployer.

Or la réactivation perpétuelle de ce lieu autre ne peut s’opérer que dans l’opposition à la vie quotidienne, dans la différence rigoureusement maintenue, au sein de la vie sociale objective, entre la vie quotidienne utilitaire et le lieu autre où se déploie le voyage de l’être. Tout le temps de la vie ne doit pas être consacré aux voyages si l’on veut que les voyages gardent leur pouvoir d’enchantement; dans le même temps, c’est pour la vie entière que cette « vérité » est vraie, c’est dans la vie entière que toujours doivent s’opérer ces décentrements que sont les voyages. II en va de même pour l’activité intellectuelle de fondation et de décentrement: elle ne concerne pas toute l’apparence objective de la vie quotidienne, et cependant elle est opérée et perpétuellement réitérée pour la durée entière de la vie.

Certes, la vie quotidienne s’en trouvera comme éclairée et modifiée : mais il s’agit d’une lumière intérieure qui pourra fort bien n’être pas aperçue de l’extérieur. Ce qui importe n’est pas l’affiche sociale et la manifestation publique de la transmutation intérieure : sauf à quelques-uns, il n’y a pas lieu de donner à voir les opérations intérieures du travail de fondation. Le travail de conversion perdrait en authenticité ce qu’il gagnerait en publicité, puisque sa finalité risquerait de se changer, l’accent portant non plus sur les opérations intérieures de la splendeur, mais sur le discours que les autres (cloîtrés pourtant dans leur quotidienneté) seraient susceptibles de tenir à son propos.

Que l’opération de la fondation se situe à côté (ou au coeur, au fond) de la banalité quotidienne ne signifie pas cependant qu’elle lui soit parallèle. Le propre de la quotidienneté est sa pesanteur inerte, sans souffle, elle se reproduit telle quelle est, se constituant comme la reconduction spontanée de ses gestes. La banalité quotidienne est répétitive comme certaines passions qui cherchent dans leur propre reproduction une certaine espèce de sécurité. II en va tout autrement de l’opération intérieure (intellectuelle et « désirante ») qui accomplit comme voyage de l’être la nouvelle fondation de la vie : cette opération n’est pas répétitive mais progressante. [...]

Le bonheur est-il affaire privée ?  
Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?  
Que gagne-t-on à échanger ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Le voyageur « apprend » : une langue, un pays, des moeurs, une culture, des paysages, des lieux. II apprend plus ou moins, mais il apprend. Et plus le voyage s’avance, plus le voyageur est capable d’« apprendre ». Si la progression se fait d’une manière assez profonde, l’apprentissage devient « formation », comme on dit très bien à propos des romans allemands du XVIIIe siècle. Quand le voyage empirique est profond, authentique, le sujet se modifie en se construisant par les expériences mêmes qui l’ouvrent au monde, à l’imaginaire, à la différence, à la stupéfaction, à l’éblouissement. Le voyage devient alors la progression spirituelle et active opérée par la décision permanente d’un voyageur de laisser agir en lui les puissances du monde, du temps, de « l’inconscient », et de sa propre pensée.

II en va de même du travail réflexif de fondation : il se constitue comme sa propre progression. [...]

C’est du rapport à la joie qu il s’agit ici. Le voyageur de l’être, par la réitération incessante de son travail itinérant, accède peu à peu à des degrés toujours plus élevés et toujours plus solides de la joie. [...]

Comme dans le voyage empirique, le Voyage de l’être réalise la synthèse du mouvement et du but. Le voyage de l’être est ce mouvement auto-créateur qui accède à cela qu’il poursuit par le mouvement même de le poursuivre : poursuivre la joie devient une joie, et cette joie comme lieu et moyen de la progression existentielle permet d’accéder à de plus hautes formes existentielles, à de plus hautes joies qui valent comme but. Et celles-ci à leur tour se font le moyen (la force et la ressource) de nouvelles progressions joyeuses, vers de nouvelles formes de l’être et de la splendeur. La spirale est infinie. L’unité de la fin et des moyens perpétuellement repris dans un mouvement ascendant, est à la fois instrument, tâche et résultat. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

4. ITINÉRAIRE OUVERT ET DÉLIMITATION DU LIEU [...]

J’inventerai donc moi-même les diverses formes existentielles de ma joie. Qu’il m’ait fallu « temps » et « souffrance » pour les comprendre comme mes choix, pour les comprendre comme ce qu’elles sont en elles-mêmes, et pour les intégrer dans le parcours ma vie comme un voyage ou comme un itinéraire, ne signifie pas qu’il y ait là le tracé ou le dessin d’une ligne unique, faite de stations distinctes, obligatoires et bien enchaînées.

Bien au contraire : la fécondité du temps en moi (temps repris perpétuellement comme décision réflexive et comme poursuite de mon désir) me rendra capable du miracle temporel par excellence : la simultanéité.

Les étapes de l’itinéraire eudémonique auront certes été découvertes, inventées et *définies successivement* : nous décrivons d’abord et décrirons la fondation philosophique de la vie, puis la construction d’une tout autre forme de l’amour, puis l’accès à la jouissance poétique du monde, puis le déploiement de l’activité d’écriture, puis l’expérience intemporelle du temps. Mais ce que la fécondité du temps produira c’est de rendre le sujet capable de *vivre simultanément* ces étapes.

Ainsi, en un certain âge de la vie, l’individu devient capable d’intégrer et d’actualiser dans un grand présent continu ces étapes existentielles d’abord distinctes et successives. Elles cessent alors l’être comme des perles de nacre sur un fil d’or, ou comme les stations d’un chemin de croix : elles deviennent les diverses modalités intenses de sa vie, les diverses figures de son « bonheur », c’est-à-dire de sa joie et de son être. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

J’inscris mon être dans la question même que je lui adresse. Le fait même de m’interroger sur mon désir, l’existence même de la tentative où je me jette de reconnaître les fondations qui me constituent, me conduisent tout naturellement à découvrir que c’est dans la bipolarité de la lumière et de la force, ou bien de la réflexion et du désir, que je dois me « définir » et me poser comme cet être que je me fais être. Que mon désir soit d’abord obscur et toujours « pulsionnel », je le reconnais sans peine grâce à la forme d’attention que la psychanalyse écrite a suscitée dans mon propre regard, devenu désormais plus perspicace devant les rêves ou le langage symbolique de mes « pulsions », la signification voilée de mes actions. [...]

Parce qu’un livre ici déploie le récit réfléchi d’un voyage, il apparaît, dans une lumière de plus en plus vive, que le sujet de ce livre, c’est-à-dire le voyageur lui-même qui s’y inscrit, ne saurait se réduire à une nature déterminée qui serait celle d’un inconscient réceptacle. L’ « inconscient » serait plutôt, pour moi, l’obscurité première du sens. Parce que l’itinéraire du voyage se déploie comme l’écriture qui en dit le mouvement tout en se constituant elle-même du fait de se dire, le sujet qui se symbolise de ce voyage ne saurait non plus se donner ni se saisir comme une chose faite. La délimitation cartographique du nouveau monde à parcourir et à explorer doit donc se comprendre ici comme une activité bien singulière dès lors qu’elle est accoudée à cela qu’elle symbolise et qui est le sujet même de l’écriture ou si l’on veut, le voyageur qui parle lui -même de son propre voyage. Cette délimitation n’est pas le trait qui souligne un domaine existant déjà pour lui-même et comportant déjà ses paysages, sa nature et ses frontières. Bien au contraire, et parce que la cartographie symbolise autant la réflexion sur soi d’un sujet qui s’apprête à vivre selon son nouveau désir, quelle est symbolisée en retour par la réflexion préliminaire d’un sujet qui s’apprête à découvrir de nouveaux mondes en lui-même et hors de lui-même, on doit lire cette délimitation de soi comme *la création itinérante de son propre domaine*. Elle n’est en rien le dénombrement, le recensement et le constat des pièces déjà là qui seraient censées constituer la machinerie du « sujet ».

Je me fais de me dire, je me construis de m’explorer. Le regard préliminaire que je jette sur moi-même avant de m’embarquer dans le récit de mon plus haut désir n’est pas de l’ordre du bilan, mais de l’ordre de la poésie. Je me crée de me réfléchir à travers la lumière de mon nouveau projet. [...]

À la « finitude » s’oppose pour le créateur itinérant, la détermination, la définition. [...]

Je n’ai pas à évaluer les réserves, les ressources et les forces qui résideraient en moi sans moi, dans cette nuit obscure de mon inconscient qui serait ma propre vérité ou le mot ultime de la vérité sur moi-même. La délimitation de moi-même n’est pas le trace de mon involontaire finitude ni le calque pris sur la forme de mon inconscient, c’est-à-dire sur la forme inconnaissable de cela qui, au fond de moi mais sans moi, conférerait à mon désir son style et sa démarche sans qu’il participe en rien à l’élaboration de cette forme.

L’auto-analyse qui me transformerait en monde souterrain sur l’obscurité duquel j’établirais mes campements et mes feux serait en réalité le contraire de ce pour quoi elle se donnerait. [...]

Parce que j’aurais nommé « obsession » la fermeté de mes projets, ou « hystérie » l’intensité de mes relations, j’aurais sans doute satisfait par là à mon souci « scientifique », je n’aurais pas fait avancer le moins du monde la description et la compréhension des actes par lesquels mon désir se constitue effectivement lui-même comme une manière d’être et par lesquels mon regard s’inscrit concrètement dans une attitude, un projet, une oeuvre ou un sentiment. Une nomenclature mise au service d’une biographie n’est que la cristallisation d’une théorie générale de la personnalité pathologique et non pas l’appréhension du sens individuel qu’un sujet confère d’abord lentement à son désir, puis affirme ensuite avec plus de force et plus de lumière au point de parvenir enfin à ce stade où le désir se crée de son propre mouvement et se constitue de sa propre lumière. [...]

J’aperçois donc qu’une éventuelle tentative d’auto-analyse, loin de rendre clairs à moi-même le désir que je suis et le pouvoir créateur qui, dans ses limites, est pourtant à coup sûr le moi propre, aurait plutôt pour résultat de m’interdire l’accès à moi-même : elle me définirait à l’avance comme le jeu et le résultat de certaines forces obscures, anonymes, que j’aurais simplement pour tâche de déceler en moi en les nommant, alors qu’il me faut au contraire délimiter et définir mon être en tant qu’il est un pouvoir, une force, une disponibilité : me connaître et me définir ce n’est pas dire ce que je suis mais comprendre ce que je veux être, ce que j’ai voulu devenir. [...]

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?  
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 ?  
Est-on soi même ou le devient-on ?

C’est à cette nécessité que répond la définition bien précise de mon travail actuel: en délimitant mon être et mon domaine je ne les réduis pas, je ne les soumets pas, je les pose au contraire dans la force lumineuse de la *détermination*. [...]

C’est donc un élément primordial de ma joie que cette reconnaissance de moi-même par moi-même. Cette joie, cette adhésion à moi-même (par-delà la brise légère de mes humeurs et le mes déceptions), je ne la considère pas comme une *assomption*. Je n’ai pas à m’assumer (comme disait Sartre), à m’accepter ou à me résigner (comme disaient les stoïciens), j’ai à reconnaître que je me construis. M’assumer serait d’abord connaître mon être tel en fait avant que je n’intervienne (inconscient, psyché, caractère, destin), puis m’accepter courageusement dans la résignation. Mais je reviendrais alors aux intentions de la psychanalyse ou du stoïcisme et à une conception de moi-même comme le produit nocturne de quelque chose qui ne serait pas moi. Bien au contraire la reconnaissance de moi-même est la reconnaissance de ma détermination comme définition créée par elle-même. [...]

Ma liberté créatrice de moi-même comme *nouveau* désir de singulière et claire détermination, je sais bien qu’elle est humaine et limitée : doutes, angoisses, échecs, déceptions, jalonnent mon parcours comme celui de tout un chacun. Mais au moins, je n ai jamais la nostalgie de n’être pas un autre que celui que je suis. Si la seconde fondation est la nouvelle délimitation de moi-même comme le domaine où se déploiera ma liberté seconde et lumineuse, joyeuse et cohérente, il ne faut voir là aucune présomption mais seulement la lutte contre les illusions inverses de la « finitude » et de l’humilité. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

5. VOYAGE AU PAYS DU RÉEL : SUR VICTOR SEGALEN [...]

[Ernst Bloch 1] montre avec force comment toute l’histoire et la culture sont portées par l’imagination rêveuse ou utopiste s’incarnant progressivement dans des oeuvres réelles. Au fondement de cette imagination se trouve une structure catégoriale du sujet: le principe espérance. La dimension anticipatrice de la conscience et du désir est une condition même de la vie, celle de la conscience et celle de l’être entier. L’anticipation et l’espérance, structures présentes du sujet, sont difficilement séparables d’une activité imaginative capable de susciter des agencements nouveaux, des formes neuves, des êtres culturels, sociaux ou individuels jamais encore rencontrés. [...]

1 Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Paris, Gallimard, 1.1,1976 ; t. II, 1982.

La réponse de Segalen est audacieuse et simple : non seulement l’imaginaire ne s’oppose pas à la réalité, mais il l’instaure. Et une Réalité, perçue dans la profondeur de toutes ses dimensions, *dépasse* l’imaginaire. [...]

Mais celle-ci réside pas ailleurs *que dans ce monde-ci*, lorsqu'il est perçu par le poète métaphysicien capable de transmuter le réel sans le supprimer. L’oeuvre la plus marquante de l’imagination consiste ici à percevoir le réel dans sa Réalité, c’est-à-dire dans tout son sens et dans toute sa richesse, dans sa splendeur, pourrait-on dire. [...]

Ce Réel déborde l’imaginaire, c’est à lui que reviennent la densité, l’éclat et l’existence dont l’imagination ne pouvait donner qu’une idée fantomatique. [...]

« Ceci a donc tenu beaucoup plus que son imaginé… la victoire du Réel sur l’lmaginaire, non point par grossière emprise, mais par richesse surabondante 2. »

2 Victor Segalen, Voyage au Pays du Réel, Le Nouveau Commerce, 1980, p. 10.

L’alternance du réel et de l’imaginaire n’est pas le mouvement qui conduirait de la fuite imaginaire au réalisme quotidien. Le « jeu alterné » consiste bien plus dans la transmutation interne que l’imaginaire fait subir au réel et que le réel à son tour fait subir à l’imaginaire. Un autre monde est alors suscité, au coeur même du Réel. [...]

II. L’amour [...]  
I. LE TRAVAIL DE FONDATION ET L’INSTAURATION DE L’AMOUR TOUT AUTRE [...]

On purifie par le feu du renoncement à l’accessoire la substance primordiale de son désir. On s’écarte de l’inessentiel, on brûle le dérisoire. Après avoir extrait et broyé l’or fin du désir, après avoir réduit, détruit et dissous les éléments secondaires de la soif (ambitions, jalousies, présomptions, narcissismes, colères, angoisses), on commence la condensation et la sublimation de son plus haut désir, on le fixe dans sa détermination et dans son lieu, on l’amène à l’évidence lumineuse de sa forme. Mais c’est par les flammes que l’on parvient à la lumière : on brûle les mouvements élémentaires et frustes de son moi pour accéder à la haute conscience de son désir, pour entrer dans les Hautes Terres du domaine de l’être. [...]

Mais que veut dire ce désir qui se transforme et se restructure par le feu purificateur de la souffrance et de la réflexion, que me dit cette parole joyeuse de mon désir qui, à travers l’épreuve et le travail du feu intérieur, accède à une joie si haute ? Quel est ce nouveau désir qui trace la figure de sa joie en dessinant les limites exaltantes de son Domaine ?

C’est de l’amour qu’à l’évidence il s’agit. C’est la relation d’amour qui est ici concernée comme l’une des figures de l’être, la deuxième ici. [...]

[...]

2. LA RENCONTRE ET LA CONVERSION RÉCIPROQUE. LES TROIS CONTENUS DE LA RECONNAISSANCE [...]

Ici se déploie l’expérience de ce qui est le plus précieux. Elle ne peut prendre corps que sur la base d’un travail commun effectué par les deux consciences. Parce que l’exigence et la qualité auxquelles accèdent les sujets qui ont décidé le voyage existentiel de la joie sont extrêmes, ils ont dû opérer ensemble un travail de réflexion radicale qui les a libérés des obstacles à la joie.

D’une part chacun des sujets a réalisé par lui-même et pour lui-même le travail de *seconde fondation* qui a valu comme préparatifs du voyage et comme première figure de la joie. Pourquoi ne pas le dire ? Les êtres qui s’aiment, quand ils désirent la réussite de leur amour, entrent dans un domaine qui est comme celui de la philosophie. Peu importe la formulation et l’expression du travail de la conscience qui déploie, dans l’amour, le voyage de la joie : les poètes et les gens sans culture peuvent aussi être « philosophes ». On dit seulement ici que le haut voyage existentiel de la joie et de l’amour ne peut s’opérer sans le recours à la réflexion et, notamment, à cette réflexion fondatrice dont nous avons parlé plus haut. C’est pourquoi *l’amour véritable est philosophe*. II est philosophe par la conscience extrême qu’il a du rôle « ontologique » et « métaphysique » de l’amour, dans la construction de la joie et de l’être ; mais il l’est aussi par la conscience de l’absolue nécessité de fonder l’amour et la vie du désir sur une lucidité et un travail préliminaires. L’amour et la joie ne sont en mesure de s’instaurer que sur la base d’un renouvellement radical des manières de vivre et de penser : autrement, les pesanteurs et les banalités reprennent le dessus, dispersant les désirs au gré des circonstances, suscitant les angoisses et les conflits qu’elles entraînent. Passions, folies et narcissismes réapparaîtraient vite, avec leurs cortèges de dégâts et de gâchis, d’échecs et de souffrances qui font le décor de la banalité quotidienne lorsqu’elle est livrée à elle-même; Seule la réflexion (la « philosophie ») peut combattre et transcender cette banalité empirique et l’agressivité qu’elle inscrit au coeur du désir : c’est pourquoi l’amour véritable et réussi ne saurait exister s’il n’est philosophe. Non pas résigné, mais créateur, éclairé et fondateur, à la fois *philosophe architecte et magicien* 3.

3 R. M. Rilke exprime poétiquement, concrètement, cette nécessaire intervention du sujet dans l’amour : « L'amour c'est l’occasion unique de mûrir, de prendre forme, de devenir soi-même un monde pour l’amour de l’être aimé. C’est une haute exigence, une ambition sans limites, qui fait de celui qui aime un élu qu'appelle le large. Dans l’amour, quand il se présente, ce n’est que l’obligation de travailler à eux-mêmes que les êtres jeunes devraient voir. » Une page plus haut, Rilke écrivait : « Nous savons peu de chose, mais qu'il faille nous tenir au difficile, c’est là une certitude qui ne doit pas nous quitter » (R. M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, VII, in oeuvres, I, Prose, Paris, Éd. du Seuil, 1972, p. 334 et 335).

La rencontre, au-delà de la libre gratitude à l’égard du miracle de l’autre et des pouvoirs qu'il suscite, devient aussi responsabilité. C’est que, on l’a vu, la conversion à l’autre est aussi conversion à l’être. Ainsi, *le deuxième aspect de la reconnaissance* est la saisie, en l’autre, de son projet vers l’être. [...]

Ce qui en l’autre est aimé et admiré, d’une façon « grave » et joyeuse en même temps, c’est à la fois son être, son désir de l’« être » et son pouvoir de susciter l’être dans et par la rencontre. [...]

Aucun « narcissisme » ici : la découverte de l’identité profonde de deux êtres dans le mouvement qui les unit n’est une complaisance à soi que dans les relations faussement amoureuses, dans les conduites empiriques ou banales de la passion « possessive ». Au coeur de l’amour vrai, cette reconnaissance de l’autre comme reconnaissance de soi et connaissance de l’autre, est le socle sur lequel se construit *l’être nouveau et unique* que les deux amants vont construire ensemble. Seuls s’aiment (au sens le plus fort, le plus extrême, le plus existentiel, le plus vital) ceux qui se ressemblent. Et seuls ceux qui se ressemblent peuvent créer ensemble un être nouveau, issu de leur commune activité réciproque et enthousiaste. Platon, ici, exprime métaphoriquement le vrai : les amants accouplés engendrent toujours un être nouveau, qu'il s’agisse d’un enfant de chair, ou d’un univers de langage, de parole et d’existence qu'ils constituent ensemble comme leur monde et comme leur demeure. Mais les amants ne créent ce nouveau domaine de leur existence que s’ils ont d’abord, en commençant leur voyage, reconnu la similitude profonde de leurs existences et de leurs désirs, s’ils ont commencé par percevoir suffisamment l'autre pour accéder à une connaissance en intériorité de son être même. [...]

C’est l’amour qui est la plus entière reconnaissance de la nature, de la valeur et de la créativité de l’autre en tant que sujet : c’est l’amour qui est la plus haute et la plus profonde connaissance. La Bible a raison : aimer, c’est « connaître ». Mais l’amour est en même temps plus que la connaissance : il se réjouit de la pure existence de l’autre telle qu'il la connaît et la reconnais. [...]

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Comment différencier amour et amitié ?

III. La jouissance du monde [...]

2. LA SPLENDEUR DU MONDE

« Sans le vouloir, on avait senti la chaleur, le bonheur et la splendeur qui peuvent rayonner dun pré, d’un ruisseau, d’un versant fleuri et des arbres chargés de fruits qui se dressent les uns à côté des autres; de telle sorte que, lorsque l’on peignait des madones, on les entourait de cette richesse comme d’un manteau, on les en couronnait comme d’une couronne… on ne savait leur préparer aucune fête plus bruissante, on ne reconnaissait aucun don qui égalât celui-ci : leur présenter toutes les beautés que l’on venait de découvrir et les confondre avec elles. Le paysage était devenu la parabole d’une joie… »

R. M. Rilke, *Sur le paysage*, oeuvres, I, prose, Seuil, 1972, p. 371.

[...]

« Comment capter ce souffle, ce frémissement, ce soupir contenu, silence ineffable qui émane de mon âme lorsqu’elle passe dans son voyage au-dessus de tels et tels petits rassemblements fortuits, au-dessus de l’inanimé ? Comment trouver des expressions pour rendre les élans qui me soulevaient quand le vent soufflait d’une certaine façon, tandis que je marchais sur les bords couverts d’herbe boueuse de la route d’Ely ou de la route de Londres ?... Comment le décrire, ce sentiment qui m’inondait d’un flot de bonheur à peine supportable simplement parce que, sur la route banale qui menait à la gare, j’avais entendu un commis de magasin tondre patiemment son petit bout de pelouse derrière une haie de troènes ?

Je sais bien que chacun ici-bas a éprouvé les sentiments dont je parle. Je ne cherche pas du tout à faire entendre que je me distingue de l’espèce humaine sur ce point. Mais alors pourquoi diable révère-t-on tout, excepté les sentiments en question ? Pourquoi accorde-t-on une haute importance à la politique, à la religion, à la philosophie, à l’ambition, aux affaires, aux plaisirs, et n’accorde-t-on à ces sentiments magiques pas d’importance du tout ? » [...]

« Ce n’est pas une raison pour nous détourner de la source vive qui alimente en nous un mystère magique. Qu’importe le nom ! Ce qui compte c’est de posséder le pouvoir de re-créer l’univers en partant des profondeurs de notre être. »

John Cowper Powys, *Autobiographie*, trad. fr. de Marie Caravaggio, Paris, Gallimard, 1965, p. 178 & p. 326.

« C’est en effet pendant que j’étais étudiant que j’ai pris conscience de ce mystère destiné à devenir le secret des secrets, l’essence de vie, Gooche me parlait des difficultés spirituelles qu'il éprouvait en s’efforçant de savoir en quoi consistait l’Absolu panthéiste, objet du singulier amour de Spinoza 4. »

4 John Cowper Powys, *Autobiographie*, op. cit, p. 177. On sait que, pour Spinoza, la béatitude est, comme joie, un « *amour intellectuel de Dieu* » celui-ci étant la Nature même comme totalité unifiée. Et l’amour de l’homme pour « Dieu » est une partie de l’amour par lequel « Dieu » (c’est-à-dire la Nature et les hommes) s’aime lui-même (Spinoza, Éth., V, 36). II s’agit d’une joie cosmique et réflexive. Elle est en réalité une métaphore de l’amour parfait.

La beauté est elle promesse de bonheur ?   
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Pour moi, il ne s’agit pas de l’Être : spinoziste ou non, immanent ou transcendant, ce n'est pas un autre monde que je saisis dans ma joie alchimique, c’est ce monde-ci, mais après qu'il ait subi l’action d’une transmutation poétique dont je suis la seule source. II reste qu'il s’agit bien, en chaque contemplation émerveillée, en chaque ravissement tranquille, en chaque étonnement admiratif de l’heure, du lieu, des choses, de la lumière et des êtres, d’une expérience si substantielle de la joie qu'elle mérite le nom d’être, et par conséquent d’absolu. Par cette joie poétique en effet je confère au monde et à moi-même qui m’y rapporte une plénitude intemporelle si justement délimitée, si pleinement satisfaisante qu'elle me confère cette joie qui à mes yeux définit l’être et le fonde à la fois comme activité. [...]

Je disais que Ia connaissance où je suis de mon *activité* poétique de transmutation me sauve de la nostalgie et de l'illusion des arrière-mondes. Je sais bien que c'est ce monde-ci qui me réjouit et non un autre, et je sais bien que j’ai raison de m’en réjouir, puisque je suis moi-même l’origine de toutes les splendeurs que j’y découvre. Ce monde n'est originel et somptueux que par mon activité dynamique, mon regard et mon émerveillement.

Pourtant, ma jouissance se sait valablement jouissance du monde. Ce cosmos qui trouve en moi son origine poétique ou l’origine de son unité, de son éclat et de son intemporalité, je sais en même temps qu’il comporte aussi en lui-même la justification de ma joie : je veux dire que mon alchimie n’est pas seulement un actif travail d’invention poétique, elle est aussi la saisie imaginative des éléments qui, dans le monde, sont valablement les occasions de ma rêverie et les porteurs de mon imaginaire. [...]

En fait, dans la spontanéité réfléchie de ma vie et de mon mouvement, je ne distingue pas les transmutations alchimiques que j’opère sur le monde, et la captation éblouie des significations qu'il comporte. Dans mes extases, mes contemplations ou mes rêveries, je ne souhaite pas distinguer l’alchimie et la captation, l’invention et la découverte poétique, le moi et les choses : je veux seulement savoir que mon désir se déploie dans un Cosmos qui est Chemin et Domaine, et que, dans ce déploiement temporel qui est un voyage, je me réjouis aussi bien d’exister que de recevoir, je m’émerveille autant du monde que je rêve que du monde qui se rêve en moi. [...]

Je suis vivant dans une nature qui se prête objectivement à mes contemplations et m’offre réellement le roc sur lequel j’appuie cette alchimie par laquelle je change mon activité de vivre en activité d’être 5.

5 Chez R. M. Rilke, la louange de Ia terre est à la fois sentiment, « métaphysique », affirmation poétique et rapport au réel :

« [...] être ici est beaucoup

[...]

Pourtant, des pentes abruptes de la montagne, le voyageur ne rapporte pas seulement une poignée de terre inconnue à tous dans la vallée, mais aussi une parole éclatante, la gentiane jaune et blanche

Peut-être sommes-nous ici pour dire : maison, fontaine..

*Voici* le temps de ce qui peut être dit,

voici sa demeure. Parle et reconnais.

[...]

Montre-lui combien une chose peut être heureuse,

innocente, et combien nôtre ;

[...] les choses attendent

que nous les changions en notre coeur invisible

- infiniment - en nous-mêmes ! »

*Élégies de Duino*, Neuvième Élégie, (Oeuvres, 2, Éd. du Seuil, 1972, trad. d’Armei Guern, P. 369-370). C’est nous qui soulignons.

Est-il utile de noter qu'on ne peut pas ne pas songer à la poétique de Gaston Bachelard lorsque l’on évoque les éléments ? [...]

La beauté est elle promesse de bonheur ?   
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

Y-a-t'il une beauté naturelle ?

La jouissance du monde s'appuie sur la jouissance d’un lieu qui en est à la fois le support et le symbole. *Le Lieu, est, dans l’ordre du visible, ce que la Musique est dans l’ordre de l’invisible.*

Le lieu, pour chacun d’entre nous, ne saurait seulement être situé dans une Ville. Certes, lorsqu'elle est traversée par un fleuve et constituée en son centre signifiant par une architecture somptueuse et belle de palais publics, de jardins et de terrasses, de demeures et de tours, de places réjouissantes et de commerces vivants, une Ville peut faire l’objet d’une transmutation telle qu'elle devienne pour ses habitants un Lieu magique et véritable. Plus précisément, certains quartiers, en certaines villes, peuvent devenir Lieux de rêverie, telles par exemple la Cité impériale, Venise ou Dubrovnik.

C’est dans ces Lieux magiques que se déploie le plus heureusement cette forme quotidienne et rêveuse de l’alchimie itinérante qu’est la promenade. Comme le dit un sage chinois, il existe des promenades parfaites. Elles accèdent selon moi à la joie et à l’être, elles sont même parfois le commentaire tranquille de la joie et de l’être, la présence discrète et enveloppée de la splendeur.

Mais le lieu citadin n’autorise que cette présence enveloppée.

Seule la nature peut se prêter à mes yeux à la naissance d’un lieu qui soit quelque chose comme le réceptacle, en un feu plus central, en une lumière plus vive, de toutes les alchimies qui m’ont déjà enchanté et constitué. Le Lieu est la synthèse spatiale et microcosmique de toutes les transmutations que j’ai pu opérer sur l’eau et la lumière, la forêt et la mer, la terre et la pluie. Le Lieu est à mes yeux, dans le parcours que j’y opère par mon regard et ma promenade, l’univers à ma mesure qui est pour moi le jardin. Les parfums et les heures, les musiques et les voix parfois, animent ce monde que j’anime, lui donnent la substance qui peut se faire le support de mon alchimie. Le Lieu est dès lors une délimitation spatiale du cosmos lorsqu'il est transformé en jardin habitable et magique. Le ciel vaste et l’espace ouvert doivent envelopper le jardin où se déploie l’être du sujet, où le sujet déploie son être en l’habitant et en l’animant. [...]

La demeure n’est donc pas un lieu privilégié du monde dans lequel apparaîtrait ou transparaîtrait, résiderait, ou se dévoilerait un être qui serait l’Être, et dont l’essence serait différente de celle du monde ou il s’inscrirait. La Demeure est tout lieu du monde empirique que le sujet a su transformer en un espace poétique et structuré, suffisamment expressif et significatif pour que ce sujet y lise le moment où la nature se fait jardin, et où l’habitation, en son espace magiquement animé, se fait le réceptacle d’une jouissance du monde et d’une permanence. [...]

Je me reconnais dans le Lieu restreint que j’habite comme ma Demeure parce que j’y saisis à la fois la permanence du vaste univers que j’ai constitué, et la permanence de cette activité alchimique par laquelle je l’ai constitué et qui me définit en retour. [...]

Et cependant, dans le temps même où ma jouissance du monde se reconnaît elle-même dans le Lieu et la Demeure qu’elle a constitués pour s’y épandre, elle éprouve comme un étonnement ; j’éprouve, dans la plus extrême familiarité avec ce paysage transmuté, un sentiment non pas d’étrangeté mais de chance. Une autre sorte de reconnaissance se développe alors en moi : la joie de reconnaître en tout cela une sorte d’ultime contingence dont c’est une chance que j’aie pu en faire ma joie. J’aurais pu ne pas rencontrer ce lieu pour en faire ma Demeure ; l’ayant rencontré, j’aurais pu ne pas savoir le voir et le transmuter pour en faire cette Demeure. Tout est à la fois une grâce et mon oeuvre, une absolue contingence et une certaine espèce de « nécessité » musicale.

Alors, me réjouissant de pouvoir me réjouir, ma joie se redouble de se savoir à la fois contingente et active.

Ce redoublement de ma joie me rappelle à moi-même *le sens de l’être* : vivre dans une beauté, dans un amour, dans une pensée dont on est à la fois la source active et le bénéficiaire contingent ou chanceux. Qu’un Lieu soit pour moi, par moi, la demeure de l’être comme jouissance et plénitude, me renvoie à mon activité, à ce pouvoir simplement humain de l’alchimie dont, par mon effort et ma patience, j’ai fait un pouvoir en première personne. Alors de se bien connaître en sa source et en sa qualité, ma joie se déploie encore au-delà d’elle-même et se découvre comme le plaisir de jouir d’un monde non pas seulement en le constituant par le regard et la jouissance mais en le déployant par l’action. Celle-ci aussi est une jouissance.

Y-a-t'il une beauté naturelle ?  
La beauté transforme-t-elle notre conscience du réel ?  
La beauté est elle promesse de bonheur ?   
En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d'être belle ?   
La chance existe t-elle ?

3. LA LIBRE ACTIVITÉ [...]

La pure activité est aussi un bonheur. Pour certains, elle est même le bonheur, mais une telle exclusive, écartant la poésie, l’amour et la réflexion ne saurait que décevoir un sujet exigeant qui se verrait réduit au pur passage temporel et éphémère de l’activité : celle-ci ne prend sens et substance que si elle s’intègre à une vision d’ensemble qui unit la réflexion, l’amour, la poésie et la jouissance. [...]

« Si votre quotidien vous paraît pauvre, ne l’accusez pas. Accusez-vous vous-même de ne pas être assez poète pour appeler à vous ses richesses. Pour le créateur, rien n’est pauvre, il n’est pas de lieux pauvres, indifférents. »

R. M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, I, Oeuvres, I, Seuil, p. 318.

« “Avez-vous bien travaillé ?” telle est la question par laquelle il salue tous ceux qui l’aiment; car si l’on peut répondre oui à cette question, il n’y en a point d’autre à poser et l’on peut être rassuré: quiconque travaille est heureux. »

R. M. Rilke, *Auguste Rodin*, Oeuvres, I, p. 444.

C’est pourquoi l’adhésion libre à soi-même est une adhésion à sa propre essence, c’est-à-dire à sa propre activité. La libre activité se saisit elle-même comme plaisir d’exister parce que l’essence de l’existence est justement l’activité orientée.

Si l’activité qui me réjouit dans sa permanence et son expressivité n’est pas un métier, elle est une occupation, un loisir ou un sport. Au lieu de l’*exercer*, je dirai que je la *pratique*. [...]

Une qualité d’effort constant, une compétence, une substance fondamentale font de ces pratiques de libres activités où le sujet se confère à lui-même une substantialité active permanente, une substance temporelle et charnelle qui se réjouit de se déployer et de se reconnaître dans un monde substantiel qu’elle informe en s’y projetant. Le plaisir d’agir peut ainsi, dans les meilleures circonstances, accéder à une forme de l’être. L’être est en effet l’action continue d’un sujet qui se réjouit de se déployer selon sa propre substantialité et sa propre loi.

Car le sujet, pour accéder au plaisir d’être par la médiation d’une pratique ou d’une activité, choisira celle-ci selon son propre désir : je serai activité joyeuse lorsque je déterminerai moi-même la nature, la qualité, l’intensité et le sens de mon activité quotidienne ou fréquente. C’est précisément dans les « loisirs », les sports, les pratiques et les métiers librement choisis que le sujet découvre avec évidence que la joie d’être est aussi la joie de se fonder soi-même dans et par l’activité de son choix, délimitée dans la forme et la substance qui expriment le mieux son fondamental désir de la joie.

À un certain niveau d’intensité, de signification et d’efficacité sociale ou personnelle, l’activité devient action. [...]

Elle consiste pour moi dans l'élévation du sujet au-dessus et au-delà de la sphère immédiate de sa vie quotidienne ; par l’action j’accède à un niveau et à une ampleur de conscience qui dépassent et transcendent le niveau corporel et perceptif; parce que je vois plus loin dans le temps et l’espace, parce que plus d’êtres sont concernés, mon être acquiert comme une réalité à la fois plus vaste, plus substantielle et plus réflexive, spirituelle, que celle qu'il atteint par la simple activité quotidienne, celle du métier ou de la pratique. [...]

« Il se peut que vous portiez en vous le don de former, le don de créer, mode de vie particulièrement heureux et pur. »

M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, IV, Oeuvres, op. cit., p. 325.

Doit-on faire du travail une valeur ?  
Le besoin est-il l'origine du travail ?  
Travailler est-ce perdre son temps ?  
Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?  
Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Exister, est-ce agir ?

Le sujet se crée de se savoir et de s’anticiper lui-même : déjà, dans l’activité et l’action ce mouvement s’esquissait. Avec la création d’une oeuvre il accède à sa propre plénitude, à sa propre vérité : c’est l’essence de l’individu humain de se créer en s’anticipant, et la plus entière réalisation de ce mouvement de la conscience réside dans la création. C’est par l’oeuvre objective, jalonnant temps d’une vie par les aótes successifs de la création, que le sujet confère (la dévoilant et la créant à la fois) cette réalité substantielle qui transcende le temps discontinu et transforme en Haut Pays significatif et ouvert, le temps existentiel qui, sans cette opération, risquerait de n’être que la succession insignifiante des plaisirs et des peines.

Ce passage d’une conscience à un être substantiel n’est pas l’effet de la création par sa seule forme, c’est-à-dire le pur fait qu’elle produit dans l’espace culturel cet être objectif et signifiant qu’est une oeuvre. II ne résulterait pas de là un véritable contentement, assuré de soi.

Ce passage au substantiel est aussi l’effet du contenu même de l’oeuvre ; son sens et sa finalité. Seule la signification et la validité internes de l’oeuvre permettent l’émergence d’une joie qui, pouvant se juger et se réfléchir, est en mesure d’accéder au contentement, qui est la forme intemporelle et non émotive de la joie. Seul un tel contentement est accordé à la joie d’être et à la jouissance du monde qui sont ici visées ; c'est que le contentement dans la création ne saurait être entier que si l’oeuvre est *entière*.

Cela signifie à mes yeux que l’oeuvre doit intégrer en elle, comme un de ses principaux éléments, la motivation même qui rend compte de son apparition : parce qu’une oeuvre est, comme création et comme construction rétroactive du sujet qui la crée, la source d’une double joie, elle doit pour être *entière* (c’est-à-dire cohérente et authentique) intégrer cette joie au désir qui la suscite, la révélant ainsi elle-même comme l’une des expressions du désir de la joie. Fruit du désir de jouissance du monde, elle doit être elle-même jouissance de l’être et réflexion sur cette jouissance. Les plus grandes oeuvres sont toujours *circulaires* parce qu’elles sont *entières*, comportant dans leur être même la justification de leur naissance et de la joie qu'elles apportent, qu'elles appellent et qu'elles expriment. [...]

Doit-on faire du travail une valeur ?  
Le besoin est-il l'origine du travail ?  
Travailler est-ce perdre son temps ?  
Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?  
Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Exister, est-ce agir ?

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

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
Choisit-on d’être artiste ?  
Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?  
L'art peut-il manifester la vérité ?  
Les oeuvres d´art sont-elles des réalités comme les autres ?  
Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?  
Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?  
Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Conclusion

LE SUBSTANTIEL ACTIF ET L’INTEMPOREL [...]

Je voulais dès l’abord, dès le départ, accéder à une perception de moi-même qui accordât mon désir à son être ; j’ai alors parcouru et dessiné le mouvement de fondation. J’ai découvert la joie de fonder et d’établir la vérité de mon désir, son véritable paysage, sa détermination.

Nous avons vu alors que le substantiel était la possibilité même du réel: le temps de la conscience est comme un voyage qui crée lui-même son parcours et son but, le voyage a toujours un sens. C’était la première forme de la joie, la première conscience substantielle de soi-même : on n’a plus l’illusion de se croire une chose, et l’on n’en a pas non plus la nostalgie. On ne se désespère pas de n’être que pur désir, c’est-à-dire mouvement, dynamisme, activité présente vers son avenir. On n’est pas seulement un manque, mais aussi une instauration, une construction du monde et de soi-même, construction toujours ouverte, toujours activée et toujours actuelle : en délimitant soi-même non sa finitude mais son paysage et son être, on se réjouit de se découvrir mouvement temporel et créateur, on se réjouit à la fois de fonder ses voies, et de se découvrir comme activité de fondation, de création.

Là ne réside sans doute pas la première nature du sujet. II a à effectuer un véritable travail sur soi-même. C’est seulement en un second temps que le temps de sa conscience s’accorde à lui-même et que son désir se déploie comme sa propre loi, son propre mouvement. II opère une conversion. Alors seulement le sentiment qu’on a de soi-même devient comme la conscience qualitative d’une substance, la joyeuse conscience de soi se saisissant et comme mouvement (activité, temporalité, dynamisme) et comme repos (sérénité, accord mobile-immobile à soi-même, intemporalité).

Le sens de mon voyage, de tout voyage, est précisément d'accéder à cette substantialité, à cette joie de se mouvoir, de se définir et de se saisir en même temps dans une sorte de permanence.

L’intemporel est cette permanence, l’éternité est le nom poétique que l’on donne à cette conscience de soi comme activité et comme permanence, à cette conscience de soi qualitativement heureuse d’être.

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?   
Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?   
Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?   
Peut-on désirer sans souffrir ?   
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?  
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?  
Le temps est-il la limite de l’homme ?

La poursuite du voyage confirme ce sentiment, cette découverte. L’appréhension de soi-même comme libre mouvement désormais substantiel (autonome et heureux) ouvre le sujet au désir le plus originel, la relation d’amour. Le voyage de l’être est le voyage de la conscience vers sa propre substantialité, il ne s’accomplit que d’être voyage de l’amour.

Par l’autre seulement la conscience entre dans la substantialité accomplie. Par-delà les conflits, les combats, les échecs, c’est-à-dire l’appréciation dogmatique de l’action et de la relation, un autre paysage s’offre et le sujet peut le parcourir dans le contentement. Une nouvelle forme de la substantialité se déploie alors comme le paysage de l’être. Le sentiment de l’existence intérieurement unifiée se double et se constitue désormais d’une nouvelle unité. Non pas que, par l’amitié ou par l’amour, les consciences s’absorbent et se nient, annihilées ensemble dans l’extase et le ravissement. Mais chacun s’accorde à l’autre par décision et par dilection, transcendant par la présence en lui de cet autre, ce que, de lui-même, il aurait pu vivre comme isolement. La présence de l’autre en chacun exalte sans la détruire l’unicité de chacun et son ouverture à l’autre. Le substantiel devient le qualitatif partagé, la joie commune dans la commune affirmation de l’autre. Ce sentiment qualitatif de soi-même est, selon la modalité de la relation, jubilation et joie amoureuse, proximité et respect amical, toujours intériorité décentrée, vif sentiment heureux de soi-même centré sur l’autre, la présence, l’activité commune, la parole offerte, les mondes construits, le voyage déployé.

Par la conversion de chacun en lui-même et de chacun à l’autre, l’harmonie devient l’essence de l’être ; le cheminement commun devient le mouvement de la substantialité. Chacun se réjouit et de l’autre et de lui-même, induisant de là un sentiment de l’existence où celle-ci, loin de se désoler, se réjouit au contraire d’être un mouvement, un désir, une recherche, une offrande, et de n’accéder à l’être que par l’autre. Là réside le bonheur d’être. Un acquiescement au mouvement même des désirs ou chacun n’est substance que par l’autre, mais l’est réellement, et où chacun se saisit comme mouvement actif et se complaît assez à ce mouvement pour en faire sa joie.

La substantialité de l’amitié, de l'amour, ne réside pas seulement dans cette intimité ouverte où les libertés se réjouissent de leur personnalité affirmée et de la splendeur de l’autre. La relation vive est cette substance que, par la modalité du temps, les sujets constituent ensemble. La substantialité dans ce Haut Pays de l’être et de l’autre est le nom savant de la certitude. La fidélité, c’est-à-dire la permanence non pas de tous mais de certains engagements, ceux qui impliquent une réciprocité véritable, permet de dépasser le cours ordinaire du temps et de l’apparence. Une haute joie naît de là. La substantialité non chosiste apparaît alors comme l’essence de l’être : la vie se tisse dans la splendeur par le lien unifié et permanent de l’engagement véritablement réciproque. La conscience accède à la joie substantielle comme à la seule forme véritable de l’être, et cela par le dépassement du temps empirique de l’agitation vers le temps serein de la permanence. Deux temps, ceux de deux consciences, mais aussi le temps empirique immédiat et le temps permanent, global, en chaque conscience, contribuent à l’instauration de l’être comme mouvement et comme joie. L’être s’est révélé dans ce voyage comme ce qu’il est: accessible à la mesure du désir, actif à la mesure de l’invention, somptueux à a mesure de la joie. [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour ?  
Est-il raisonnable d'aimer ?  
Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?  
Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Poursuivant ce voyage de l’être, nous avons décrit la jouissance du monde, déployé ses couleurs, ses nuances, ses richesses musicales. Nous avons vu que tous se complaisaient à cette joie, nous avons voulu la dire pour l'accroître.

Et d’abord la joie poétique. Elle n’est pas la révélation, derrière le monde, d’un être qui ne serait pas lui, mais un pouvoir en chacun de percevoir dans le monde cela qui s’y trouve et qui s’y invente à la fois. L’alchimie est le pouvoir de lire le monde, dans ses éléments, ses paysages, ses substances, comme cela qui nourrit, réjouit et comble le désir d’être. Par la transmutation qui est l’oeuvre de l’imagination, du désir et du pouvoir, le monde répond à notre joie, il se fait l’origine de notre jubilation en s’offrant lui-même comme la présence de l’origine. [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?  
Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?  
La perception peut-elle s'éduquer ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Les tâches, le travail (une position étant prise par ailleurs à l’égard des problèmes sociaux et politiques) deviennent structuration du temps intérieur, en même temps que du monde environnant, l’objectivation devient affirmation et allégresse. Nous nous ouvrons alors à la compréhension de l’action : elle est la joie de l’activité se haussant à la joie de l’instauration et de la transformation des formes du monde. Étendant l’amplitude des unités temporelles de notre activité et entrant ainsi dans le domaine de l’action, nous objectivant dans les figures du monde, nous accédons à un accord profond avec nous-même et notre dynamisme. Ici, aussi, nous saisissant comme efficaces à travers les unités de temps de vaste amplitude, nous saisissant comme l’unité permanente qui est à l’oeuvre dans l’organisation du temps et l’agencement du monde, nous nous appréhendons nous-même comme une certaine espèce de substantialité. Nous somme joie, temps et permanence. [...]

Assurée de sa joie et de son sens, l’action peut se hausser, étendre et devenir création. Un contentement naît de là. Une nouvelle forme de la joie. [...]

Tous ceux qui créent une oeuvre, ponctuelle ou synthétique, matérielle ou artistique, le savent: quels que soient les difficultés, les angoisses ou les combats, le mouvement du sujet et la conscience qu’il a de lui-même en son tréfonds sont une sorte, de contentement, une forme de la joie d’être. [...]

Doit-on faire du travail une valeur ?  
Le besoin est-il l'origine du travail ?  
Travailler est-ce perdre son temps ?  
Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Alors les Voyageurs de l’être savent qu'ils sont dans l’être et ils savent ce dont il est question : ils résident dans le Pays du Réel qu'ils ont suscité par leur imaginaire et par leur Désir. [...]

Ce Pays imaginaire et réel, substantiel et actif, est à la fois action et alchimie, regard et construction. [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?  
Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?  
La perception peut-elle s'éduquer ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?   
Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?   
Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?   
Peut-on désirer sans souffrir ?   
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?  
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?  
Le temps est-il la limite de l’homme ?   
Exister, est-ce agir ?   
Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Robert Misrahi, *Les actes de la joie*, 1987

Michel Guérin, Philosophie du geste, Acte sud, 1995

LA QUESTION DU GESTE [...]

Maillon décisif entre le corps animal et le corps social, entre la nature et la culture, le geste dénote ainsi tout le parti qui est tiré, par une espèce éminemment “technique” et “ethnique”, de son dispositif physiologique pour en faire, en direction du milieu, une force d’intervention dont on ne connaît pas *a priori* la limite. On ne peut comprendre la technique (et le déterminisme spécifique qu’elle met en route) sans remonter au geste qui, littéralement, la mime, la dessine, la *modélise*.

Une technique est d’abord le couronnement d’un geste et le décalque de sa forme. Les plus hautes combinaisons et les savants calculs sortent de schèmes qui se sont imposés dans la géométrie et la dynamique du corps humain. [...]

I

FAIRE [...]

L’outil est spécial, en tant qu’il mime la main, ou plutôt une de ses capacités ; l’outillage est général, qui vise, intelligemment, à reproduire et à regrouper la totalité de celles-ci. Atomiquement, l’outil invite à considérer le geste humain comme s’il en était la réplique fidèle, la reproduction artificielle ; considéré depuis son appartenance quasi logique à un ensemble technologique, il souligne d’abord le mérite du cerveau. Si l’outil simple est le truchement de la main, une machinerie perfectionnée est d’abord le substitut du cerveau. Plus on va vers la complexité et l’action à distance, plus le rôle de la main paraît s’effacer au profit de la machine-cerveau capable de téléguider une action de grande portée. Il est vrai que le robot lui-même mime les gestes de la main (de la bouche et des dents aussi), qu’il perfectionne sous le triple rapport de la puissance, de la précision mécanique et de l’amplitude (champ d’action élargi vers le très petit et/ou le très grand). II n’en reste pas moins que la machine intelligente illustre et consacre une suprématie du cerveau sur la main. Tout se passe alors comme si le cerveau, ayant analysé les pouvoirs de la main en tant qu’ils coïncident avec des príncipes physiques se disposant dans une logique propre, les en avait détachés de manière à les utiliser plus librement et avec des résultats incommensurables à toute manipulation. “La main tend vers le cerveau” comme le geste tend à s’annuler en faveur d’une télécommande physiquement très économe. [...]

En aval, il est permis de s’interroger sur l’avenir de la main : n’a-t-elle pas commencé d’être un organe désuet ? [...]

II y a une *lancée du geste*, dont on ne perd pas impunément le bénéfice quand la maladresse oblige à se reprendre trop souvent. L’habileté est d’abord art de continuer, d’éviter la rupture. L’essence du geste technique se résume à deux adverbes : vite et bien. Telle apparaît l’habileté consommée: un juste dosage de mouvement inspiré et de savoir calculé, l’équilibre entre le mouvement du corps, spontanément lancé, et la connaissance analytique des solides. Est-il besoin d’ajouter que l’habitude, au meilleur de son sens, construit et conforte l’habileté ?

En même temps, la tendance de l’homme habile, dont l’intelligence voyage constamment entre les mains et la tête, est de se contenter de cet équilibre-navette, de ne pas le risquer. D’une certaine façon, l’artisan est technologiquement conservateur, car l’habitude-habileté réprime les innovations de l’intelligence symbolique et s’efforce de maintenir le plus possible dans le “moteur” ce qui pourrait être traité et exploité au niveau central. [...]

L’interrogation anxieuse des modernes au sujet de la technique, trop souvent tiraillée entre un humanisme du voeu pieux et la fascination barbare de la catastrophe, n’a pas suffisamment conscience que les machines viennent de la vie pour en sortir, que les artífices du Progrès sont la conséquence d’un trajet irréversible de l'évolution. Le dé-faire est un moment incontournable du mieux-faire; ce qui signifie que l’homme et son milieu se modifient ensemble.

Le geste de *faire* est indivisiblement mouvement et symbole et sa dynamique est à la fois physique et interprétative. Force et forme se conjuguent dans une “volonté” qui n’appartient pas aux individus et à leurs représentations mais à l’espèce “potentielle” par excellence, la nôtre, condamnée à jouer tout le patrimoine des vivants à chaque pas de son avenir incertain. [...]

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Si la technique ne cesse de pousser l’analyse du geste, c’est pour le “dévitaliser” et mettre à nu les principes d’action dont il est l’avant-coureur. A l’action directe sur des matières se substitue le traitement d’une information. L’homme reste bien au centre d’un monde réductible à des rapports ; mais leur complexité et leur densité est sans mesure commune avec la relation élémentaire et encore imprégnée d’animalité et de sensualité communicative qui est celle de l’artisan entouré de ses outils et au contact de la matière. A l’éclipse du geste, fait pendant l’évanouissement de la matière, dans ce qu’elle avait de perceptivement et d’affectivement dense. Les deux phénomènes, on ne s’en étonnera pas, sont concomitants : quand la matière se réduit à des formules, le geste n’a plus de prise, il est supplanté par l’enregistrement de données qu’aucune expérience commune et moyenne ne saurait rencontrer. [...]

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

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Dans sa pathétique actualité, tremble un passé inaccessible, frémit, aussi, un futur irrépressible. A la fois sauvage et géré, abandonné dans sa spontanéité et entêté de ses virtualités, il est le corps humain lui-même fait relation. L’inquiétante ambiguïté de la technique tient d’abord à l’impossibilité de résoudre le composé de la *dyade gestuelle*, de séparer décidément l’ancestral et l’inouï. Sur le *faire* humain pèsent les réminiscences des captures bestiales comme l’angoisse d’une désuétude sensuelle, prélude à une rupture, inimaginable, avec l’espèce.

En somme, le geste humain a deux faces. En tant qu’il renvoie à la situation mécanique, il apparaît comme *moulage* (aspect concret) ; dans la mesure où il projette une mécanique élargie, il se comme *modèle* (aspect abstrait). Il exprime une force avant de la démultiplier ; il trahit une forme avant de la traduire. L’histoire du geste est l’odyssée d’une relation vers la translation. On dirait qu’il n’hérite que pour transférer, n’obéit à l’impulsion de la nature que pour l’expulser finalement. [...]

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

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

Alors que les *préhensions* recourent à l’action directe, les *percussions* enclenchent une action oblique, au point de rencontre de l’outil et de la matière. Quant à l’action relayée (force motrice et transmission), elle domestique pour les utiliser des éléments qui étendent et complètent les effets techniques. Dans ce stade évolué, on n’est pIus dans le faire, mais dans le *faire-faire*, engagé dans la voie techno-scientifique qui ne garde du geste humain initial que ses épures et en analyse indéfiniment les schèmes.

Si les préhensions conservent une brutalité éthologique (saisir, capturer, attraper), en revanche les percussions - dont la plus raffinée est sans doute la sculpture : percussion posée avec percuteur - illustrent l’habileté humaine sous le double rapport de la prévoyance et de la violence. La préhension se règle, au plus bas niveau, sur l’instinct du nécessaire; la percussion est médiée par le sentiment de l’utile. Alors que la première ne modifie pas durablement la matière, la seconde, soit qu’elle creuse, polisse, perce, coupe, racle ou sculpte, est essentiellement animée par un projet de transformation.

Les percussions attaquent la matière pour lui imposer une forme plus ou moins délibérée. Durant la plus longue histoire de l’homme, le technicien a transformé la matière par le feu et la frappe. C’est en ce sens que l’inspiration qui le guide, dirigée vers le monde des solides, est celle du sculpteur, cet ouvrier “démiurgique” capable non seulement de *modifier* la matière, mais encore de la *façonner.* Moins savante que l’action relayée, qui suppose en somme une physique, même implicite ou embryonnaire, la percussion se révèle aussi plus “anthropienne” que la préhension, commune à tant de vivants. Et c’est bien au niveau de la percussion qu’a lieu le passage de la technicité animale à la technicité humaine. Néanmoins, la percussion exige la préhension car, de toute façon, la main doit tenir l’outil, le *manier* et la façon s’appuyer sur la manipulation.

Aussi longtemps qu’il reste sensible (ou physique), le *faire* se distribue en gestes, ordonnés jusqu’à un certain point, qui combinent la vivante énergie manipulatrice et l’efficacité percutante des instruments programmés.

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

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

II

DONNER

Qu’est-ce que donner ? Curieux geste, en première apparence, que celui qui se dé-prend, se dessaisit. Si la captation forme la préhistoire du geste, qu’est-ce donc qu’un geste qui, au lieu de s’approprier l’objet, l’abandonne à l’autre, voire le lui remet “en mains propres” ?

Or, dans son chef-d’oeuvre, l’*Essai sur le don*, Marcel Mauss établit, sur deux plans, deux vérités qui sont corollaires. Premièrement, le don n’est pas aussi gratuit, aussi “libre” qu’il semble, puisqu’il participe d’un système contraignant de prestations et de contre-prestations dont on ne s’évade pas sans le risque, extrême, de se couper du groupe. Deuxièmement, le don n’est pas aussi déficitaire qu’il y paraît, du point de vue du donneur, puisqu’il porte avec lui l’obligation stricte de *rendre* - et même avec intérêt. La double appréhension du phénomène souligne à la fois sa dimension sociale, systémique et sa fonction économique. Sous ce dernier aspect, le don, comme l’écrit Mauss, induit le marché avant l’institution des marchands. Mais alors que le troc, phénoménologiquement plus proche de l’échange marchand, rend simultanés le donné et le rendu, l’économie du don s’offre, si l’on peut dire, le luxe du crédit, du délai, de l’attente, tant il est vrai qu’un refus de rendre, fût-ce à terme, conduirait le débiteur à perdre la face. Le don régit une économie de l’honneur.

Dans la mesure où donner veut dire faire crédit, celui qui ne mérite pas cette confiance s’expose, non seulement à se déconsidérer publiquement, mais encore à se mettre hors jeu, quand ce n’est à entraîner sur lui et les siens des représailles violentes. Ainsi, la façade de gratuité du don, moins paisible que sa légende, vole rapidement en éclats, montrant, en immédiat arrière-plan, l’astreinte de l’honneur et l’engrenage de la rivalité. Le don, dans le *potlatch* étudié par l’ethnologue, est inséparable de l’émulation ; il trahit une dimension agonistique. Donner peut être une manière de mener la guerre, sans déclarer qu’on poursuit la ruine de son adversaire. Si les formes modernes de l’économie s’accompagnent d’une violence froide - de cynisme -, l’économie du don va de pair avec une violence chaude : elle interpelle le partenaire-rival dans sa personne même, dans son honneur, dans sa “figure”, comme si la circulation des biens était subordonnée à une stratégie d’ensemble qui porte sur des masques et des places. En ce sens, le *potlatch* est bien un “système de prestations totales”: c’est un échange dans lequel il y va de tout à la fois, où se mêlent - servant de théâtre gestuel aux richesses et aux biens présentés, exposés, voire détruits avec ostentation - “des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires”...

Le *potlatch* est donc un contrat large et permanent, qui ne touche pas que le domaine économique, mais engage l’existence individuelle et le rang social. Le système du don, en tant qu’il assure le social sur la double assiette du “marché” et du “pouvoir” (sans compter les échanges linguistiques et matrimoniaux), paraît reposer sur trois gestes élémentaires : donner, recevoir, rendre. Dès lors que je ne puis, d’abord, me soustraire à l’obligation de donner, il me faut bien aussi en accepter les suites : recevoir à mon tour un don plus “fort”, qui m’entraînera à rendre encore plus. Jouer le jeu ne peut être que renchérir.

L’économie du don est travaillée par une logique de l’*hybris*, puisque ce qui fait lien, c’est le ricochet des enchères. Le gain et la perte menacent également la tranquillité de l’acquisition, pour le plus grand profit de la circulation. “Refuser de donner, négliger d’inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c’est refuser l’alliance et la communion.” [...]

Le geste technique érige le rapport au monde matériel; le geste oblatif suscite la relation au monde social. Dans les deux cas, l’essence du geste est le *contact*. Toutefois, le geste instigateur du monde des hommes est inverse de celui qui fait apparaître la consistance de la matière : autant la survie de l’animal nécessite qu’il sache *prendre* sans même l’avoir appris, autant vivre comme un homme oblige à *offrir*, sans bien savoir jusqu’où l’on s’engage. En somme : le “matériel” est ce qui résiste, l’“humain” est ce qui *attire*. [...]

A y bien regarder, il n’existe peut-être pas d’économie plus fatalement dispendieuse - on allait dire : plus ruineuse - que celle qui se fonde sur don. [...]

Par un certain aspect, l’*Essai sur le don* propose une interprétation rigoureusement sociologique de la “création continuée”. Le groupe n’est pas le cadre, sur fond duquel s’enlèveraient les transactions ; chacune de celles-ci, bien plutôt, le met à l’épreuve, le risque radicalement. [...]

C’est ainsi que l’écho indéfiniment répercuté d’un geste élémentaire en appelle éperdument à la soudure du groupe. Donner, c’est *provoquer*, héler les autres pour qu’ils fassent, avec soi et contre soi, le salut social. Le don actuel, qui fait d’ailleurs écho dans le passé, à des gestes de même type, en postule aussi l’avenir. Le social est promesse de refaire à chaque instant le cercle, parce qu’il est prouesse d’avoir conjuré premièrement une ruineuse dissémination. L’initial veut le total : telle est sa fatalité. De même que le *potlach* est un “système de prestations totales” où tout et tous sont conviés - le groupe prouvant son existence, précisément, de ce duel mouvementé du rassemblement et du partage, de la conjonction et de la disjonction, de l’homogénéisation et de la sélection de même le “système technicien” (J. Ellul) est entraîné par sa logique propre à l’“arraisonnement” (M. Heidegger) de la nature. En ce qu’elle remonte au don, toute économie, avec sa réciprocité constamment faussée et ses valeurs renflouées, ne peut être qu’agonistique et placer le statut des personnes au-dessus des biens. Elle manque toujours la jouissance, parce qu’elle est intimement travaillée par la reconnaissance.

Et de même, pour mener jusqu’au bout la comparaison, que la technicité manuelle est débordée par l’engrenage qu’elle enclenche, ainsi le don, forme la plus concrètement gestuelle des échanges, a vocation à être relayé par les modes abstraits de l’économie marchande, la spéculation succédant alors au défi. Les mains ont sensiblement le même âge quand l’une n’a plus l’occasion de manier, l’autre n’est guère portée à donner.

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

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

III

ÉCRIRE [...]

Sitôt que la tentation du connaître dérange le vivre, l’écriture s’empresse de légiférer et d’ordonner, se prenant elle-même à sa règle. A la libre coexistence des choses et des êtres, se substitua un univers hiérarchique de rapports. *L’essence de l’écriture est le rapport*, dans toutes les significations du terme : narratif-constatatif, mathématique, économique, politique. Homogène à la loi, l’écriture consacre l’empire du nécessaire, du *parere*; institution demi-invisible, elle me lie sûrement et me contrôle en permanence, me faisant le premier gendarme de mes pensées. Sa violence subtile s’insinue partout et en tous. En prétendant rassembler les hommes, elle les divise. Telle est sa malice - de supprimer (ou plutôt, de contrefaire) le contact au bénéfice du rapport. A elle s’appliquerait la catégorie forgée par Jean Nabert du “mal de sécession” (la conscience constituant l’autre en étranger dans le temps qu’elle s’affecte elle-même d’altérité). L’écriture est perverse parce que, dans sa prétention totalisante - dans sa *suffisance* elle me coupe de la nature, de l’autre homme, de moi-même. Elle finit par me soumettre à une Loi sans nom, bavarde et tranchante, qui n’est que l’autre face de mon désir détourné et de ma jouissance confisquée. [...]

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

La culture est-elle libératrice ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

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

Le désir nous éloigne t'il du vrai ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

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

IV

DANSER [...]

La marque du faire est sa dépendance d’un but : on ne fait, au moins dans le sens fort du terme, jamais rien pour rien. La danse est simple expression; ce qui ne signifie pas qu’elle exprime quelque chose, fût-ce la liberté.

La volonté qui préside forcément au faire l’enferme dans un savoir-faire, condition du pouvoir-faire, c’est-à-dire de la cohérence même de l’action. Le fabricateur veut ce qu’il peut ou, à l’horizon, ce qu’il peut pouvoir. Sous ce rapport, le travail ne se dissocie pas de son apprentissage ; en d’autres termes, il ne peut vouloir le but qu’il ne se veuille, simultanément, conforme (au but). C’est la manière dont le travail se réfléchit: en s’entraînant, en retournant à l’ouvrage. Ici, donc, la nécessité gouverne et, comme on sait bien, à tous les étages (technique, socio-économique, politique-symbolique). Le geste persévère comme effort pour se modeler à ce qu’il doit faire ; d’une façon, il tend vers une perfection - une pertinence - ruineuse puisqu’elle affiche la tyrannie des buts, asservit la volonté à ses objets ; *a fortiori* si le produit échappe au producteur. Ce qu’il y a d’ingrat dans le geste technique, même le mieux adapté, c’est qu’il signale d’abord le primat de l’extérieur. La sagesse populaire, qui a bien dû faire de nécessité vertu, ne dit-elle pas qu’il ne faut pas “ménager sa peine”, ni, surtout, trop “s’écouter” ?

Au contraire, comme le note Martha Graham, “l’art du danseur est bâti sur une attitude d’écoute, qui implique tout son être”. La danse est d’abord attentive à soi. Ici, le geste s’attend et se recueille à travers une contention qui, étrangement, ne combat pas la grâce ; car il se récolte lui-même dans sa souveraineté désinvolte. Le corps ne veut rien que soi, que son exultation. En suivant la piste indiquée par Laban, on dirait que la danse, plus encore qu’une expression, si libre qu’on la suppose, est une *récréation*. Mais aussi et par là même : une re-création, dans la délivrance des buts. La sorte de *jubilation* qui accompagne l’acte créateur n’est-elle pas, d’ailleurs, comme l’a senti Nietzsche, d’essence dansante ? [...]

Le désir nous éloigne t'il du vrai ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Le besoin est-il à l'origine du travail ?

II en va souvent de l’émotion comme de l’opinion, qu’on s’obstine à vouloir “personnelle”, tandis qu’elle n’est que commune, pour ne pas dire grégaire. Dans les deux cas, il semble bien que la *contamination spéculaire* joue un rôle constitutif. L’émotion se regarde toujours plus ou moins *être-vue*.

II n’y a pas d’expressivité pure, au sens où l’“intérieur” se délivrerait intégralement à l’“extérieur”. L’expressivité est pour partie induite. Pour user des termes des pionniers en psychothérapie dynamique, on dirait qu’elle est virtuellement “hypnotisée”, voire “magnétisée” - ce qui expliquerait d’ailleurs, qu’elle soit sensible à la suggestion lorsque celle-ci intervient du dehors. La thèse serait ainsi d’une composante hystérique de *toute* émotion, par une infirmité de structure, entorse à sa sincérité idéale. Soit, en effet, qu’elle en rajoute, soit qu’elle s’efforce à la sobriété, voire à l’impassibilité, l’expression lutte contre un parasite, contre la *simulation-(as)similation* qui se met en abîme dans le moindre gestes. Au fond, elle se condamne à tendre vers sa vérité, parce que sa réalité est d’être “visitée”, “habitée”, “hantée”. Ce qu’il y a d’“hystérique” dans l’émotion, c’est qu’elle se veut vraie, nue, viscérale. Et redouble d’autant son manège. L’expressivité est piégée : la singularité passe dans la généralité et la sincérité par une comédie supplémentaire. Entre l’âme et le corps, il y a du vide. Si bien que le psychologue avisé doit démolir ses types au fur et à mesure qu’il les construit, condition pour saisir un peu de réel sur tant de fictions. [...]

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

LE SENS DU GESTE [...]

Comme, un des rares, l’a compris Merleau-Ponty, la philosophie naît précisément du dialogue éperdu entre les *significations* transcendantes et l’immanence du sens, enchâssé, selon l’auteur du *Visible et l'invisible*, dans la “foi perceptive”. [...]

toujours au moment de commencer *et* en train de poursuivre ; c’est, en d’autres termes, dans la contiguïté du *modèle* et du *mime*. Comme, dans sa sphère, nous l’indique la paléontologie, le geste est un composé de mémoire et de projet. Ancien et neuf, pétri (de durée) et spontané, général et singulier, sémantiquement vide et dense, machinal et intentionnel : on ne finirait pas de décliner les variantes d’une ambiguïté constitutive, voire, pour employer un mot de Pascal, d’une “contrariété” énigmatique. On voit bien alors que, si l’on s’interroge sur le sens *du* geste, on doit conclure à la redondance du syntagme ; car c’est comme tel que le geste *fait* sens, *est* sens. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

L’art n’est que la geste du geste ; la gestion des sensations (“esthétique”). Faire appliqué au danser, il crée de l’espace à partir du temps, tâche à tirer le modèle du mime. Ainsi pourrait se revigorer le thème de l’imitation (de la nature), non point fade réplique de l’apparence, mais découverte du geste-source par invention de la geste qui lui sied. Ce qu’on appelle l’imagination créatrice, en quelque domaine qu’elle se manifeste, n’est rien autre chose que la faculté d’articuler la physique mimétique et la fiction schématisante du geste, c’est-à-dire de prendre en charge (*gerere*) un mode ou une manière (*gestus*) ou encore de convertir un geste en une geste. *L’art est l’“exploit” de la sensation.*

Ni les vrais ni les faux problèmes de l’imitation ou de la figuration ne sauraient détourner d’affirmer haut et clair: l’art est toujours *comparatif*. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu’il s’assujettisse à la reproduction trait pour trait d’une réalité extérieure. Loin que le modèle soit extrinsèque à l’acte créateur, il s’impose au contraire dynamiquement en lui. Ce n’est pas la réalité qui se transporte dans la fiction, c’est la fiction qui fait voir la réalité. Comme dit Giacometti: “Ce qui m’intéresse dans toutes les peintures, c’est la ressemblance, c’est-à-dire ce qui pour moi est la ressemblance; ce qui me fait découvrir un peu le monde extérieur.” [...]

L'imagination enrichit t’elle la connaissance ?

Oeuvre d'art peut-elle nous apprendre quelque chose ?

L'art manifeste t-il la vérité ?

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

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

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

Bonnieux / Marseille, été 1994.

Michel Guérin, *Philosophie du geste*, Acte sud, 1995

Albert Camus, *L’Envers et l’Endroit*, 1935-1936

L’Ironie [...]

« II vous reste le bon Dieu.» C’était vrai. Mais même à cet égard, on l’ennuyait encore. S'il lui arrivait et de rester un long moment en prière, si son regard se perdait dans quelque motif de la tapisserie, sa fille disait: « La voilà encore qui prie ! — Qu’est-ce que ça peut te faire ? disait la malade. — Ça ne me fait rien, mais ça m’énerve à la fin. » Et la vieille se taisait, en attachant sur sa fille un long regard chargé de reproches.

Le jeune homme écoutait tout cela avec une immense peine inconnue qui le gênait dans la poitrine. Et la vieille disait encore : « Elle verra bien quand elle sera vieille. Elle aussi en aura besoin ! »

On sentait cette vieille femme libérée de tout, sauf de Dieu, livrée tout entière à ce mal dernier, vertueuse par nécessité, persuadée trop aisément que ce qui lui restait était le seul bien digne d’amour, plongée enfin, et sans retour, dans la misère de l’homme en Dieu. Mais que l’espoir de vie renaisse et Dieu n’est pas de force contre l’espoir de vie renaisse et Dieu n’est pas de force contre les intérêts de l'homme. [...]

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

Entre oui et non [...]

Quand tout est fini, la soif de vie est éteinte. Est-ce là ce qu’on appelle le bonheur ? En longeant ces souvenirs, nous revêtons tout du même vêtement discret et la mort nous apparaît comme une toile de fond aux tons vieillis. Nous revenons sur nous-mêmes. Nous sentons notre détresse et nous en aimons mieux. Oui, c'est peut-être cela le bonheur, le sentiment apitoyé de notre malheur. [...]

Le bonheur est-il dans le repos ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Les soirs d'été, les ouvriers se mettent au balcon. Chez lui, il n’y avait qu’une toute petite fenêtre. On descendait alors des chaises sur le devant de la maison et l’on goûtait le soir. II y avait la rue, les marchands de glaces à côté, les cafés en face, et des bruits d’enfants courant de porte en porte. Mais surtout, entre les grands ficus, il y avait le ciel. Il y a une solitude dans la pauvreté, mais une solitude qui rend son prix à chaque chose. À un certain degré de richesse, le ciel lui-même et la nuit pleine d’étoiles semblent des biens naturels. Mais au bas de l’échelle, le ciel reprend tout son sens : une grâce sans prix. Nuits d’été, mystères où crépitaient des étoiles ! [...]

La solitude est-elle toujours sans valeur ?

La Mort dans l’âme [...]

Chaque être rencontré, chaque odeur de cette rue, tout m’est prétexte pour aimer sans mesure. Des jeunes femmes qui surveillent une colonie de vacances, la trompette des marchands de glaces (leur voiture, c’est une gondole montée sur roues et munie de brancards), les étalages de fruits, pastèques rouges aux graines noires, raisins translucides et gluants autant d’appuis pour qui ne sait plus être seul\*. Mais la flûte aigre et tendre des cigales, le parfum d’eaux et d’étoiles qu’on rencontre dans les nuits de septembre, les chemins odorants parmi les lentisques et les roseaux, autant de signes d’amour pour qui est forcé d’être seul\*\*. Ainsi, les journées passent. Après l'éblouissement des heures pleines de soleil, le soir vient, dans le décor splendide que lui font l’or du couchant et le noir des cyprès. Je marche alors sur la route, vers les cigales qui s’entendent de si loin. À mesure que j’avance, une à une, elles mettent leur chant en veilleuse, puis se taisent. J’avance d’un pas lent, pressé par tant d’ardente beauté. Une à une, derrière moi, les cigales enflent leur voix puis chantent: un mystère dans ce ciel d’où tombent l’indifíérence et la beauté. Et, dans la dernière lumière, je lis au fronton d’une vilia: « In magnificentia naturae, resurgit spiritus ». C’est là qu’il faut s’arrêter. La première étoile déjà, puis trois lumières sur la colline d’en face, la nuit soudain tombée sans rien qui l’ait anoncée, un murmure et une brise dans les buissons derrière moi, la journée s’est enfuie, me laissant sa douceur.

Bien sur, je n’avais pas changé, je n’étais seulement plus seul. À Prague, j’étouffais entre des murs. Ici, j’étais devant le monde, et projeté autour de moi, je peuplais l’univers de formes semblables à moi. Car je n’ai pas encore parlé du soleil. De même que j’ai mis longtemps à comprendre mon attachement et mon amour pour le monde de pauvreté où s’est passée mon enfance, c’est maintenant seulement que j’entrevois la leçon du soleil et des pays qui m’ont vu naître. Un peu avant midi, je sortais et me dirigeais vers un point que je connaissais et qui dominait l’immense plaine de Vicence. Le soleil était presque au zénith, le ciel d’un bleu intense et aéré. Toute la lumière qui en tombait dévalait ia pente des collines, habillait les cyprès et les oliviers, les maisons blanches et les toits rouges, de la plus chaleureuse des robes, puis allait se perdre dans la plaine qui fumait au soleil. Et chaque fois, c’était le même dénuement. En moi, l’ombre horizontale du petit homme gros et court. Et dans ces plaines tourbillonnantes au soleil et dans la poussière, dans ces collines rasées et toutes croûteuses d’herbes brûlées, ce que je touchais du doigt, c’était une forme dépouillée et sans attraits de ce goût du néant que je portais en moi. Ce pays me ramenait au coeur de moi-même et me mettait en face de mon angoisse secrète. Mais c’était l’angoisse de Prague et ce n’était pas elle. Comment l’expliquer ? Certes, devant cette plaine italienne, peuplée d’arbres, de soleil et de sourires, j’ai saisi mieux qu’ailleurs l’odeur de mort et d’inhumanité qui me poursuivait depuis un mois. Oui, cette plénitude sans larmes, cette paix sans joie qui m’emplissait, tout cela n’était fait que d’une conscience très nette de ce qui ne me revenait pas : d’un renoncement et d’un désintérêt. Comme celui qui va mourir et qui le sait ne s’intéresse pas au sort de sa femme, sauf dans les romans. II réalise la vocation de l’homme qui est d’être égoïste, c’est-à-dire désespéré. Pour moi, aucune promesse d’immortalité dans ce pays. Que me faisait de revivre en mon âme, et sans yeux pour voir Vicence, sans mains pour toucher les raisins de Vicence, sans peau pour sentir la caresse de la nuit sur la route du Monte Berico à la vilia Valmarana ?

Oui, tout ceci était vrai. Mais, en même temps, entrait en moi avec le soleil quelque chose que je saurais mal dire. À cette extrême pointe de l’extrême conscience, tout se rejoignait et ma vie m’apparaissait comme un bloc à rejeter ou à recevoir. J’avais besoin d’une grandeur. Je la trouvais dans la confrontation de mon désespoir profond et de l’indifférence secrète d’un des plus beaux paysages du monde. J’y puisais la force d’être courageux et conscient à la fois. C’était assez pour moi d’une chose si difficile et si paradoxale. Mais, peut-être, ai-je déjà forcé quelque chose de ce qu’alors je ressentais si justement. Au reste, je reviens souvent à Prague et aux jours mortels que j’y vécus. J’ai retrouvé ma ville. Parfois, seulement, une odeur aigre de concombre et de vinaigre vient réveiller mon inquiétude. Il faut alors que je pense à Vicence. Mais les deux me sont chères et je sépare mal mon amour de la lumière et de la vie d’avec mon secret attachement pour I’expérience désespérée que j’ai voulu décrire. On l’a compris déjà, et moi, je ne veux pas me résoudre à choisir. Dans la banlieue d’Alger, il y a un petit cimetière aux portes de fer noir. Si l’on va jusqu’au bout, c’est la vallée que l’on découvre avec la baie au fond. On peut longtemps rêver devant cette offrande qui soupire avec la mer. Mais quand on revient sur ses pas, on trouve une plaque « Regrets éternels », dans une tombe abandonnée. Heureusement, il y a les idéalistes pour arranger les choses.

\* C’est-à-dire tout le monde.

\*\* C’est-à-dire tout le monde.

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

la beauté est-elle promesse de bonheur ?

Peut-on penser la mort ?

Albert Camus, *L’Envers et l’Endroit*, 1935-1936

Krishnamurti, *La Flamme de l’attention*, 1983

CHAPITRE PREMIER

NEW DELHI [..]

Donc, tout d’abord, regardons ce qu’est devenue la conscience humaine, car notre conscience est ce que nous sommes. Ce que vous pensez, ce que vous ressentez, vos peurs, vos plaisirs, vos angoisses et votre insécurité, votre malheur, vos dépressions, votre amour, votre souffrance et la peur finale de la mort, tout cela est le contenu de votre conscience. Ils sont ce que vous êtes. Ils sont ce qui fait de vous un être humain. Faute de comprendre ce contenu et de le dépasser - si c’est possible - nous ne pourrons pas agir sérieusement, essentiellement, fondamentalement, pour amener une transformation, une mutation dans cette conscience.

Pour découvrir quelle est l’action juste, nous devons comprendre le contenu de notre conscience. Si notre conscience est confuse, incertaine, tendue, passant d’une position à l’autre, d’un état à l’autre, alors on devient de plus en plus confus, incertain et inquiet. On ne peut pas agir au milieu de cette confusion. De cette façon on dépend d’un autre - ce que l’homme fait depuis des milliers d’années. Mettre de l’ordre en nous-même est d’une importance primordiale. De cet ordre intérieur sortira un ordre extérieur. Nous cherchons toujours un ordre extérieur. [...]

Le bonheur est-il affaire privée ?

Est-il préférable de se connaître ?

Par conséquent, le contenu de notre conscience a-t-il été produit par la pensée qui a pris une telle importance dans notre vie? Pourquoi l’intellect, la faculté d’inventer, d’écrire, de penser sont-ils devenus importants? Pourquoi l’affection, la sollicitude, la sympathie, l’amour ne sont-ils pas devenus plus importants que la pensée? [...]

Qu’est-ce que la pensée pour vous? Quand quelqu’un vous met au défi avec cette question quelle est votre réaction ? Qu’est-ce que la pensée et pourquoi pensez-vous? La plupart d’entre nous sont devenus des gens de seconde main. Nous lisons beaucoup, allons à l’Université et accumulons une grande somme de connaissances, d’informations tirées de ce que les autres pensent, de ce que d’autres ont dit. Et nous citons ce savoir que nous avons acquis et le comparons avec ce qui a été dit. II n’y a rien d‘original, nous ne faisons que répéter, répéter, répéter. De telle sorte que lorsqu’on vous demande: « Qu’est-ce que la pensée? Qu’est-ce que penser ? », nous sommes incapables de répondre. [...]

La pensée est un processus issu de l’expérience et du savoir. Écoutez cela calmement, voyez si ce n’est pas vrai, réel, alors vous le découvrirez vous-même, comme si l’orateur faisait office de miroir, dans lequel, tout seul, vous voyez exactement ce qui est, sans déformation. Alors jetez le miroir ou brisez-le. le. La pensée commence avec l’expérience qui devient du savoir quand elle est emmagasinée dans les cellules du cerveau sous forme de mémoire. Puis la pensée et l’action sont tirées de la mémoire. Je vous en prie, voyez cela vous-même, ne répétez pas ce que je dis. Cette séquence est un fait réel: expérience, savoir, mémoire, pensée, action. Et puis à partir de cette action, vous apprenez davantage, ainsi il y a un cycle et c’est notre chaîne. [...]

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

Qu'est-ce qu'une idée ?

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

Exister est-ce agir ?

Chacun a une image de soi. C’est un fait indiscutable. La pensée a créé cette image et cette image est blessée. Donc, est-il possible de n’avoir aucune image de soi?

Quand vous avez une image de vous, vous créez une séparation entre vous et un autre. C’est important de comprendre très profondément ce qu’est la relation. [...]

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

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Autrui m'apprend t-il quelque chose sur moi-même ?

Une liberté totale a-t-elle un sens ?

Maintenant se pose la question: comment observez-vous? Comment regardez-vous votre femme, votre mari ou votre Premier ministre? Comment regardez-vous un arbre? On doit apprendre l’art de l’observation. Comment m’observez-vous? Vous êtes assis là, comment me regardez-vous ? Regardez-vous l’orateur en pensant à sa réputation? Quelle est votre réaction quand vous voyez un homme comme moi? Vous contentez-vous seulement de sa réputation - même si c’est absurde c’est généralement ainsi que cela se passe - de la façon dont il est venu à cette place pour s’adresser à tous ces gens, du fait qu’il soit important et de ce que pouvez tirer de lui. Il ne peut pas vous donner une place dans un gouvernement. II ne peut pas vous donner de l’argent, car il n’en a pas. II ne peut pas vous donner des honneurs, du prestige, une position, ni vous guider ou vous dire que faire. Comment le regardez-vous? Avez-vous regardé quelqu’un, librement, franchement, sans un mot, sans une image? Avez-vous regardé la beauté d’un arbre, le frémissement de ses feuilles? Donc pouvons-nous apprendre ensemble comment observer? Vous ne pouvez pas observer, visuellement, optiquement, si votre esprit est occupé - comme la plupart de nos esprits le sont - par l’article que vous avez à écrire le lendemain, votre cuisine, votre travail ou la sexualité ou occupé par savoir comment méditer ou par ce que les autres peuvent dire. Comment un tel esprit, occupé du matin au soir, peut-il observer? [...]

Que sait-on du réel ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Pour apprendre comment « observer » votre femme, votre voisin, votre gouvernement, Ia dureté de la pauvreté, les horreurs des guerres, vous devez être libre pour observer. Cependant nous refusons d'être libres, car nous avons peur d’être libres, d’être seuls.

Nous avons écouté l’orateur; qu’avons-nous entendu, qu’avons-nous recueilli - des mots, des idées, ce qui, en définitive, n’a aucun sens? Avez-vous vu, vous-même, l’importance de ne pas être blessé? Cela signifie n’avoir jamais d’image de soi. Avez-vous vu l’importance, l’urgence de comprendre la relation et d’avoir un esprit qui ne soit pas occupé ? Quand il ne l’est pas, il est extraordinairement libre, il voit la grande beauté. Mais le petit esprit mesquin, le petit esprit de seconde main, est toujours occupé par le savoir, par devenir ceci ou cela, s’informant, discutant, se disputant, jamais calme, ce n’est jamais un esprit vacant. Quand un tel esprit vacant existe, la suprême intelligence provient de cette liberté - mais elle ne naît jamais de la pensée.

Pourquoi voulons-nous être libre ?

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

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Autrui m'apprend t-il quelque chose sur moi-même ?

Est-il préférable de se connaître ?

Une liberté totale a-t-elle un sens ?

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

Qu'est-ce qu'une idée ?

Que sait-on du réel ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Le bonheur est-il dans le repos ?

Le bonheur est-il dans l'insouciance ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

le 31 octobre 1982

CHAPITRE II

NEW DELHI

Avant d’examiner la question de la méditation, nous devrions discuter, ou partager ensemble - c'est peut-être le le mot exact - l’importance de la discipline. Dans le monde, la plupart de nous, ne sont pas disciplinés, disciplinés dans le sens que nous n’apprenons pas. Le mot « discipline » vient du mot disciple, le disciple dont l’esprit apprend - pas avec quelqu’un, pas avec un gourou, un maître ou un prêcheur, ni avec des livres, mais apprendre par l’observation de son propre esprit, de son propre coeur, apprendre à partir de ses propres actions. Et cet apprentissage demande une certaine discipline, et non le conformisme que la plupart des disciplines sont censées exiger. Là où il a du conformisme, de l’obéissance et de l’imitation, il n’y a jamais d’apprentissage, on ne fait que suivre. La discipline implique l’apprentissage, apprendre sur l’esprit très complexe que l’on a, sur notre vie quotidienne, apprendre sur les relations avec les autres, de sorte que l’esprit soit toujours souple, actif.

Pour partager ce qu’est la méditation, on doit comprendre la nature de la discipline. Telle qu’elle est comprise habituellement, la discipline suppose le conflit, se conformer à un modèle comme un soldat, ou se conformer à un idéal, se conformer à certaines paroles des livres sacrés, et ainsi de suite. Là où il y a conformisme, et il y a forcément friction et, par conséquent, perte d’énergie. Si notre esprit et notre coeur sont en conflit, ils ne peuvent pas méditer. Nous allons approfondir cela. Ce ne sont pas de simples paroles, que vous acceptez ou que vous refusez, mais c’est quelque chose que nous allons examiner ensemble.

Nous vivons depuis des millénaires et des dllénaires dans le conflit, le conformisme, l’obéissance, l’imitation, la répétition, de telle façon que notre esprit est devenu extrêmement terne; nous sommes devenus des gens de seconde main, toujours en train de citer quelqu’un d’autre, ce qu’il a dit et ce qu’il n’a pas dit. Nous avons perdu la capacité, l’énergie pour apprendre à partir de nos propres actions. C’est nous qui sommes totalement responsables de nos actes - ce n’est ni la société, ni l'environnement, ni les hommes politiques - nous sommes entièrement responsables de nos actes et du fait d’apprendre à partir d’eux. Dans un tel apprentissage, nous découvrons énormément, car dans chaque être humain, dans le monde entier, il y a I’histoire de l’humanité; en nous, il y a l’anxiété de l’humanité et la peur, la solitude, le désespoir, la souffrance et la douleur ; toute cette histoire complexe est en nous. Si vous savez lire ce livre alors, vous n’avez plus à lire aucun autre livre excepté des livres techniques, par exemple. [...]

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

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

La culture nous rend-t-elle plus humain ?

La culture est-elle libératrice ?

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

Est-il préférable de se connaître ?

Ne sommes-nous que la somme de nos choix ?

Quand vous donnez un jouet à un enfant qui a été bavard, dissipé, qui a joué, crié, quand vous donnez un jouet compliqué à cet enfant, il s’absorbe totalement dans ce jouet, il devient très calme, trouvant du plaisir dans son mécanisme. L’enfant devient complètement concentré, complètement absorbé par ce jouet. Toute l’agitation a été résorbée. Et nous aussi, nous avons des jouets, les jouets de l’idéal et des croyances qui nous absorbent. Si vous adorez une image - parmi toutes les images de la terre, aucune n’est sacrée, elles sont toutes faites par l’esprit de l’homme, par sa pensée - alors nous sommes absorbés, comme un enfant est absorbé par un jouet et nous devenons extraordinairement calme et doux. Quand nous voyons une montagne merveilleuse, couronnée de neige sur un ciel bleu et les vallées profondes qui sont dans l’ombre, leur grande splendeur et leur grande majesté nous absorbent complètement; pendant un moment, nous sommes complètement silencieux car leur majesté nous envahit, nous nous oublions. La beauté est là où vous n’êtes pas. L’essence de la beauté, c’est l’absence de « moi ». L’essence de la méditation, c’est d’explorer le renoncement au moi. [...]

Est-on soi-même ou le devient-on ?

Est-il préférable de se connaître ?

La beauté est-elle promesse de bonheur ?

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

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

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

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

La beauté transforme t-elle notre conscience du réel ?

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

Les religions du monde ont complètement perdu leur signification. Tous les intelIectuels dans le monde, les évitent, les fuient. Ainsi, quand on utilise les mots « l’esprit religieux », comme le fait souvent l’orateur, ils demandent « Pourquoi utilisez-vous le mot religieux? » Étymologiquement, le sens premier de ce mot n’est pas très clair. A l’origine, il signifiait un état de relation avec ce qui est noble, avec ce qui est grand; et pour cela il fallait vivre une vie très laborieuse, scrupuleuse et honnête. Mais tout cela a disparu; nous avons perdu notre intégrité. Si vous écartez ce que sont devenues toutes les traditions religieuses actuelles, avec leurs images et leurs symboles, alors qu’est-ce que la religion? Pour découvrir ce qu’est un esprit religieux, on doit d’abord découvrir ce qu’est la vérité; aucun chemin ne mène à la vérité. Il n’y a pas de chemin. Quand on a de la compassion, avec son intelligence, on rencontre ce qui est éternellement vrai. Mais il n’y a pas de direction. II n’y a pas de capitaine pour nous diriger sur cet océan de la vie. En tant qu’être humain, nous devons le découvrir. On ne peut appartenir à aucun culte, à aucun groupe si l’on veut découvrir la vérité. L’esprit religieux n’appartient à aucune organisation, à aucun groupe, à aucune secte; il a la qualité d’un esprit global.

Un esprit religieux est un esprit qui est totalement libre de tout attachement, de toute conclusion et de tout concept, il ne s’intéresse qu’à ce qui a vraiment lieu et pas à ce qui devrait être. II s’occupe chaque jour de sa vie, de ce qui arrive réellement à la fois extérieurement et intérieurement ; il comprend tout ce problème complexe de la vie. L’esprit religieux est libre de tout préjugé, de toute tradition, de tout sens de direction. Pour rencontrer la vérité, vous devez avoir un esprit clair, pas un esprit confus. [...]

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

La philosophie peut-elle parler de religion ?

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

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

La culture nous rend-t-elle plus humain ?

La culture est-elle libératrice ?

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

La vérité dépend-elle de nous ?

Regardez ce qui arrive quand on suit une méthode, un système. Pourquoi veut-on une méthode, un système? On s’imagine que c’est plus facile de suivre quelqu’un qui vous dit: « Je vais vous dire comment méditer. » Quand quelqu’un dit comment méditer, il ne sait pas ce qu’est la méditation. Celui qui dit « Je sais! » ne sait pas. On doit d’abord se rendre compte à quel point un système de méditation est destructif, que ce soit une des nombreuses formes de méditation qui semblent avoir été inventées, indiquant comment s’asseoir, comment respirer, comment faire une chose ou l'autre. Car si l'on observe, on s’apercevra que lorsqu’on pratique quelque chose très souvent, à maintes reprises, notre esprit devient mécanique. II est déjà mécanique et on y rajoute encore plus de routine; de cette façon notre esprit s’atrophie progressivement. C’est comme un pianiste qui pratiquerait toujours la même fausse note, aucune musique n’en sortirait. Quand on *voit* la vérité qu’aucun système, aucune méthode, aucune pratique ne nous conduira jamais à la vérité, on les abandonne tous, comme étant fallacieux et inutiles.

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

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

La culture nous rend-t-elle plus humain ?

La culture est-elle libératrice ?

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

La vérité dépend-elle de nous ?

II faut aussi approfondir tout le problème du contrôle. La plupart d’entre nous essaient de contrôler leurs réponses, leurs réactions; nous tentons de supprimer ou de modeler nos désirs. Dans tout cela, il y a toujours le contrôleur et le contrôlé. On ne se demande jamais: qui est le contrôleur et qui est celui que l’on essaie de contrôler dans cette soi-disant méditation? Qui est ce contrôleur qui essaie de contrôler ses pensées, sa façon de penser et le reste? Qui est le contrôleur ? Le contrôleur est certainement cette entité qui a décidé de pratiquer cette méthode ou système. Mais qui est cette entité? Elle provient du passé, c’est la pensée - elle est basée sur la récompense et la punition. Donc le contrôleur appartient au passé et il essaye de contrôler ses pensées; mais le contrôleur est le contrôlé. Regardez, tout cela est vraiment très simple. Quand vous êtes envieux, vous vous séparez de votre envie. Vous dites: « Je dois contrôler l’envie, je dois la supprimer - ou la rationaliser. » Mais vous n’êtes pas séparé de l’envie, vous êtes l’envie. L’envie n’est pas séparée de vous. Et cependant nous rusons en essayant de contrôler l’envie comme si elle était séparée de nous. Donc, pouvez-vous vivre une vie sans aucun contrôle? ce qui ne signifie pas que l’on doive se laisser aller à faire tout ce que l’on veut. Je vous en prie, posez-vous cette question : pouvez-vous vivre une vie - qui actuellement est tellement désastreuse, mécanique et répétitive - sans aucune sorte de contrôle? Cela ne peut se faire que lorsque vous percevez avec une clarté totale; que lorsque vous faites attention à toute pensée qui surgit - sans se mettre à penser. Quand vous êtes complètement attentif, vous découvrez que vous pouvez vivre sans le conflit qui découle du contrôle. Savez-vous ce que cela veut dire - avoir un esprit qui a compris ce qu’est le contrôle et qui vit sans l’ombre d’un conflit? - cela signifie la liberté totale. Et on doit avoir cette liberté complète pour découvrir ce qui est éternellement vrai.

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

A-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

Une liberté totale a-t-elle un sens ?

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

La vérité dépend t’elle de nous ?

Nous devons aussi comprendre la différence qualitative entre concentration et attention. La plupart d’entre nous connaissent la concentration. A l’école, au collège, à l’université, nous apprenons à nous concentrer. L’enfant regarde par la fenêtre et le professeur dit: « Concentre-toi sur ton livre. » Et ainsi, nous apprenons ce que cela signifie. Se concentrer implique de rassembler toute son énergie pour se focaliser sur un certain point; mais la pensée s’évade et vous avez une lutte continuelle entre le désir de se concentrer, de consacrer toute votre énergie à regarder votre et l’esprit qui vagabonde et que vous essayez de contrôler. Tandis qu’au contraire, l’attention n’a ni contrôle, ni concentration. C’est l’attention complète, ce qui signifie consacrer toute votre énergie, votre courage, l’aptitude et l'énergie du cerveau, votre cœur, tout pour faire attention. Quand vous faites vraiment attention, complètement, il n’y a pas de mémorisation et pas d’action basée sur la mémoire. Quand vous faites attention, le cerveau n'enregistre pas. Tandis que si vous vous concentrez, que vous faites un effort, vous agissez toujours à partir de la mémoire tourne-disque qui répète.

Comprenez la nature d’un cerveau qui n’a besoin d’enregistrer que ce qui est nécessaire. II est nécessaire d’enregistrer où nous vivons, ainsi que les activités pratiques de la vie. Mais il n’est pas nécessaire d’enregistrer psychologiquement, intérieurement, que ce soit l’insulte ou la flatterie, etc. Avez-vous déjà essayé? C’est probablement tout à fait nouveau pour vous. Quand vous le faites, le cerveau, l’esprit, est entièrement débarrassé de tout conditionnement.

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

Nous sommes tous esclaves de la tradition et nous pensons aussi que nous sommes complètement différents les uns des autres. Nous ne le sommes pas. Nous connaissons tous les mêmes grandes douleurs, tristesses, nous versons tous les mêmes pleurs, nous sommes tous des êtres humains, nous ne sommes pas des hindous, des musulmans ou des russes - ce sont des étiquettes vides de sens. L’esprit doit être totalement libre; oe qui signifie que l’on doit être totalement seul, mais nous avons très peur d’être seul.

L’esprit doit être libre, tout à fait tranquille et sans contrôle. Quand l’esprít est complètement religieux, il est non seulement libre, mais il est aussi capable d’examiner la nature de la vérité pour laquelle il n’y a aucun guide, aucun chemin.

Seul l’esprit silencieux, l’esprit qui est libre, peut découvrir ce qui est au-delà du temps. [...]

Pourquoi voulons-nous être libre ?

La solitude n'a-t-elle aucune valeur ?

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

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

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

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

Une liberté totale a-t-elle un sens ?

L’espace implique aussi un vide, un silence qui a une immense énergie. Vous pouvez réduire votre esprit au silence en prenant une drogue. Vous pouvez ralentir votre pensée et devenir de plus en plus calme en absorbant un produit chimique. Mais ce silence est du même ordre que la suppression du son. Avez-vous jamais cherché à savoir ce que c’est que d'avoir un esprit naturellement, absolument silencieux, sans un mouvement, qui n’enregistre que les choses qui sont nécessaires, de sorte que votre psychisme, votre nature intérieure, devient absolument calme? Avez-vous jamais examiné cela, ou bien êtes-vous, tout simplement, prisonnier dans le courant de la tradition, dans le flot du travail et trop préoccupé par l’avenir?

Là où il y a le silence, il y a l’espace - pas l’espace auquel nous pensons habituellement, celui qui va d’un point à un autre. Là où est le silence il n’y a pas de point, il n’y a que le silence. Et ce silence a cette extraordinaire énergie de l'univers.

L’univers n’a pas de cause, il existe. C’est un fait scientifique. Mais, nous sommes concernés par les causes. Par l’analyse, vous pouvez découvrir la cause de la pauvreté dans ce pays, ou dans d’autres; vous pouvez trouver la cause de la surpopulation, le manque de contrôle des naissances. Vous pouvez trouver pourquoi les êtres humains sont divisés en Siks, hindous, musulmans etc. Vous pouvez découvrir la cause de votre angoisse ou de votre solitude, mais vous n’êtes pas libre de la causalité. Toutes nos actions sont fondées sur la récompense ou sur la punition - même si c’est très subtil - ce qui est une causalité. Pour comprendre l’ordre de l’univers, qui est sans cause, est-il possible de vivre une vie sans cause? C’est l’ordre suprême. Alors, nous parvient une énergie créatrice qui provient de cet ordre. La méditation, c’est libérer cette énergie créatrice.

II est extrêmement important de connaître et de comprendre, la profondeur et la beauté de la méditation. L’homme a toujours demandé, depuis des temps immémoriaux, s’il y avait quelque chose au-delà de toute la pensée, au-delà de toutes les inventions romanesques et au-delà du temps. II s’est toujours demandé: « Y a-t-il quelque chose au-delà de toute cette souffrance, au-delà de tout ce chaos, au-delà des guerres, au-delà des batailles entre les hommes. Y a-t-il quelque chose qui soit immuable, sacré, totalement pur, que la pensée ou l’expérience n’aient jamais touché ? Ceci a été la quête des personnes sérieuses depuis les temps anciens. Pour le trouver, pour le découvrir, la méditation est nécessaire. Pas la méditation répétitive qui n’a aucun sens. II y a une énergie créatrice, qui est vraiment religieuse, quand l’esprit est dégagé de tout conflit, de tout le tourment de la pensée. Pour rencontrer ce qui n’a pas de début, pas de fín c’est la vraie profondeur de la méditation et sa beauté - cela nécessite d’être libre de tout conditionnement. [...]

Pourquoi voulons-nous être libre ?

La solitude n'a-t-elle aucune valeur ?

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

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

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

Une liberté totale a-t-elle un sens ?

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

Ne fait-on que fuir le réel ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Exister est-ce agir ?

Donc il y a une origine, un terrain originel, à partir duquel tout arrive et ce terrain originel n’est pas le mot. Le mot n’est jamais la chose. Et la méditation, c’est découvrir ce terrain qui est à l’origine de toutes choses et qui est dégagé du temps. C’est ainsi qu’opère la méditation. Et celui qui le découvre est béni.

Peut-on penser l'origine ?

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

Le langage entrave t-il la pensée ?

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

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

le 8 novembre 1981

CHAPITRE III

BÉNARÈS [...]

Si on n’aborde pas un problème librement, on oriente la solution conformément à son conditionnement. Supposons que l’on soit conditionné à supprimer un certain problème, alors l'approche est conditionnée et le problème est déformé, tandis qu’au contraire si on l’aborde sans mobile et de très près, alors la réponse est contenue dans le problème, une réponse qui ne s’écarte pas du problème.

C’est très important de voir comment on aborde un problème, que ce soit un problème politique, religieux ou de relation personnelle. II y a tant de problèmes, on est accablé de problèmes. Même la méditation devient un problème. On ne regarde jamais vraiment ses problèmes. Alors, pourquoi vit-on accablé de problèmes? Des problèmes que l’on n’a pas compris ou dissous et qui déforment toute notre vie. C’est très important d’être conscient de la façon dont on aborde un problème. On l’observe sans essayer d’appliquer une solution; c’est-à-dire, voir dans le problème lui-même, la réponse. Et cela dépend de la façon dont on l’aborde, de la façon dont on le regarde. C’est très important d’être conscient de son conditionnement quand on l’aborde et d’être dégagé de ce conditionnement. Qu’est-ce voir? Comment voyez-vous cet arbre? Regardez-le un instant. Avec quels yeux le regardez -? Est-ce une observation purement optique, regardant l’arbre avec juste une réaction optique, observant la forme, le motif et la lumière qui joue sur la feuille? Ou bien, quand vous observez un arbre, le nommez-vous, disant « c’est un chêne » et passez-vous à côté? En le nommant, vous ne regardez plus l’arbre - le mot nie la chose. Pouvez-vous le regarder sans le mot?

Donc, êtes-vous conscient de votre façon d’aborder, de regarder cet arbre? L’observez-vous partiellement, avec un seul sens, le sens optique, ou le voyez-vous, l’entendez-vous, le sentez-vous, le ressentez-vous, en voyez-vous le dessin, en saisissez-vous la totalité? Ou bien, le regardez-vous comme s’il était différent de vous - bien sûr, quand vous le regardez, vous n’êtes pas l’arbre. Mais pouvez-vous le regarder sans un mot, avec tous vos sens réagissant à la totalité de sa beauté ? Ainsi la perception signifie non seulement d’observer avec tous nos sens mais aussi de voir, ou d’être conscient s’il y a ou s’il n’y a pas de division entre vous et ce que vous observez. Vous n’avez, sans doute, jamais réfléchi à cela. C’est important de le comprendre, car nous allons, maintenant, discuter de la façon d’aborder la peur et de la perception de la totalité de son contenu. C’est important d’être conscient de Ia façon dont vous abordez ce fardeau que l’homme porte depuis des millénaire. C’est plus facile de percevoir quelque chose à l’extérieur de vous, comme un arbre, comme une rivière ou comme le ciel bleu, sans nommer, en ne faisant qu’observer, mais pouvez-vous vous regarder vous-même, regarder la totalité du contenu de votre conscience, la totalité de votre esprit, votre être, votre démarche, votre pensée, vos sensations, votre découragement, de telle sorte qu’il n’y ait aucune division entre tout cela et vous.

S’il n’y a pas de division, il n’y a pas de conflit. Là où il y a division, le conflit est inévitable: c’est une loi. Donc, en nous, y a-t-il une division comme celle entre l’observateur et la chose observée? Si l’observateur aborde la peur, l’envie ou la souffrance comme différentes de lui-même et qu’il doive les résoudre, les supprimer, les comprendre, les dépasser, alors la division et la lutte s’installent.

Alors, comment abordez-vous la peur? La percevez-vous sans aucune distorsion, sans réaction de fuite, de suppression, d’explication même d’analyse? La plupart d’entre nous ont peur d’une chose ou de beaucoup de choses. [...]

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

Le langage entrave t-il la pensée ?

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

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

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

Ne fait-on que fuir le réel ?

La culture est-elle libératrice ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Que sait-on du réel ?

Est-il préférable de se connaître ?

Nous ne parlons pas des sujets de peur, mais de la nature de la peur, de sa façon de surgir et de votre façon de l’aborder. Y a-t-il une motivation derrière notre approche du problème de la peur? On a bien évidemment un mobile, celui de le dépasser, de le supprimer, de l’éviter, de ne pas s’en occuper. Et, pendant la plus grande partie de notre vie, nous avons eu l’habitude de la peur, on la tolère donc. S’il y a le moindre motif, on ne peut pas voir clairement le problème, on ne peut pas s’en approcher. Et, quand on regarde la peur, est-ce que l’on considère qu’elle est différente de soi, comme si on était quelqu’un de l'extérieur qui regarde à l’intéríeur ou comme quelqu’un de l'intérieur qui regarde à l'extérieur? Mais la peur est-elle différente de soi? Bien sûr que non, la colère non plus. Mais l’éducation, la religion nous ont amenés à nous sentir séparés d’elle, de telle sorte que l’on doit la combattre et en finir avec elle. On ne se demande jamais si cette chose que l’on appelle la peur est vraiment séparée de soi. Elle ne l’est pas, et quand on le comprend, on réalise que l’observateur est l’observé. [...]

[...]

On est le passé, le présent et également le futur. On est le résultat du passé, un millier d’années et plus. On est aussi le présent avec ses impressions, ses conditions sociales actuelles, son climat actuel, on est tout cela et aussi le futur. On est le passé, modifié dans le présent et poursuivi dans le futur; c’est le temps intérieur. Il y a aussi le temps extérieur, le temps de la montre, le temps du lever et du coucher du soleil, de la succession du matin, de l’après-midi et du soir. Cela prend du temps extérieur d’apprendre une langue, d'apprendre la technique nécessaire pour conduire une voiture, pour devenir un menuisier, un ingénieur ou même un homme politique. II y a un temps extérieur, celui qui est nécessaire pour parcourir la distance qui va d’ici à là et il y a également un temps qui prend la forme de l’espoir, c’est le temps intérieur. On souhaite devenir non-violent - ce qui est absurde. On souhaite obtenir ou éviter la douleur ou la punition, on espère avoir une récompense. Donc, il n’y a pas seulement le temps extérieur, physique, mais il y a aussi le temps intérieur, psychologique. On n’est pas ceci, mais on deviendra cela; ce qui signifie le temps. Le temps physique est réel, il est là, il est onze heures ou midi, maintenant. Mais intérieurement, psychologiquement, on a supposé qu’il y avait le temps: c’est-à-dire « Je ne suis pas bon mais je serai bon ». Maintenant, on conteste ce temps intérieur, on doute de son utilité. Quand le temps est là à l’intérieur, il y a la peur. On a un travail, mais on peut le perdre, ce qui est le futur, ce qui est le temps. On a connu la douleur et on espère qu’on ne connaîtra plus jamais une telle douleur. C’est le souvenir de la douleur, et la prolongation de ce souvenir, en espérant qu’il n’y aura plus de douleur future.

Donc, on se demande si le temps ne fait pas partie de la peur. Le temps intérieur n’est-il pas la peur? Et la pensée n’est-elle pas un autre facteur de peur ? On pense à sa douleur, celle que l’on a ressentie la semaine dernière et qui est maintenant enregistrée dans le cerveau; on pense que cette douleur peut se renouveler demain. Ainsi la pensée fonctionne et elle dit : « j’ai souffert et je souhaite que cela ne se renouvelle pas. » La pensée et le temps font donc partie de la peur. La peur c’est un souvenir, donc de la pensée et c’est aussi le temps, le futur. Je suis en sécurité aujourd’hui et je peux ne pas l’être demain, alors la peur surgit. Donc, temps plus pensée égalent peur. [...]

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

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

Maintenant, la façon dont vous percevez le mouvement global de la peur, est importante. Soit vous le percevez en le niant ou bien vous le percevez sans la division du moi et de la peur, réalisant que vous êtes la peur, de telle sorte vous restez avec cette peur.

Il y a deux façons de nier la peur: soit en la refusant totalement en disant: « Je n’ai pas peur » - ce qui est absurde - ou en l’annulant en s’apercevant que l’observateur est l’observé de telle sorte qu’il n’y ait aucune action. Normalement, nous voulons refuser la peur, la refuser dans le sens d’en finir avec elle, de la fuir, de la détruire, de se protéger d’elle - ce sont toutes des formes de refus, un tel refus obéit à la peur. Mais, il y a une forme totalement différente de refus, qui est le commencement d’un nouveau mouvement, dans lequel l’observateur est l’observé, la peur c’est « moi ». L’observateur est la peur, donc il ne peut pas agir sur elle; alors il y a une sorte de refus totalement différent qui est le début d'un mouvement neuf. Vous êtes-vous rendu compte que lorsque vous obéissez à la peur, vous la renforcez ? Et, la fuir, la supprimer l’analyser, en découvrir la cause, c’est lui obéir.

Vous essayez de supprimer quelque chose, comme si cette chose n’était pas vous. Mais quand vous réalisez que vous êtes cela et que par conséquent, vous ne pouvez rien y faire, alors il y a une non-action et un mouvement complètement différent prend naissance.

Le plaisir est-il différent de la peur? Ou la peur est-elle plaisir? Quand vous comprenez la nature du plaisir qui est aussi temps et pensée, ce sont comme les deux faces d’une même pièce. Dans le passé, vous avez fait l’expérience de quelque chose de très beau et cela a été enregistré sous forme de mémoire et vous voulez répéter ce plaisir; de même que vous vous souvenez de la peur d’un événement passé et que vous voulez l’éviter. Ces deux mouvements sont semblables bien que vous appeliez l’un plaisir et l’autre peur. [...]

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

Donc, est-il possible de faire cesser la souffrance? Car s’il n’y a pas de fin à la souffrance, il n’y a pas d’amour, il n’y a pas de compassion. On doit examiner cela très profondément et voir si elle peut cesser.

L’orateur dit qu’il y a une fin à la souffrance, une fin complète à la souffrance, ce qui ne signifie pas qu’il ne se soucie pas ou qu’il soit indifférent ou sans coeur. Avec la fin de la souffrance, il y a le début de l’amour. Et naturellement, vous demandez à l’orateur: « Comment? » Comment peut-on faire cesser la souffrance? Quand vous demandez : « Comment? » vous voulez un système, une méthode, un processus. C’est pourquoi vous demandez: « Dites-moi comment y parvenir. Je suivrai le chemin, la route ». Vous voulez une direction quand vous dites: « Comment puis-je faire cesser la souffrance? » Cette question, cette demande, cette recherche dit: « Montrez-moi » Quand vous demandez comment, vous poser la mauvaise question, si je puis vous le faire remarquer, car vous ne pensez qu’à vous en débarrasser. De cette façon, vous ne vous en approchez pas. Si vous voulez regarder un arbre, vous devez vous en approcher pour en voir la beauté, l’ombre, la couleur de la feuille, pour savoir s’il y a des fleurs ou non - vous devez vous en approcher. Mais vous ne vous approchez jamais de la souffrance. Vous ne vous en approchez jamais car vous l’évitez et la fuyez constamment. Donc, la façon d’aborder la souffrance a beaucoup d’importance, selon que vous l’abordez avec l’intention d'y échapper, de chercher du réconfort et de l’éviter ou que vous l’abordez et que vous venez très, très près d’elle. Découvrez si vous vous en approchez. Vous ne pouvez pas vous en rapprocher si vous vous apitoyez sur vous-même ou si vous avez le désir d’en découvrir la cause, l’explication, d’une manière ou d’une autre; dans ce cas, vous l’évitez. Donc, la façon de l’aborder, de s’en approcher est très importante; ainsi que la façon de la voir, la façon de comprendre la douleur.

Est-ce le mot « souffrance » qui vous fait ressentir la souffrance? Ou bien est-ce un fait? Et si c’est un fait, voulez-vous vous en rapprocher afin que la souffrance soit vous? Vous n’êtes pas différent de la souffrance. C’est la première chose à voir - vous n’êtes pas différent de la souffrance. Vous êtes la souffrance. Vous êtes l’angoisse, la solitude, le plaisir, la douleur, la peur, ce sentiment d’isolement. Vous êtes tout cela. Ainsi, vous vous en approchez, vous êtes cela et par conséquent, vous restez avec elle.

Quand vous voulez regarder cet arbre vous l’approchez, vous en regardez tous les détails, vous prenez votre temps. Vous regardez, regardez, regardez et il vous révèle toute sa beauté. Vous ne racontez pas votre histoire à l’arbre, c’est lui qui vous parle, si vous l’observez. De la même façon, si vous vous approchez de la souffrance, prenez-la, regardez-la, ne la fuyez pas, voyez ce qu’elle essaie de vous révéler, sa profondeur, sa beauté, son immensité, alors si vous restez entièrement avec elle, avec ce seul mouvement, la souffrance cesse. [...]

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Alors, l’amour naît quand la souffrance cesse. Je me demande si vous aimez. Aimez-vous? Votre femme, vos enfants, ce que l’on appelle votre pays? Aimez-vous la terre, la beauté d’un arbre, la beauté d’une personne? Ou bien êtes-vous si terriblement centré sur vous-même que vous n’avez aucune perception de quoi que ce soit. L’amour apporte la compassion. La compassion ne s’occupe pas d’assistance sociale. La compassion a sa propre intelligence. Mais, vous ce que vous connaissez ce sont vos désirs, vos ambitions, vos déceptions, votre malhonnêteté. Quand on vous pose des questions très profondes, qui vous remuent, vous devenez négligent. Quand je vous pose une question comme celle-là: « aimez-vous quelqu’un? » vos visages sont vides. Et c’est le résultat de votre religion, de votre dévotion à vos gourous absurdes, de votre attachement envers vos dirigeants - ce n'est pas de l'attachement, vous avez peur et par conséquent vous suivez. Après tous ces millénaires, vous êtes ce que vous êtes maintenant, pensez à cette tragédie! C’est votre tragédie, vous comprenez? Donc demandez-vous, si l’on peut vous le suggérer, en marchant avec vous sur ce chemin, comme un ami: « Savez-vous ce que signifie l’amour? » [...]

Dans tout amour n'aime-t-on que soi-même ?

le 26 novembre 1981

CHAPITRE IV

MADRAS [...]

La vie est devenue extrêmement dangereuse, incertaine, absolument sans aucun sens. Vous pouvez inventer bien des sens, bien des significations, mais notre véritable vie quotidienne, qu’elle dure trente, quarante ou cent ans, a perdu toute signification - à part gagner de l’argent, être quelqu’un, être puissant etc. Je regrette, mais cela doit être dit. [...]

II est nécessaire et important de découvrir si nous pouvons vivre sans conflit dans nos vies tant intérieurement qu’extérieurement. Nous devons nous demander, pourquoi, après tous ces millénaires, les êtres humains n’ont pas résolu le problème du conflit, avec les autres ou en eux-mêmes. C’est une question très importante que l’on doit se poser: pourquoi nous soumettons-nous et succombons-nous au conflit, qui est une lutte pour devenir ou ne pas devenir quelque chose, la lutte pour atteindre un but, un progrès ou un succès personnel, essayant de réaliser un de nos désirs, le conflit de la guerre, les préparatifs de guerre - dont vous n’êtes peut-être, pas conscients? II y a aussi le conflit entre l’homme et la femme, sexuellement ou dans leurs relations quotidiennes. Apparemment, ce conflit ne se situe pas seulement au niveau conscient, mais également en profondeur dans les replis de l’esprit. Il y a du conflit dans la prétention, dans cette tentative d’être quelque chose que vous n’êtes pas, et le conflit qui existe en essayant de gagner le paradis, d’atteindre Dieu ou quelle que soit la façon dont vous aimez appeler ce que vous adorez et vénérez: le conflit dans la méditation, la lutte pour méditer, la lutte contre la léthargie et l’indolence. Notre vie, dès le tout début, depuis l’instant de notre naissance jusqu’à celui de notre mort, est un conflit perpétuel.

Nous devons découvrir pourquoi l’homme - vous en tant qu’être humain, représentant tout le monde - a toléré le conflit, qu’il l’a supporté et qu’il s’y est habitué. Nous examinons ensemble, très séríeusement, s’il est possible d’être dégagé du conflit; car le conflit, consciemment ou inconsciemment, engendre inévitablement une société qui est nous-même en plus vaste, une société n'est pas une abstraction, ce n’est pas une idée, c’est une relation entre l’homme et l’homme. Si cette relation est en conílit, douloureuse, déprimante et angoissante, alors nous créons une société qui nous représente. C’est un fait. L’idée de la société, *l’idée*, n’est pas la société réelle. La société est ce que nous sommes entre nous. Et nous nous demandons si ce conflit peut cesser?

Qu’est-ce que le conflit? Quand nous n’acceptons pas ce qui est réellement, quand nous fuyons dans ce qu’on appelle un idéal - le contraire de ce qui est - alors le conflit est inévitable. Quand on est incapable de regarder et d’observer ce que l’on fait et ce que l’on pense vraiment, on évite ce qui est et l’on projette un idéal, alors il y a conflit entre « ce qui est » et « ce qui devrait être ». Ce n’est pas pour mon plaisir que je vous parle, mais pour vous faire comprendre, si vous êtes sérieux, qu’il y a une façon de vivre sans aucun conflit. Si cela vous intéresse, si cela vous concerne, si vous voulez découvrir une façon de vivre qui soit exempte de ce sentiment d’effort vain, alors, je vous en prie, écoutez très attentivement, pas ce que dit l’orateur, mais écoutez la réalité, la vérité de ce qui est dit, de telle sorte que ce soit votre propre observation. L’orateur ne vous montre pas quelque chose mais nous regardons ensemble. Cela n’est d’aucune utilité pour l’orateur de parler à des visages vides ou à des gens qui s’ennuient. Puisque vous avez pris la peine de venir et de vous asseoir sous ces arbres merveilleux, faites donc attention, car nous parlons ensemble de questions très sérieuses.

Nous disions que le conflit existe quand on néglige ce qui a vraiment lieu et que l’on traduit ce qui est, en fonction d’un idéal, en fonction de « ce qui devrait être », en un concept que nous avons accepté ou que nous avons nous-même créé. Donc, quand il y a cette division entre « ce qui est » et « ce qui devrait être », le conflit est inévitable. C’est une loi - ce n’est pas celle de l’orateur, mais c’est une loi. Donc, nous allons examiner pourquoi les êtres humains n’ont jamais affronté « ce qui est » et qu’ils ont toujours tenté de le fuir. [...]

Pouvons-nous regarder ensemble sans suppression ou fuite de ce « qui est ». Par notre héritage animal - du singe, etc. - nous sommes violents. La violence prend de nombreuses formes, elle ne se cantonne pas aux actions brutales, aux échanges de coups. La violence est une question très complexe; elle englobe l’imitation, le conformisme, l’obéissance. Quand vous prétendez être ce que vous n’êtes pas, c’est encore elle.

Nous sommes violents, c’est un fait. Nous nous mettons en colère, nous nous conformons, nous imitons, nous suivons, nous sommes agressifs - et l’agression prend bien des formes, l’agression polie et aimable, qui prend des gants et vous persuade en utilisant l’affection; c’est une forme de violence. Vous forcer à penser d’une certaine façon, c’est de la violence. La violence, c’est aussi de vous prendre pour ce que vous n’êtes pas. Comprenez que la violence, ce n’est pas seulement être en colère et échanger des coups, c’est une forme de violence très superficielle. La violence est très, très complexe et pour la comprendre, pour pénétrer ses profondeurs mêmes, on doit d’abord voir le fait et ne pas se contenter d’affirmer « Nous devrions être non violents ».

Il n’y a que ce qui est, qui est la violence. La non-violence est un non-fait, ce n’est pas une réalité, c’est une projection de la pensée en vue d’échapper à la violence ou de l’accepter, et de prétendre que nous devenons non violents. Donc, pouvons-nous regarder la violence, débarrassés de tout cela, dégagés de la fuite, des idéaux, du refoulement et observer réellement ce qu’est la violence? [...]

Maintenant, avec cette observation là, pouvez-vous regarder votre violence, c’est-à-dire, votre colère, votre irritation, votre conformisme, votre résignation, votre accoutumance à la saleté et à la misère noire qui entoure votre maison, pouvez-vous observer tout cela? Quand vous le faites, vous mettez votre énergie à observer et quand vous observez ainsi votre violence, vous découvrez, si vous l’examinez complètement, si vous le faites que cette violence - puisque vous avez mis toute votre énergie pour observer - disparaît totalement. [...]

Donc, nous disons que lorsqu’il n’y a pas de dualité, on peut vivre sans conflit. II n’y a pas de véritable dualité quand vous atteignez un certain état de conscience - il n’y a que « ce qui est». La dualité n’existe que lorsque vous essayez de nier ou d’échapper à « ce qui est » pour le transformer en « ce qui n’est pas ». Est-ce clair? Sommes-nous ensemble dans tout ceci ?

Une société sans conflit est-elle possible ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

[To be continued]