**Ce qui est important 59**

Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, 1997

II NIVEAUX DU MOI [...]

Comme le gnostique sans doute, Plotin sent au moment même où il est dans le corps, qu’il est toujours ce qu’il était avant d’être dans le corps. Son moi, son vrai moi, n’est pas de ce monde. Mais Plotin n’a pas à attendre la fin du monde sensible, pour que son moi, d’essence spirituelle, retourne dans le monde spirituel. Ce monde spirituel n’est pas un lieu supra-terrestre ou supra-cosmique dont les espaces célestes le sépareraient. Ce n’est pas non plus un état originel irrémédiablement perdu auquel seule la grâce divine pourrait le ramener. Non, ce monde spirituel n’est autre que le moi le plus profond. On peut l'atteindre immédiatement en rentrant en soi-même.

“Souvent m’éveillant de mon corps à moi-même devenu alors extérieur à tout le reste et intérieur à moi-même, contemplant alors une beauté merveilleuse, sûr alors d’appartenir au plus haut point au monde supérieur, ayant vécu la vie la plus noble, étant devenu identique au divin, m’étant fixé en lui, étant parvenu à cette activité suprême et m’étant établi au-dessus de toute autre réalité spirituelle, quand, après ce repos dans le divin, je retombe de l’Intellect au raisonnement, je me demande comment j’ai pu jamais, et cette fois encore, descendre ainsi, comment mon âme a pu jamais venir à l’intérieur d’un corps, si déjà, lorsqu’elle est dans un corps, eIle est telle qu’elle m’est apparue, (IV 8,1,1.)”

Nous avons ici effectivement une expérience mystique de vision de soi-même dans laquelle on se voit comme identifié à l’Intellect ou Esprit divin, dans un état de « beauté merveilleuse », et dans laquelle on est conscient de vivre à un niveau supérieur de vie et d’activité. Il ne s’agit pas encore d’un contact avec le Principe suprême, l’Un ou le Bien, mais avec ce qui se trouve au niveau immédiatement inférieur: l’Esprit. [...]

Cette expérience intérieure, Plotin l’exprime dans un langage conforme à la tradition platonicienne. II se situe lui-même et son expérience au sein d’une hiérarchie de réalités qui s’étend d’un niveau suprême, Dieu, à un niveau extrême, la matière. L’âme humaine, selon cette doctrine, se trouve dans une situation intermédiaire entre des réalités qui lui sont inférieures, la matière, la vie du corps, et des réalités qui lui sont supérieures, la vie purement intellectuelle, propre à l’intelligence divine, et, plus haut encore, l’existence pure du principe de toutes choses. Selon ce cadre, qui correspond à une hiérarchie reçue dans la tradition platonicienne, chaque degré de la réalité ne peut s’expliquer sans le degré supérieur : l’unité du corps, sans l’unité de l’âme qui l’anime ; la vie de l’âme, sans la vie de l’Intellect supérieur qui contient le monde des Formes et des Idées platoniciennes et qui illumine l’âme et lui permet de penser; la vie de l’Intellect lui-même, sans la simplicité féconde du Principe divin et absolu.

Mais ce qui nous intéresse ici, c’est que tout ce langage traditionnel sert à exprimer une expérience intérieure, c’est donc que ces niveaux de réalité deviennent des niveaux de la vie intérieure, des niveaux du moi. Nous retrouvons ici l’intuition centrale de Plotin : le moi humain n’est pas irrémédiablement séparé du modèle éternel du moi, tel qu’il existe dans la pensée divine. Ce vrai moi, ce moi en Dieu, nous est intérieur. Dans certaines expériences privilégiées, qui haussent le niveau de notre tension intérieure, nous nous identifions à lui, nous devenons ce moi éternel; sa beauté indicible nous émeut, et, nous identifiant à lui, nous nous identifions à la Pensée divine elle-même, dans laquelle il est contenu.

Ces expériences privilégiées nous révèlent donc que nous ne cessons pas, que nous n’avons jamais cessé d’être en contact avec notre véritable moi. Nous sommes toujours en Dieu :

“Et, s’il faut avoir l’audace de dire avec plus de clarté ce qui me paraît juste contrairement à l’opinion des autres, notre âme non plus ne s’est pas enfoncée en sa totalité dans le sensible, mais il y a quelque chose d’elle qui demeure toujours dans le monde spirituel, (IV 8, 8, 1.)”

S’il en est ainsi, tout est en nous et nous sommes en toutes choses. Notre moi s’étend de Dieu à la matière puisque nous sommes là-haut dans le temps même où nous sommes ici-bas.

Comme dit Plotin, en reprenant une expression homérique « notre tête reste fixée au-dessus du ciel ». Mais tout de suite surgit un doute :

“Si nous avons en nous de si grandes choses, pourquoi n’en avons-nous pas conscience, pourquoi, la plupart du temps, restons-nous sans exercer ces activités supérieures? Pourquoi certains hommes ne les exercent-ils jamais ? (V 1, 12,1.)”

Plotin y répond immédiatement :

“C’est que tout ce qui se trouve dans l’âme n’est pas conscient pour autant, mais que cela parvient à « nous » en parvenant à la conscience. Lorsqu’une activité de l’âme s’exerce sans rien communiquer à la conscience, cette activité ne parvient pas à l’âme totale. Il s’ensuit alors que « nous » ne savons rien de cette activité, puisque « nous » sommes liés avec la conscience, et que « nous » ne sommes pas une partie de l’âme, mais l’âme totale, (V 1, 12, 5.)”

Nous sommes donc inconscients de ce niveau supérieur de nous-mêmes qu’est notre moi dans la pensée divine, on mieux qui est la pensée divine de notre moi, bien que ce soit une partie — la partie supérieure — de notre âme.

Pouvons-nous dire vraiment que nous sommes des choses dont nous n’avons pas conscience ? Et comment expliquer cette inconscience ? [...]

La conscience, c’est un point de vue, c’est un centre de perspective. Notre moi, pour nous, coïncide avec ce point à partir duquel s’ouvre à nous une perspective sur le monde ou sur notre âme : autrement dit, pour qu’une activité psychique soit nôtre, il faut qu’elle soit consciente. La conscience — et notre moi — se situe donc, comme un milieu ou un centre intermédiaire, entre deux zones d’ombres, qui se déploient au-dessus et au-dessous d’elle : la vie silencieuse et inconsciente de notre moi en Dieu, la vie silencieuse et inconsciente du corps. Nous pouvons découvrir par le raisonnement l’existence de ces niveaux supérieur et inférieur. Mais nous ne *serons* pas encore vraiment ce que nous sommes, tant que nous l’en aurons pas conscience. Si nous pouvions prendre conscience de la vie de l’esprit, percevoir les pulsations de cette vie éternelle qui est en nous, comme nous pouvons, en y prêtant attention, percevoir les pulsations de notre cœur de chair, alors la vie de l’esprit envahirait le champ de notre conscience, elle deviendrait réellement nous-mêmes, elle serait vraiment notre vie [...]

Plotin envisage ici ce cas extrême qu’est la folie : la vie spirituelle du sage ne sera pas interrompue, parce qu’il aura perdu la conscience de sa vie spirituelle, parce que le miroir de la conscience aura été brisé par des troubles corporels. Mais il nous fait comprendre en même temps pourquoi nous ne percevons pas habituellement la vie de l’Esprit en nous. Notre conscience, — notre miroir intérieur — est troublé et terni par le souci des choses terrestres et corporelles.

Ce qui nous empêche d’avoir conscience de notre vie spirituelle, ce n’est pas notre vie dans le corps — de soi elle est inconsciente —, mais c’est le souci que nous prenons du corps. La vraie chute de l’âme, c’est celle-là. Nous nous laissons absorber par de vaines préoccupations, par des sollicitudes exagérées :

“Il faut donc, si l’on veut qu’il y ait conscience des choses transcendantes ainsi présentes [dans le sommet de l’âme], que la conscience se tourne vers l’intérieur et qu’elle oriente son attention vers le transcendant. Il en est ici comme d’un homme qui serait dans l’attente d’une voix qu’il désire entendre : il écarterait toutes les autres voix, il tendrait l’oreille vers le son qu’il préfère à tous les autres, pour savoir s’il s’approche; de la même manière, il nous faut laisser les bruits sensibles, à moins de nécessité, pour garder la puissance de conscience de l’âme, pure et prête à entendre les sons qui viennent d’en haut. (V 1, 12,12.)” [...]

Illustration: Washington Silveira, Audição, Serie 5 sentidos, Hearing, 5 senses series, 2006

Mais ces états ne peuvent se prolonger : nous sommes, irrémédiablement, des êtres conscients et dédoublés. Nous voulons saisir ces moments d’unité, les fixer, les conserver, mais ils nous échappent au moment même où nous croyons les retenir : nous retombons de la présence au souvenir.

Nous ne pouvons donc nous élever à la vie spirituelle que par une sorte de va-et-vient continuel entre les niveaux discontinus de notre tension intérieure. Tournant notre attention vers l‘intérieur de nous-mêmes, il faut nous préparer ainsi à éprouver l’unité de l’Esprit, puis retomber au plan de la conscience pour reconnaître que c’est « nous » qui sommes « là-bas », et perdre à nouveau conscience pour retrouver notre véritable moi en Dieu. Plus exactement, au moment de l’extase, il faudra se résigner à ne garder qu’une conscience confuse de soi-même :

“Cette identité [de celui qui voit et de ce qu’il voit] est, en quelque sorte, une saisie et une conscience du moi, qui doit bien prendre garde de ne pas s’écarter de soi-même par un désir trop grand d’avoir conscience de soi. (V 8, 11, 23.)” [...]

L’expérience intérieure plotinienne nous révèle donc ainsi des niveaux discontinus de notre vie spirituelle. Dispersés dans les soucis et les préoccupations de la vie quotidienne, nous pouvons d’abord nous concentrer vers l’intérieur, diriger notre attention vers les choses d’en haut, reprendre conscience de nous-mêmes. Nous découvrirons alors que, parfois, nous pouvons nous élever à une unité intérieure plus parfaite, dans laquelle nous atteignons notre véritable moi vivant et réel dans la Pensée divine. Arrivés à ce niveau, nous toucherons peut-être à un état d’unité indicible, dans lequel nous coïnciderons mystérieusement avec la simplicité absolue d’où procède toute vie, toute pensée et toute conscience.

Mais ces niveaux ne s’abolissent pas les uns les autres : c’est leur ensemble, leur interaction qui constituent la vie intérieure. Plotin ne nous invite pas à l’abolition de la personnalité dans le *nirvâna*. L’expérience plotinienne, tout au contraire, nous révèle que notre identité personnelle suppose un absolu indicible dont elle est à la fois l’émanation et l’expression.

Que suis-je par rapport à mon corps ?  
Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?  
Est-on soi même ou le devient-on ?  
Est-il préférable de se connaître ?   
Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

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

Qu'est-ce qu'une idée ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
La perception peut-elle s'éduquer ?  
Exister est-ce profiter de l'instant présent ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Ill PRESENCE [...]

Quel est donc le rapport entre le monde des Formes et le monde sensible ? Si le premier peut être vu à travers le second, si la vision de l’esprit peut prolonger la vision de l’œil, c’est qu’il y a continuité entre les deux mondes, c’est qu’ils sont la même chose, mais à deux niveaux différents. Plotin insiste avec force sur cette continuité : « Comment ce monde-ci pourrait-il exister s’il était séparé du monde spirituel ? »

Plotin s’oppose vigoureusement à l’anthropomorphisme du *Timée* de Platon repris d’ailleurs par les sectes gnostiques. Pour lui, le monde sensible n’est pas l’œuvre d’un créateur qui l’aurait fabriqué en raisonnant et en réfléchissant :

“Si nous admettons que c’est d’un autre que notre univers tient son être et son être tel qu’il est, devrons-nous pour autant croire que son créateur a tout d’abord réfléchi en lui-même à la terre et pensé qu’elle devait se tenir au centre, ensuite l’eau, et l’eau sur la terre, et toutes les autres choses à leur rang respectif jusqu’au ciel, ensuite tous les animaux, et pour eux, telles ou telles formes propres à chacun, autant qu’il y en a maintenant, et, pour chacun d’entre eux, les entrailles à l’intérieur et les parties extérieures, et qu’ensuite, après avoir mis en ordre en lui-même toutes ces choses, il se soit mis au travail? Une telle « réflexion » n’est pas possible : d’où lui serait-elle venue, puisqu’il n’aurait pas vu encore les choses qui seraient l’objet de sa réflexion? Et même s’il avait reçu d’un autre la vision de ces choses, il n’était pas possible qu’il se mette au travail, comme le font maintenant les artisans en se servant de leurs mains et de leurs outils. Car les mains et les pieds viennent bien après. Il reste donc que tout cela se trouvait en un Autre [le monde spirituel] ; et, puisqu’en vertu de la proximité qui existe dans l’être entre les réalités, les unes par rapport aux autres, il n’y a pas d’intermédiaire, c’est instantanément en quelque sorte, qu‘une trace et une image de cet Autre sont apparues…

Tu peux bien énoncer la raison pour laquelle la terre se trouve au centre de l’univers et la raison pour laquelle elle est sphérique et pour laquelle l’écliptique est comme il est; mais, dans l’Esprit divin, ce n’est pas parce qu’il fallait que les choses fussent ainsi qu’on s’est décidé, après délibération, à les faire ainsi, mais c’est parce que les choses sont comme elles sont que ces choses, aussi, sont bien. (V 8,7, 1-40.)” [...]

Voir la lecture de Clément Rosset

C’est qu’il a osé, comme disait Gœthe, « croire à la simplicité ». La vie est pour lui une activité formatrice, simple et immédiate, irréductible à toutes nos analyses, une totalité qui est là d’un seul coup, intérieure à elle-même, une Forme qui se forme elle-même, un savoir immédiat, qui atteint sans effort la perfection. [...]

Nous retrouvons dans cette démarche plotinienne une critique de la réflexion et de la raison humaine analogue à la critique de la réflexion et de la conscience qu’avait provoquée la découverte des niveaux du moi. Dans les deux cas, la simplicité de la vie échappe aux prises de la réflexion. Vivant dans le dédoublement, le calcul, le projet, la conscience humaine croit qu’on ne peut trouver qu’après avoir cherché, qu’on ne peut construire qu’en assemblant des pièces qu’on ne peut obtenir une fin qu’en en prenant les moyens. Partout, elle introduit une médiation. La Vie, qui trouve sans chercher, qui invente le tout avant les parties, qui est en même temps fin et moyen, en un mot, qui est immédiate et simple, est donc insaisissable à la réflexion. Pour l’atteindre, comme pour atteindre notre moi pur, il faudra laisser la réflexion pour la contemplation.

Pouvons-nous penser l'origine ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on être sûr d’avoir raison ?

Est-il préférable de se connaître ?

\*

C’est que la vie elle-même, à tous ses niveaux, est contemplation. Paradoxe violent — mais combien plotinien !

La Nature elle-même, principe de la vie des corps, est déjà contemplation :

“Et si quelqu’un lui demandait pourquoi elle produit, et si elle consentait à faire attention à celui qui la questionne et voulait bien lui répondre, elle dirait : « Il ne fallait pas m’interroger, mais plutôt saisir intuitivement en restant soi-même silencieux, comme moi-même je me tais, et n’ai pas l’habitude de parler. — Mais que fallait-il saisir ? — Que ce que je produis, tandis que je garde le silence, c’est ce que je contemple, un objet de contemplation qui est produit par ma nature et qu’à moi, qui ai été moi-même produite par une contemplation, il convient que ma nature soit amoureuse de la contemplation. Et c’est ce qui en moi contemple qui produit ce que je contemple, le même que les géomètres dessinent en contemplant. Mais moi, je ne dessine pas, je contemple seulement, et les lignes des corps se réalisent comme si elles sortaient de moi. » (III 8,4, 1.)” [...]

Sans doute l’âme abandonne souvent la contemplation pour le raisonnement, pour la recherche et pour l’action, mais c’est finalement par amour de la contemplation :

“Lorsque leur pouvoir de contempler s’affaiblit, les hommes en viennent à produire l’action qui est une ombre de la contemplation et de la raison. Parce que la contemplation ne leur suffit plus à cause de la faiblesse de leurs âmes, ils ne peuvent plus saisir suffisamment l’objet de leur contemplation, et, à cause de cela, ils sont insatisfaits ; alors, parce qu’ils désirent pourtant voir cet objet, ils se portent vers l’action afin de voir par les yeux ce qu’ils ne peuvent plus voir par l’esprit. Ce qui est sûr, c’est que lorsqu’ils produisent, ils veulent, eux aussi, voir et contempler et percevoir cet objet, (III 8,4, 31.)” [...]

“Si on comparait l’Esprit [avec lequel s’identifie le monde des Formes] à une sphère vivant d’une vie multiple et variée, ou à une réalité qui ne serait faite que de visages et qui resplendirait de tous ces visages vivants… en se le représentant ainsi on le verrait en quelque sorte du dehors, comme un autre regarde un autre. Mais en fait, il faut, devenu soi-même l’Esprit, se faire soi-même vision. (VI 7, 15,24.)”

Il n’y a plus alors de distinction entre perception extérieure et perception intérieure. On a dépassé le niveau de la réflexion et de la perception pour atteindre celui de I’intuition et de la contemplation. On éprouve alors que la Vie est contemplation immédiate de soi. [...]

“Il aimait à offrir des sacrifices, et il faisait le tour des temples à la nouvelle lune et aux fêtes. Un jour, il demanda à Plotin de venir avec lui. Celui-ci lui répondit : « C’est aux dieux de venir à moi, non à moi d’aller à eux. » En quel sens il prononça ces paroles si hautaines, c’est ce que nous ne pûmes comprendre et nous n’osâmes pas l’interroger. (V. P. 10, 33.)”

Le petit groupe des disciples semble atterré par cette parole méprisante à l’égard des cultes traditionnels. Mais comment ne pas y reconnaître le sens plotinien de la présence divine ? Pour trouver Dieu, il n’est pas nécessaire de se rendre dans des temples où il habiterait. On n’a pas à se déplacer pour atteindre sa présence. Mais on doit devenir soi-même un temple vivant dans lequel la présence divine pourra se manifester. [...]

“Ou bien, t’étant rendu capable de courir avec elle, mieux encore, étant toi-même parvenu au Tout, tu ne chercheras plus rien; ou bien, y renonçant, tu t’écarteras d’elle en allant vers autre chose et tu retomberas, ne voyant plus ce qui t’est présent, parce que tu regardes vers autre chose. Mais si tu es dans le cas du « tu ne chercheras plus rien », comment l’éprouveras-tu ? Ne faut-il pas dire que tu as accédé au Tout et que tu n’es pas resté en l’une de ses parties, et que tu ne dis plus de toi-même: « jusqu’ici, c’est moi *1* ». Rejetant la détermination, tu es devenu Tout. Et pourtant, déjà auparavant tu étais Tout, mais parce que, précisément, quelque chose s’était ajouté à toi en plus du Tout, tu étais devenu moindre que le Tout par cette addition même. Car cette addition n’était pas une addition appartenant à l’ordre du Tout (qu’ajouterait-on en effet à ce qui est Tout?), mais une addition qui était addition de non-être *2*. Devenu « quelqu’un », et précisément par une addition de non-être, on n’est plus le Tout, sauf si l’on rejette le non-être, Tu t’agrandis donc en rejetant tout ce qui est autre que le Tout et, si tu rejettes cela, le Tout te sera présent. Mais s’il t’est présent lorsque tu rejettes cela, et s’il ne t’apparaît pas lorsque tu restes avec les choses particulières, c’est que le Tout n’a pas besoin de venir pour être présent : s’il n’est pas présent, c’est que c’est toi qui t’es éloigné. Et si tu t’es éloigné, ce n’est pas de lui que tu t’es éloigné alors — car il est toujours présent —, mais, alors qu’il est présent, tu t’es tourné dans la direction opposée.”

La Vie est une présence qui nous prévient toujours. Elle est préexistence; elle est toujours déjà là. Comment exprimerait-on mieux cela qu’en répétant la fameuse pensée de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais trouvé. »

*Notes:*

*1* Mot à mot : « Je suis de telle grandeur déterminée », mais cf., pour le sens exact, VI 5, 7, 15.

*2* L’axiome de Spinoza (Lettre à J. Jelles, dans Spinoza, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 1287), « Omnis determinatio negatio est » [Tout déterminer, c’est diminuer], est tout à fait valable dans l’univers plotinien.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on être sûr d’avoir raison ?

Exister, est-ce agir ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

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

Est-il préférable de se connaître ?   
Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

IV AMOUR

La pensée plotinienne, on le sait, admet deux niveaux au sein de la réalité divine. Elle montre, par un raisonnement philosophique, que, si le monde des Formes est identique à la Pensée qui se pense elle-même éternellement, cette Pensée ne peut être pourtant le principe de toutes choses, comme l’avait cru Aristote. En effet, en se pensant elle-même, elle est soumise à la division entre le sujet et l’objet. Son unité comporte donc une dualité. D’ailleurs, si elle est le monde des Formes, elle a en elle une multiplicité et une variété qui l’empêchent d’être l’unité première. Au-delà d’elle, il faut donc supposer une Unité absolue, un principe qui est tellement Un qu’il ne se pense pas.

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

Ce n’est là qu’un raisonnement, et ce raisonnement, qui reste toujours au plan de la conscience et de la réflexion, ne nous fait pas connaître vraiment les niveaux de la réalité divine qu’il distingue. II n’est qu’un exercice préliminaire, un soutien, un tremplin. Pour Plotin, la connaissance est toujours expérience, plus encore, métamorphose intérieure. Il ne s’agit pas de savoir rationnellement qu’il y a deux niveaux dans la réalité divine, mais il faut s’élever intérieurement jusqu’à ces niveaux et les éprouver en soi, en deux tons différents de la vie spirituelle.

Le monde des Formes, intérieur à la Pensée divine, était déjà perçu, nous l’avons dit, d’une manière mystique, comme un fait pur, qui ne peut être que contemplé. Et cette contemplation était une expérience intérieure, elle était un niveau du moi, dans lequel on parvenait à coïncider avec la contemplation de soi-même qui était propre à la Pensée divine.

Mais, maintenant, revenant au plan de la réflexion, se souvenant de la contemplation amoureuse dans laquelle, fasciné par la présence de la Vie et de la Pensée divines, il s’est en quelque sorte perdu lui-même, Plotin va déceler, au sein de l’expérience qui vient d’être décrite, la trace d’une expérience plus profonde, plus intense, plus émouvante, mais encore inconsciente, celle de l’amour. Et en en reconnaissant la trace, il va pressentir l’existence de quelque chose dont l’Intelligence (c’est-à-dire la Vie et la Pensée divines) n’est que la manifestation.

Le spectacle de la Vie divine qui se meut dans le monde des Formes nous enflamme d’amour. Mais pourquoi sommes-nous épris d’amour? Qu’est-ce que l’amour? Un objet quelconque, si beau soit-il, peut-il suffire à expliquer l’amour? En fait, dans le moindre amour, il y a le pressentiment de l’infini, de ce qui dépasse toute forme, c’est-à-dire du Bien absolu [...]

Si nous aimons, c’est parce que quelque chose d’indéfinissable s’ajoute à la beauté : un mouvement, une vie, un éclat qui rendent désirable et sans lesquels la beauté reste froide et inerte [...]

“Si l’âme reste au niveau de l’Esprit, elle voit sans doute des objets de contemplation beaux et vénérables, mais elle n’a pas encore entièrement ce qu’elle cherche. C’est en effet comme si elle s’approchait d’un visage, beau sans doute, mais encore incapable de ravir les regards, parce que sur lui ne resplendit pas la grâce chatoyant sur la beauté. (VI 7, 22, 21.)”

Le mot est prononcé : ce je ne sais quoi, ce mouvement, cette vie qui s’ajoutent à la beauté pour provoquer l’amour, c’est la grâce. L’expérience plotinienne avait éprouvé la Vie comme une contemplation, comme une simplicité concrète, comme une présence. Elle en saisit maintenant le fond : la Vie est grâce.

Nul mieux que F. Ravaisson, dans son *Testament philosophique*, n’a compris toute la portée de cette expérience plotinienne [...]: « Observe, dit Léonard de Vinci, “le serpentement de toute chose”, c’est-à-dire observe en toute chose, si tu veux la bien connaître et la bien représenter, l’espèce de grâce qui lui est propre. » [...]

“Chaque forme, par elle-même, n’est que ce qu’elle est. Mais elle devient objet de désir, lorsque le Bien la colore, en lui donnant la grâce en quelque sorte et en infusant l’Amour à ceux qui la désirent. (VI 7, 22, 5.)”

Ce que Plotin appelle le Bien, c’est donc en même temps ce qui, en donnant la grâce, fait naître l’amour, et ce qui, en éveillant l’amour, fait apparaître la grâce. Le Bien est ce que tous les êtres désirent, il est ce qui est absolument désirable. L’amour et la grâce sont, disions-nous, injustifiés, c’est que le Bien lui-même est absolut injustifié : non qu’il soit un hasard ou un accident, mais, par le miracle de sa simple présence toujours déjà présente, que Plotin, dans le traité VI 8, décrit métaphoriquement comme un vouloir de soi, il ouvre dans l’Être et dans les êtres la possibilité d’un désir et d’un amour infinis. Toutes ces formules sont d’ailleurs incapables de traduire ce que l’âme éprouve lorsqu’elle fait l’expérience de l’union amoureuse avec le Bien. [...]

L’équivoque ici est essentielle, comme l’a bien vu Bergson : « Pour celui qui contemple l’univers avec des yeux d’artiste, c’est la grâce qui se lit à travers la beauté, et c’est la bonté qui transparaît sous la grâce. Toute chose manifeste dans le mouvement que sa forme enregistre, la générosité infinie d’un principe qui se donne. Et ce n’est pas à tort qu’on appelle du même nom le charme qu’on voit au mouvement et l’acte de libéralité qui est caractéristique de la bonté divine : les deux sens du mot grâce n’en faisaient qu’un pour M. Ravaisson *1*. »

*Note:*

*1* H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 280.

Pour Plotin aussi, ajouterions-nous, ils n’en font qu’un. Pour lui aussi, « c’est la grâce qui se lit à travers la beauté et c’est la bonté qui transparaît sous la grâce ». Car, si nous sommes remplis d’amour pour la beauté de l’Esprit et du monde des Formes, c’est parce que nous voyons chatoyer sur elle la lumière du Bien, qui lui donne la grâce : nous pressentons ainsi que si nous nous élevons vers la Beauté, c’est finalement en vertu de l’élan infini qui nous porte vers le Bien. Nous pressentons dans l’Esprit et les Formes la « ressemblance du Bien ». La grâce, c’est, à la fois, ce « plus », cet inexplicable « injustifié », qui s’ajoute à la Beauté pour provoquer l’amour, et cette disponibilité, cette présence toujours déjà présente, qui est le propre du Bien dont Plotin n’hésite pas à dire qu’il est « plein de douceur, de bienveillance et de délicatesse, toujours à la disposition de qui le désire ». La grâce, dans ces deux sens, n’est donc finalement que l’attraction qu’exerce sur nous la présence du Bien et qui nous ouvre la possibilité de l’amour.

Par ailleurs, si l’âme, lorsqu’elle fait l'expérience de l’amour du Bien, a l’impression de rencontrer une gratuité absolue et une chance toujours inattendue, ou de dépendre d’une initiative qui la dépasse, c’est qu’elle n’est pas maîtresse de cette expérience. Elle a l’impression que le Bien vient soudainement à elle et qu’il s’éloigne d’elle, tout aussi soudainement. Mais en fait, comme Plotin se plaît à le redire souvent, le Bien est toujours déjà présent, il n’a pas à venir à nous, car il est toujours là — c’est précisément cela, la grâce : cette prévenance et cette disponibilité —, mais c’est nous qui ne sommes pas capables de lui être toujours présents et d‘être conscients de la relation que nous avons avec lui. Autrement dit, en un certain sens, idée de gratuité est liée à notre faiblesse, à notre condition d’êtres corporels.

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

Choisit-on d’être artiste ?  
La beauté transforme-t-elle notre conscience du réel ?  
La beauté est elle promesse de bonheur ?   
En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?   
Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

\*

L’expérience de l’amour! C’est d’abord l’impression d’un élan infini :

“C’est seulement lorsque l’âme reçoit en elle l’« effluve » qui vient du Bien, qu’elle s’émeut : elle est alors saisie d’un transport bachique et remplie de désirs qui l’aiguillonnent. C’est alors que naît l’amour. Auparavant, elle n’éprouve aucune émotion qui l’attire vers l’Esprit, bien que celui-ci soit beau. Car la beauté de l’Esprit reste inerte et sans effet, tant qu’elle n’a pas reçu la lumière du Bien… Mais, lorsqu’est parvenue jusqu’à l’âme, en quelque sorte, la « chaleur » qui vient du Bien, elle prend force, elle s’éveille, elle devient véritablement ailée, et, bien qu’elle soit transportée de passion pour ce qui se trouve actuellement près d’elle, pourtant elle s’élève, légère, conduite par le « souvenir ». Et tant qu’il y a quelque chose au-delà de l’objet qui est actuellement près d’elle, l’âme est emportée vers le haut, emportée par celui qui lui donne l’Amour. Et elle s’élève au-dessus de l’Esprit, mais elle ne peut courir au-delà du Bien, car il n’y a rien au-dessus de lui. (VI 7, 22, 8.)”

Les lecteurs de Platon auront ici reconnu bien des images empruntées à la description que celui-ci fait, dans le *Banquet et le Phèdre*, de l’émotion amoureuse qui emporte l’âme vers le Beau en soi lorsqu’elle est éprise d’amour pour la beauté sensible d’un être qu’elle aime. Mais si Plotin reprend les termes mêmes de Platon, il ne leur donne pas du tout le même contenu psychologique.

La relation amoureuse dont parle Platon, c’est celle qui dans la Grèce classique pouvait s’établir entre un maître et son disciple. L’amour platonicien est un amour masculin. L’aimé est un jeune homme, l’amant, le philosophe, un homme mûr. L’amour de l’amant pour l’aimé est provoqué, nous dit Platon, par le reflet de la Beauté absolue que l’amant perçoit dans l’aimé. L’âme se ressouvient alors du monde des Formes et elle s’efforce de contempler directement, face à face, et non plus dans un reflet, la Forme pure de la Beauté en elle-même. L’amour platonicien part one d’une émotion sensible très troublante. Mais par une discipline à la fois intellectuelle et morale, il s’efforce d’atteindre la vision de la Forme pure. À ce moment, la relation amoureuse de l’amant à l’aimé n’est pas détruite, mais sublimée. L’amant aime toujours l’aimé, mais pour le diriger, pour l’élever à son tour vers la contemplation du Beau, pour enfanter en lui les belles vertus et les belles idées. Devenu spirituel, l’amour pour le disciple gagne donc ce qui lui aurait fait défaut s’il était resté charnel : la fécondité. Pour l’amant véritablement philosophe, la fécondité spirituelle vient compléter le bonheur de la contemplation de la Beauté. Il y a là, si l’on peut dire, une relation triangulaire qui unit l’amant-philosophe, l’aimé qui a provoqué en lui la réminiscence, et la Beauté transcendante, dont l’attrait s’est exercé sur l’amant, par l'intermédiaire de l’aimé.

Pour Plotin, le rapport entre l’amour humain et l’amour du Bien est beaucoup plus complexe. Il distingue en effet trois voies qui permettent de s’élever du monde sensible au monde transcendant; ces trois voies correspondent à trois types d’homme : l’inspiré des Muses, l’amant, le philosophe. Le premier sent par nature la beauté qui existe dans les sonorités et les rythmes. Il faut donc lui faire découvrir que l’harmonie sensible se fonde dans une harmonie intelligible, qui correspond finalement à la beauté spirituelle. L’amant est attiré par la beauté des corps parce qu’il a un souvenir inconscient de la beauté idéale. Il faut donc lui faire prendre conscience du fait que ce qui l’attire dans l’objet aimé, c’est la Beauté transcendante dont la beauté de l’objet aimé n’est que le reflet. Quant à celui qui a un naturel philosophe, qui est philosophe-né, il est déjà par nature séparé du monde sensible et il n’a pas besoin de passer par l’intermédiaire de l’amour humain. Il faut seulement le guider dans les sciences et les vertus pour lui permettre de continuer, par la dialectique, la montée vers le Bien. [...]

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

Ainsi l’Esprit, dans son état naissant, est en contact immédiat avec le Bien, par une sorte de « toucher ». De cet Esprit qui n’est pas encore Esprit, Plotin dit qu’il est « l’Esprit rempli d’amour, insensé, parce qu’il est ivre de nectar, s’épanouissant dans la jouissance, à cause de l’état d’ébriété dans lequel il se trouve ». Il y a ici probablement une allusion au mythe de la naissance de l’Amour, dans le *Banquet* de Platon, où le père de l’Amour, Poros, ivre de nectar, est endormi dans le jardin de Zeus. Si l’Esprit naissant est ivre d’amour et de jouissance, c’est parce qu’il est en contact immédiat avec le Bien, qu’il « vit près de lui », sans l’intermédiaire de la Pensée et des Formes. Dans son état final, l’Esprit sera, au contraire, complètement déterminé et déployé : il aura engendré, dans son mouvement de de conscience de soi, la multiplicité et la totalité systématique des Formes. Mais alors l’Esprit pensant n’aura plus l’expérience du contact amoureux avec le Bien : il ne le connaîtra plus que d’une manière intellectuelle, c’est-à-dire dans la dualité de l’objet et du sujet, dans la multiplicité des Formes. Il y a ainsi, éternellement, deux niveaux et deux modes de l’Esprit, celui de l’Esprit aimant, celui de l’Esprit pensant. [...]

L’expérience plotinienne s’exprime sans cesse en termes de lumière, d’éclat, de transparence, de clarté, d’illumination. Faut-il en conclure qu’elle ignore les ténèbres et les nuits de l’esprit qui caractérisent la mystique chrétienne? Dans la mesure où le vide et le dépouillement intérieurs (« Retranche toutes choses ») peuvent apparaître à l’âme comme une sorte de nuit, parce qu’elle a l’impression de perdre la lumière à laquelle elle est habituée, on doit dire qu’il y a aussi une nuit mystique chez Plotin. Mais dans la mesure où la nuit des mystiques chrétiens correspond à l’exercice de la foi, bien plus, rejoint la souffrance du Christ crucifié qui se sent abandonné par le Père, il est trop évident que tout cela est absent de Plotin. La spiritualité de Plotin est essentiellement lumineuse et sereine. C’est dans la paix et la douceur que l’âme plotinienne « retranche toutes choses » et qu’elle devient ainsi une pure capacité de réception, attendant d’être envahie par la présence du Bien qui est toujours déjà présent.

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

V VERTUS [...]

Et ces niveaux discontinus ne peuvent s’abolir. Après avoir été là-haut, il faut pourtant vivre. s’occuper du corps et d’autrui, raisonner, prévoir. Et si l’expérience mystique a été fugitive, on ne peut néanmoins l’oublier. Après l’avoir éprouvé, on n’est plus le même.

Comment vivre alors? Le grand problème, pour Plotin, c’est d’apprendre à vivre la vie de tous les jours. Il s’agit d’apprendre à vivre, après la contemplation, d’une vie telle, qu’elle nous dispose à la contemplation. II s’agit de se concentrer intérieurement, de se recueillir suffisamment, pour rester prêt à accueillir la présence divine, lorsqu’elle se manifestera à nouveau. Il faut se détacher suffisamment de la vie d’ici-bas, pour que la contemplation puisse devenir un état continu. Et il faut néanmoins apprendre à supporter la vie quotidienne, mieux encore, à I’illuminer par la clarté qui vient de la contemplation. Ce sera tout un travail de purification, de simplification, d’unification intérieures.

Telle sera l’œuvre de la vertu. En avançant dans la vie, Plotin en découvrira de plus en plus l‘importance. Si les traités de la jeunesse et de l’âge mûr, tout en recommandant la pratique des vertus, chantent la beauté du monde spirituel et l’ivresse de l’extase, les ouvrages qu’il écrit à la fin de sa vie sont consacrés presque exclusivement à des sujets moraux.

L’expérience de l’union divine reste au centre de sa pensée. Mais Plotin s’applique désormais à montrer comment la vertu, née de l’union, transforme l’être tout entier, comment elle devient sagesse substantielle. Une contemplation qui ne rayonnerait pas dans la vie concrète, qui n’aboutirait pas à rendre l’homme semblable à Dieu par la vertu, nous resterait étrangère et n’aurait pas de sens pour nous. [...]

La vertu plotinienne naît de la contemplation et ramène à la contemplation :

“Si l’on déchoit de la contemplation, éveillant alors à nouveau la vertu que l’on a en soi et prenant conscience alors du fait que l’on est embelli par les vertus, on retrouvera la légèreté, en allant le la vertu à l’Esprit et à la Sagesse et, par l'intermédiaire de la Sagesse, jusqu’à Celui-là. Et telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux : être libéré à l’égard des réalités d’ici-bas, vivre sans prendre de plaisir dans les réalités d’ici-bas, fuir seul vers le Seul. (VI 9, 11, 46.)”

Tel est l’itinéraire de l’âme. Soulevée jusqu’à lUn par la motion libérale et gracieuse de celui-ci, elle n’a pu se maintenir à la cime d’elle-même. Elle est retombée. Mais, revenue à la vie pratique, à la réflexion, à la conscience, elle retrouve en elle-même, ici-bas, cette trace de Dieu, la vertu, qui la rend semblable à Dieu. Par la pratique des vertus, l’âme peut s’élever à nouveau jusqu’à l’Esprit, c’est-à-dire jusqu’à une vie purement spirituelle. Arrivée à cette perfection, la vertu devient sagesse, elle devient un état stable, à partir duquel l’âme pourra être de nouveau disposée à l’union divine. [...]

La vertu ne peut naître dans l’âme que si elle a entrevu, ne fût-ce qu’un instant, la Beauté de l’Intelligence, que si elle a goûté, ne fût-ce qu’en un éclair, la joie de l’union divine. Sans doute, parce que l’âme n’est pas suffisamment purifiée, elle ne peut supporter ces états. Mais, précisément, la vertu aura pour tâche principale de purifier l’âme de telle façon qu’elle puisse supporter, de manière continue, l’union divine. [...]

La vertu plotinienne consiste donc dans une attitude spirituelle extrêmement simple [...]

elle est seulement une attention continuelle au divin, un perpétuel exercice de la présence de Dieu. On peut parler, si l’on vent, d’une métamorphose du regard. En soi et autour de soi, au travers de toutes choses, la vertu plotinienne ne veut plus voir que la présence divine. Grâce à cet exercice, l’union à Dieu devient continuelle. [...]

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

VI DOUCEUR [...]

“S’il est vrai qu’il y a une parenté entre Dieu et les hommes, comme le prétendent les philosophes, que reste-t-il à faire aux hommes, sinon d’imiter Socrate, c’est-à-dire de ne jamais répondre à qui leur demande quel est leur pays : « Je suis citoyen d’Athènes ou de Corinthe », mais: « Je suis citoyen du monde »? Si l’on s’est rendu compte de l’organisation de l’univers, si l’on a compris que ce qui dépasse, domine et englobe toutes choses, c’est le « Tout » formé par Dieu et les hommes, que de là proviennent les semences génératrices non seulement de mon père ou de mon grand-père, mais de tout ce qui, sur terre, a vie et croissance, spécialement des êtres raisonnables, car seuls, par nature, ils participent à la société divine, liés qu’ils sont à Dieu par la raison, pourquoi ne se dirait-on pas citoyen du monde ? Pourquoi ne se dirait-on pas fils de Dieu ? (Epictète. Entretiens, I 9, 1.)” [...]

“L’homme de ce monde peut bien être beau, grand, riche, et commander à tous les autres hommes : car il est précisément du « lieu d’ici-bas ». Qu’on ne lui envie pas ces choses, qui l’aveuglent! Pour ce qui est du sage, il se peut bien que ces choses ne lui arrivent pas dès le début; mais si elles lui surviennent ensuite, c’est lui-même qui cherchera à les amoindrir, s’il a souci de lui-même. Il amoindrira ainsi et épuisera, en le négligeant, l’*excès de vitalité* du corps; il renoncera aux charges publiques. Tout en *veillant à sa santé*, il ne voudra pas être complètement sans expérience des maladies. Et il ne voudra pas non plus rester sans expérience des souffrances; s’il ne les a jamais éprouvées, il voudra les connaître, dans sa jeunesse; mais arrivé à la vieillesse, il ne voudra plus être troublé par les souffrances et les plaisirs, ni par aucun de ces états agréables ou pénibles que l’on ressent ici-bas, afin de ne pas être obligé de diriger son attention vers le corps. Lorsqu’il éprouvera les souffrances, *il leur opposera le pouvoir qu‘il a acquis pour lutter avec elles*. Plaisir, santé, absence de souffrance n’ajoutent rien pour lui à son bonheur; les états contraires ne lui retirent rien et ne l’amoindrissent pas. Si à une seule et même chose, un contraire n’ajoute rien, comment l’autre contraire lui enlèverait-il quelque chose? (I 4,14,14.)”

Plotin, on le voit, ne recherche pas la maladie, la souffrance, la laideur pour elles-mêmes. Ce n’est pas le corps qu’il combat, mais un excès de vitalité physique qui risquerait de déséquilibrer l’âme dans son essor vers la contemplation du Bien. Il faut s’habituer à ne plus faire attention à ce qu’éprouve le corps, devenir indifférent au plaisir et à la douleur, pour ne pas être détourné de la contemplation. Il faut donc s’habituer à « vouloir » la souffrance et la douleur lorsqu’on est encore jeune, pour ne pas être surpris lorsqu’elles viendront naturellement dans la vieillesse.

C’est là un exercice spirituel bien connu des stoïciens : la « préméditation ». Il faut vouloir à l’avance les événements fâcheux afin de mieux les supporter lorsqu’ils arriveront inopinément. La liberté doit aller au-devant de ce qui risquerait de la contraindre. [...]

La tension perpétuelle de Plotin n’est donc pas plus exceptionnelle que celle de Marc Aurèle ou d’Épictète. Mais alors que l’attention constante du stoïcien se porte sur les événements de la vie quotidienne dans lesquels il s’efforce sans cesse de reconnaître la volonté de Dieu, l’attention plotinienne est tournée vers l’Esprit. Elle est un effort toujours renouvelé pour rester dans la contemplation du Bien. On pourrait donc croire qu’elle se détourne du réel, qu’elle le fuit, qu’elle se réfugie dans l’abstraction, qu’elle exige donc plus de concentration et de fatigue que I’attitude stoïcienne.

Or, il n’en est rien. Il y a dans la sagesse de Plotin quelque chose de doux, de souriant, de bienveillant, un sens du réel, un tact, qui n’ont rien à envier à la délicatesse et à la douceur de Marc Aurèle. [...]

On pourrait penser que cette contemplation absorbe l’âme et l’empêche de faire attention aux choses extérieures. Mais la vie de Plotin en témoigne — lorsqu’un certain degré de pureté intérieure est atteint, lorsque la contemplation est devenue continue, lorsque le regard a été purifié et qu’il est devenu comme lumineux, l’attention à l’Esprit n’exclut pas l’attention à autrui, au monde, au corps lui-même. C’est par une même disponibilité, une même attente amoureuse, que l’on est présent à la fois à l’Esprit et aux autres. Cette attention, c’est la douceur. Le regard, transformé, perçoit, brillant sur toute chose, la grâce qui manifeste Dieu. Établi dans le Bien, le regard de Plotin voit, en quelque sorte, les choses naître à partir du Bien. Il n’y a plus dors ni dehors ni dedans, mais une seule lumière pour laquelle l’âme n’éprouve que douceur :

“Meilleur on est, plus on est bienveillant envers toutes choses et envers les hommes, (II 9, 9, 44.)”

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

VII SOLITUDE [...]

Le mal n’est pas étranger à l’ordre de l’univers, puisqu’il résulte de cet ordre. Toutes les choses ne peuvent pas être au premier rang. Mais plus elles sont éloignées de la Source première qui est le Bien absolu, plus elles sont privées de Bien. Et le mal n’est autre que la privation du Bien.

Accepter l’ordre universel, c’est accepter des degrés dans le bien, c’est donc accepter indirectement le mal. Il ne faut pas critiquer l’ordre du monde, s’il y a des conséquences qui nous paraissent mauvaises :

“Nous sommes comme des critiques ignorants qui accusent un peintre de n’avoir pas mis de belles couleurs partout. Mais lui, il a mis à chaque endroit les couleurs qui lui convenaient. Les cités bien gouvernées ne sont pas celles qui sont composées d’égaux. C’est comme si l’on blâmait une pièce de théâtre parce que tous ses personnages ne sont pas des héros, mais qu’on y trouve un serviteur ou un homme grossier et mal embouché. Supprimez ces rôles inférieurs ! La pièce ne sera plus belle, parce qu’elle les exige pour être complète. (III 2, 11, 9.)”

\*

Dix-sept siècles nous séparent maintenant de Plotin. Et l’histoire moderne s’accélère de plus en plus, nous entraînant inexorablement loin du sage qui meurt, solitaire, dans une villa de Campanie. Un abîme immense s’est creusé entre nous et lui. Et pourtant, lorsque nous lisons certaines pages des *Ennéades*, quelque chose s’éveille en nous, un écho retentit au fond de nous-mêmes. Bergson a eu raison de parler d’un appel des mystiques : « Ils ne demandent rien et pourtant ils obtiennent. Ils n’ont pas besoin d’exhorter, ils n’ont qu’à exister, leur existence est un appel. »

Mais, de cet appel de Plotin, l’homme moderne se défie. Séduisant comme un chant de Sirène n’est-il pas trompeur et dangereux? L’homme moderne craint d’être mystifié. Qu’il soit marxiste, positiviste, nietzschéen ou chrétien, il refuse le mirage du « spirituel pur ». II a découvert la force de la matière, la puissance de tout ce monde inférieur que Plotin considérait comme faible, comme impuissant, comme proche du néant. [...]

Que Plotin refuse, s’il veut, de s’identifier au « composé », à l’« animal humain». L’homme moderne sait que Plotin puise dans ce composé même l’énergie qui soutient son activité spirituelle. Il a découvert la puissance des infrastructures sociales, psychologiques, biologiques, matérielles. Le marxisme et la psychanalyse lui ont appris le mécanisme de la mystification : l’homme qui croit se détacher de la condition humaine n’est que le jouet de motivations inférieures et veut fuir les exigences du travail et de l’action.

Cette critique du « spirituel pur » a quelque chose de sain. On a trop longtemps pris pour des valeurs authentiques les déguisements qui servaient à protéger des préjugés de classe ou des déficiences psychologiques. Mais je pense avoir montré dans le présent ouvrage que, malgré certaines formules de Plotin, sa mystique, telle qu’elle a été vécue par lui, n’apparaît pas comme une « conduite de fuite ». Il est aussi intensément présent aux autres qu’à l’Esprit. [...]

Sans doute est-ce nous mystifier nous-mêmes, que d’ignorer notre conditionnement matériel, psychologique ou psychologique. Mais il y a une mystification, tout aussi tragique, bien que plus subtile, à s’imaginer que la vie humaine se réduit ses aspects analysables, mathématisables, quantifiables ou exprimables. [...]

L’homme est ainsi dans une position presque intenable. L’indicible vient rompre le tissu familier et confortable du quotidien. L’homme ne peut donc s’enfermer en celui-ci, y vivre totalement, s’en satisfaire. Mais s’il ose affronter le mystère, il ne pourra pas se maintenir dans cette attitude : il lui faudra revenir bien vite aux évidences rassurantes du quotidien. La vie intérieure de l’homme ne sera jamais pleinement unifiée; elle ne sera jamais ni pure extase, ni pure raison, ni pure animalité. [...]

L’homme moderne est encore plus divisé intérieurement que l’homme plotinien. Mais il peut entendre pourtant l’appel de Plotin. Ce ne sera pas pour répéter servilement, en plein XXe siècle, l’itinéraire spirituel que décrivent les *Ennéades*. Ce serait impossible ou illusoire. Mais ce sera pour consentir, avec le même courage que Plotin, à toutes les dimensions de l’expérience humaine et à tout ce qu’elle comporte de mystérieux, d'indicible et de transcendant.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Exister, est-ce agir ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Quelle est "La force majeure" dans l'existence selon vous, indépendamment de la définition qu'en a donné Clément Rosset ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Réfléchissez sur "La condition de l'homme moderne" aujourd'hui en 2018, indépendamment de la définition qu'en a donné Hannah Arendt en 1958

POSTFACE [...]

Plotin distingue dans l’Esprit deux modes d’être, éternellement distincts et éternellement unis. Il y a, d’une part, l’Esprit dans son mode naissant, l’Esprit qui, comme le dit Plotin, n’est pas encore Esprit, mais qui, émanant du Bien, de l’Un, dans un état de pure virtualité, se retourne vers celui-ci, en étant ainsi en contact immédiat avec lui, en une sorte de toucher inintellectuel; c’est pourquoi Plotin l‘appelle « Esprit aimant », « ivre d’amour et de jouissance ». Il y a, d’autre part, l’Esprit complètement achevé, qui, en se pensant et en se multipliant par une sorte de dialectique et de division internes, engendre l’univers des Formes éternelles. Selon ce mode, l’Esprit n’est plus en contact immédiat avec le Bien, il s’éloigne de celui-ci, pour être à lui-même et posséder en lui les Formes ; il ne peut plus alors que contempler le reflet du Bien dans la multiplicité des Formes. Pour l’âme qui vit selon l’Esprit, ces deux modes correspondent à deux niveaux de l’expérience mystique. L’âme peut en effet dépasser la rationalité et s’élever au niveau de l’Esprit pensant, c’est-à-dire à cet état de transparence à soi-même et en même temps de totalité et d’universalité, qui le caractérise. Mais elle peut aussi dépasser l’intuition intellectuelle, propre à l’Esprit pensant, pour s’élever au niveau de l’Esprit aimant et vivre avec lui le contact enivrant avec le Bien dont toutes choses émanent. Il y a donc un étroit rapport entre l’expérience mystique à tous ses degrés et les deux modes d’être qui constituent la vie de l’Esprit. C’est avec l’Esprit et dans l’Esprit que le relatif entre en contact avec l’Absolu et éprouve si intensément sa présence qu’il perd la conscience de lui-même. [...]

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

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Pour Plotin, le Bien est véritablement l’Absolu, sans l’ombre d’une multiplicité même potentielle ou virtuelle, dans une totale absence de relations avec soi-même et avec les êtres qui émanent de lui. Le Bien n’est pas un objet supérieur, qui se situerait au-dessus des autres objets; il n’est pas un objet que l’on pourrait penser et dont on pourrait parler. Lorsque nous parlons de lui, c’est en fait de nous-mêmes que nous parlons, c’est-à-dire de notre relation à lui. Cela veut dire aussi que l’on ne peut pas vraiment coïncider avec lui, on ne peut que l’éprouver comme une pure Présence, qui nous envahit. [...]

Comment définir le bien ?  
Peut-on être sûr d’avoir raison ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, 1997

Robert Reed\_Plum Nellie, Sea stone, 1972\_cur

Robert Reed considered this painting a landscape. In it, a clearly defined rectangle of exposed canvas draws the viewer's eye on to the middle of the painting. Bold purple strokes of paint jostle at the rectangle’s sides. The work is part of Reed’s Plum Nellie series, which was exhibited in his solo show at the Whitney in 1973. In addition to referencing its color palette, the title recalls the southern expression “Plum Nelly”. Teed remembers the phrase to mean” damn near”, suggesting that his relationship to abstraction is as much about the process of getting there as it is about arriving at the destination.   
(Whitney Museum, NY curator´s review, 2019)

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Exister est-ce profiter du moment présent ?

Takashi Murakami\_Chakras open and I drown under the waterfall of life, 2017\_1

This sculpture is part of a corpus of works created following the trauma of the tsunami that struck Japan in 2011. If the Monumental form evokes a waterspout, or a wave similar to the one that swept over the country after the earthquake, it is also reminiscent of a kind of Buddhist memorial sculpture in front of which one might stand to meditate and reflect. For this work, Murakami collaborated with to Graffiti artists Madsaki and Snipe1.

Cette sculpture s'inscrit parmi un corpus d'oeuvre réalisées suite au traumatisme provoqué par le tsunami qui a frappé le Japon en 2011. Si la forme monumentale fait écho à une trombe marine, tourbillon d'air et d'eau, ou à une vague similaire à celle qui a déferlé sur le pays après le tremblement de terre, elle peut également évoqué une sculpture mémorielle ou bouddhique devant laquelle on viendrait se recueillir et méditer. Pour l'occasion, Murakami a collaboré avec deux artiste graffeurs Madsaki et Snipe1.

(Fondation Louis Vuitton, Paris, curator´s review, 2018)

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

Bob Thompson\_Triumph of Bacchus, 1964\_cur

“In *Triumph of Bacchus*, Bob Thompson borrowed compositional elements of the Roman god of wine. Rejected descriptive clarity, however, substituting a vividly hued arrangement in which the figures’ identities are left open-ended. In reimagining these historical sources, Thompson painted in the manner akin to jazz musicians’ innovations, where improvisation was based on a thorough understanding of pre-existing styles. Saxophonist Steve Lacy, a friend of Thompson's, referred to the artist as “jazz himself”, explaining that the way he painted was like jazz-taking liberties with colors.”  
(Whitney Museum, NY curator´s review, 2019)

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Réfléchissez sur le titre du livre de Milan Kundera: "L'insoutenable légèreté de l'être", indépendamment de la vision de l'auteur ?

Gerhard Richter\_Lilak, 1982  
Lilak fait partie d'une série de peinture abstraites élégiatiques, que l'artiste réalise à partir de 1982 sous forme de diptyque monumentaux. Elles sont liées à la nature et à la matérialisation d'état psychiques: “Les paysages sont une forme de désir ardent, d'aspiration as une vie pleine et simple”. L'artiste recourt à de multiples outils (pinceaux, racloirs et brosses) pour traiter chaque zone chromatique par des effets de matière. Le bleu, dans les coins du tableau, évoque le ciel dans une référence naturaliste. Par un échafaudage géométrique de ligne, de colonnes, de traits et de tubes, la composition crée l'illusion de la profondeur. La facture gestuelle associés à des couleurs franches - vert, jaune et bleu - dégage énergie et profusion.

Lilak is one of a series of abstract elegiac paintings that the artist began painting in 1992. They were monumental diptychs, depicting nature and the physical realization of psychic states: “landscapes are a type of ardent desire, the aspiration to a meaningful but simple life”. The artist has used various tools (paint brushes, scrapers and various brushes) to ensure that each climatic zone shows the effects of the matter. The blue in the corners of the painting is a naturalistic reference to the sky. Through a geometric scaffolding of lines, columns, brushstrokes and tubes, the composition creates the illusion of depth. The gestural craftsmanship associated with clear colors - green, yellow and blue - generates energy and profusion.

(Fondation Louis Vuitton, Paris, France´s curator´s review)

Henri Matisse\_Nu bleu aux bas verts, 1952

Papier découpé et collé, le Nu aux bas vers est caractérisé par le dynamisme de la figure et le sentiment d’apesanteur qui s'en dégage. Des qualités qui doivent autant au dessin qu’à l'emploi d'une palette vive, animant le bleu qu'affectionne alors Matisse. Le motif de plantes à droite suggère par des correspondances chromatiques et formelles, une équivalence entre l'humain et le végétal et équilibre la figure dans l'espace.

Made of cut and glued paper, Blue nude with green stockings is characterized by the dynamism of the figure and the sense of weightlessness that radiates from it. These qualities owe as much to the drawing as to the use of a bright palette, which enlivened the blue Matisse liked to paint with at the time. With its chromatic and formal correspondences, the plant motif on the right suggests an equivalence between the human and the plant and gives poise to the figure in space.

(Fondation Louis Vuitton, Paris, France´s curator´s review)

Henry Koerner\_Mirror of Life, 1946  
Mirror of life, like many of Henry Koerner’s paintings, reveals the artist’s preocupation with his experiences during the second World War. Born in Vienna to Jewish parents, Koerner escaped Austria following Hitler's 1938 invasion, fleeing first to Italy and subsequently to America. Soon after, he was drafted by the United States military and stationed in Europe, where he was assigned to sketch the proceedings of the Nuremberg trials. Koerner returns to Vienna only to learn that his parents, who had stayed in Austria, had died in concentration camps during the war. Mirror of Life emerges from this context of conflict and loss. Disorienting juxtapositions - night and day, biblical events and present-day life, ordinary pastimes and bizarre phenomena - present a chaotic and disjunctive reflection of reality. The shirtless man leaning out of his window seems to be a stand-in for the artist. Home for him, is not only the place where one resides but also a vantage point from which to witness all that has been lost.

(Whitney Museum, NY curator´s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_O sono, 1928\_cur

In this painting, the intrusion of a mysterious, endlessly repeated figure, shaped by the sequential, infinite chain of its planes, challenges the consolidation of the soft, inflated spaces that until this point had characterized Tarsila’s workand which remain present in the bulbous palm tree at the edge of the image. This tree forces us to imagine the repeated figure on a gigantic scale while also rendering the figure even stranger because, in contradiction of that form, the palm tree was produced with a different pictorial syntax. In the end, the figure claims for itself a repetitive pulsation necessary to the schematic undoing of codes and signs, of temporality in everything outside of the concentrated brushwork, of the allocation of paint to describe volumes and qualities of things treated with care and thought that Tarsila had infused into so many depictions of fruit, foliage, and flowers until the mid-1920s. Not that the function of such an object was exactly new to the artist’s work. On the contrary, here she maintains, without a doubt, something of the same primitivism that she used to deromanticize or to infuse a wild forcefulness into some of the objects and figures that she had portrayed, at least since A negra [The Negress], and which would reappear later in works such as Antropofagia [Anthropophagy]. What happens in Sleep is that the primitive element Stands out as an infinite figure that cannot be linked to anything else, that simply appears without anything to help it fit in, to accommodate it, and without the mythical character of works hke Abaporu recalling a distant past, slicing through the bucolic landscape of the image in the same way that an archaeological excavation vertiginously scales time with the discovery of a mammoth bone. What is primitive in this object is its way of intruding into the painting: the formal incongruity of its whiteness, its flatness, its pure exteriority obliges all other elements of the landscape to assume themselves uncoordinated,thrown onto, or repelled without justification from, the surface—to the point that even the lake at the front, so quietly present in many of the artist’s works, is suddenly transformed into a mirror, its blue patches ceasing to naturalize the movement of water and reduced to crosshatching merely indicative of a glassy surface. Primitive is, here, the permission to reshuffle, in a single plane, different levels or categories of the approach to reality, challenging the desire for clarity of language, forcing it to deal with the borders between abstract schémas, representations, figures, and segments. It is as if this enigmatic element is intended to be not a figure but a temporal structure that would trigger its own vertigo without needing to be recovered by any justification of theme or subject to give it meaning. It is no coincidence that in its presence, the meaning of the painting’s elements cannot be exactly explained. Tarsila thus seems to explore a type of painting that is primitive because it offers a trancelike experience, similar to psychic States common to sleep and fatigue, to lapses, to periods of rapid teetering between wakefulness and unconsciousness, when images are still undetermined and meaning fluctuates, sensitive to digressions into magic and to the possibility of impossible situations.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_Composição, Figua só, 1930\_cur

A strong wind sweeps across a solitary female figure in a melancholy nocturnal landscape of olive-green soil and Prussian blue sky. The atmosphere is cold and inhospitable, as much in its colors as in the representation of the weather, with the wind blowing the figure’s long, wavy brown hair off the canvas (which also anchors the composition to the painting’s edge). The figure has her back to the viewer, and she is dressed in pink; we do not see her face, but the shape of her body — like a teardrop — suggests her state of mind. She seems to stare into the infinity of the landscape, occupied by four green elements, fantastic vertical vegetation that had already announced itself in previous works. such as Distância (1928), Sol poente [Sunset], and Floresta (1929). The eight luminous paintings of the artist’s most prolific year, 1929 — masterpieces such as Antropofagia, Floresta, Cartão-postal, Cidade (A rua)], Sol poente, and Idílio — are succeeded in 1950 by this solitary painting done in dark tones. Sunset is a kind of antithesis of Composition. The radiant, splendid setting sun of 1929 would be followed by the melancholy of Lonely Figure. In fact, Composição (Figura só), which can be considered a self-portrait, stands out from Tarsila’s other work, both of previous and of later years; not by chance it is the only painting she made in 1930; Tarsila also produced three drawings that year, all studies, for this work. The year of 1930 marked a turning point in the life of the artist, the country, and the world. In 1929, Tarsila’s family of wealthy coffee farmers lost their fortunes in the international financial crisis triggered by the collapse of the New York Stock Exchange in October. In 1930, a coup d’état put an end to Brazil’s Old Republic, plunging the country into the so-called Vargas Era, in reference to Getúlio Vargas (1882-1954), who would govern Brazil until 1945. In the same year. 1930, Tarsila lost her husband and intellectual partner, Oswald de Andrade (1890-1954), who left her for Pagu, the writer Patrícia Rehder Galvão (1910-1962), in a scandal that shocked São Paulo society. Nothing would be as it had been before.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_Composição, Figua só, 1930\_cur

Um vento forte sobre uma solitária figura feminina em uma paisagem noturna,melancólica, de solo verde-oliva esse azul-prussiano. A personagem está de costas para o espectador, vestindo um traje rosa; não vemos seu semblante, mas o formato de seu corpo, tal como uma gota de lágrima, sugere seu estado de espírito. Ela fita o infinito da paisagem, ocupada por quatro elementos verdes - vegetações fantásticas verticalizadas que já se anunciavam em obras interiores, como Distância (1928), Sol poente (1929) e Floresta (1929). as oito luminosas pinturas do ano mais prolífico da está, 1929 (como Antropofagia, Floresta, Cartão-postal, Sol poente e Idílio), são sucedidas para uma solitária pintura em tons escuros. Composição (Figura só), que pode ser considerada um autorretrato, se destaca das demais obras de Tarsila, tanto aquelas de ar nos interiores com as posteriores, e não por acaso é a única pintura feita em 1930. Aquele ano marcar um ponto de inflexão na vida da artista, do país e do mundo. Em 1929, a abastada família de Tarsila, constituída de fazendeiros cafeicultores, perdeu a fortuna com a crise financeira internacional deflagrada pela quebra da Bolsa de Nova York em outubro. Em 1930, um golpe de estado a República Velha, mergulhando o país na chamada Era Vargas, em referência a Getúlio Vargas (1882-1954), que governou o Brasil até 1945. No mesmo ano de 1930, Tarsila perdeu o marido e parcelo o intelectual Oswald de Andrade (1890-1954), que a abandonou por Pagu, a escritora Patrícia Rehder Galvão (1910-1962), num escândalo que chocou a sociedade paulista. nada mais seria como antes.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_Trabalhadores, 1938\_cur

Trhrough the representation of typically Brazilian characters, Tarsila often takes on an exoticizing perspective when depicting local populations. a result of the quest by the national artistic eUtes for inclusion within Western modernism. In the painting Trabalhadores, we see a black face in the foreground, whose facial Unes express resignation and sadness. His gaze is directed toward emptiness, and his closed, tensed Ups confirm this feeling. In the background, the workers portrayed are notably black, painted in different shades. They are panning in a river, standing in its flow. The landscape of the mountains with workers mining in harsh conditions recalls a scene of slavery, and it is possible to interpret the artist’s choice to represent such a scene in 1938 as her pointing to the permanence of social Structures rooted in slavery in Brazil. The men’s faces in the background are not visible; however, Tarsila’s representation of these figures on a triangular axis that cuts across the canvas expands through the perspective and suggests a rhythm. a sequence, potentialized by the movement of the workers’ gold panning, which, like social structures. repeats itself. In this sense, the facial expression of the first figure distances itself from the individual, becoming an integral part of the collective dynamics of exploitation.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_Trabalhadores, 1938\_cur

Através da representação de personagens tipicamente brasileiras, Tarsila apoiou-se numa visão exotizante ao retratar as populações locais, resultado da busca das elites artísticas nacionais por inserção no modernismo ocidental. Na tela Trabalhadores, observa-se em primeiro plano um rosto negro, em que as linhas faciais refletem uma expressão de resignação e tristeza. Seu olhar é dirigido ao vazio, e seus lábios cerrados, tensionados, confirmam o sentimento. Ao fundo, os trabalhadores retratados são demarcadamente negros, retratados em diferentes tonalidades, e garimpam um rio, preenchendo o seu curso. a paisagem de montanhas, a mineração e a condição desses trabalhadores remetem-nos á uma cena de escravidão, sendo possível interpretar que a escolha da artista por representar à época tal cena aponta para a permanência de estruturas sociais escravocratas no Brasil ainda em 1938. Não é possível ver seus rostos; todavia, a representação de Tarsila em um eixo triangular que corta a tela através da perspectiva e sugere uma ritmo, uma sequência, potencializando se pelo movimento do garimpo, que, como as estruturas sociais, se repete. a expressão facial da primeira figura distância-se, neste sentido, do indivíduo e se torna parte integrante da dinâmica coletiva de exploração.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_O lago, 1928\_cur

Despite its size, O lago preserves something of the scale of a fresco or wallpaper. It portrays neither a single scene nor primary or secondary characters. The painting has distinct planes, even while elements that emerge from the background contour images at the fore, entwining themselves round them (for example, the rosy fohage at the right that comes from behind a plant to embrace it, or in the upper left, the stalk that emerges from behind the farthest hUl, passing in front of it and advancing even further in front of a palm tree atop another mountain, in an impossible perspectival logic). Ultimately, the colors refuse to respect the atmospheric effect of fading as they recede into the distance, maintaining the same intensity whether in the first plane or the last plane of the composition. Moreover, the figuration all acquires a sense of unity, whereas the painted elements. in addition to the localizable lake, become aquatic. each in their own way—from the refracted displacement of the brightest glimmers on the pink-colored fruits of the foliage to the right, to the upside-down flowers, as if recently laid down or decanted in the foreground, to the form of the light ‘ue bubble of the mountains in the background. It is as if the imagination of the lake itself is rendering the entire landscape aquatic, without thereby having to explore the effects of light on vet objects as a theme—one that was dear to the impressionists, in the elaboration of the behavior of vision, a type of limit of distancing of the subject with relation to their objects that Tarsila appears to completely ehde. There is no priority prescribed for the viewer’s gaze, nor any direction given toward an objective vision of things in this painting. Noteworthy are the simple titles of many of Tarsila’s paintings from the late 1920s. As with O lago, many of the titles are composed of a noun preceded by an article, designating landscapes in which places, sensations, and objects come together non-hierarchically. This tendency offers the clear impression that Tarsila was beginning to produce work in which the generalization of symbolic images, charged with a certain descriptive pretension of the totality of visual experience with Brazilian nature (a pretension that previously prescribed sunny views of cities, walls. suburbs, and train stations), gave way to a more intimate style of painting, marked by cooler shades and turning back toward interior meditation. One can argue that Tarsila began to deliberately flirt with a decorative disengagement in her work. But this disengagement in no way signifies that she was less intrepid or more naive with regard to the power of her painting; on the contrary, it is in this very moment that she foresaw a renewed possibility for treating the monumentality of her subjects. For I country that, with great effort, was modernizing, landscape became a significant matter. And thus Tarsila began to work with a decidedly unpretentious formahsm that gave her paintings a character resolutely in opposition to the reverence she had been seeking, either in the modernizing promises that she had learned by paying her dues in the cubist style or in the nationalist enthusiasm that had inspired production of art that was truly Brazilian. O lago is a painting that meditates on a deep sense of landscape, in which the artist could offer a sense of rest or, perhaps, an invitation to a psychic state of submersion in the centerlesjess dilation of the painting’s surface. Tarsila herself had been searching for a definitive style of painting nee the beginning of her career, filling the center of objects with white and dragging or dissolving her colors to the edges of the forms; here that technique becomes an act of painting freed from the precedence of meaning over motif.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_O lago, 1928\_cur

O lago se parece com um afresco ou com um papel de parede: não contém cena, personagens principais ou secundários; embora possua planos distintos, os elementos que surgem ao fundo contornam os elementos à frente, enroscando-se sobre eles e embaraçando a visão; as cores não respeitam a regra de perspectiva de se tornarem mais esmaecidas nos planos mais distantes - mantêm a mesma vibração, quer no primeiro ou no último plano do horizonte. Mas, mais do que isso, toda a figuração, para muito além do localizável lago, é aquática em si mesma: os brilhos dos objetos se deslocam, deslizam dos limites de suas formas, tudo parecer leve, com uma gravidade distinta, como se repousando lentamente ao fundo da água; as montanhas ao fundo se parecem com enormes bolhas de água, e os motivos florais à frente se assemelham a pequenos animais marinhos,que andam às cambalhotas. Tarsila abandona, nessa obra, a vontade de garantir ao olhar a precedência do olho, a capacidade de olhar compreender as coisas com objetividade. antes de ser uma pintura descritiva deste ou daquele local, desta ou daquela paisagem, Trata-se de uma imagem voltada a meditação interior, “decorativa” no sentido mais exato do termo: feita de uma decidida despretensão formal, sem qualquer referência aos compromissos da Arte Moderna estrangeira quanto aos brios nacionalista que vinham pressionando a produção de uma arte que se quereria brasileira. uma pintura que quer ser gasto de tempo a esmo, concentrada no próprio ato de pintar, libertados compromissos com o significado simbólico dos objetos.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_Urutu, 1928\_cur

An urutu is a two-meter-long venomous snake found in certain regions of Brazil. Tarsila do Amaral’s painting of the same name is an oil on canvas, produced in 1928 and first exhibited at the Galerie Percier, in Paris. This exhibition was the artist’s second solo show and consisted of a series of works with animals as central themes. Urutu’s strongest relationship is with Cobra Norato, a poem by Raul Bopp (1898-1984). In the poem, Bopp alludes to the legend of a large snake that terrorized the riverbanks of the Amazon. But in Tarsila’s work, the brown southeastern snake is pink, one of her favorite colors. Thus the artist resignifies the snake, bringing it within her interior world. L’oeuf [The egg] is the other title of this painting, which resembles a 1933 work by René Magritte (1898-1967), Les affinités électives [The Elective Affinities]. We know that in the 1920s Tarsila traveled throughout São Paulo and often to Paris, having alongside the consecrated artists of the European avant-garde. She incessantly pursued her object of artistic interest: the reworking of traumas from childhood memories. Referring to her birthday, September 1, 1886, in Capivari, São Paulo state, Tarsila conjures the memory of the mythical snake, the urutu, as a reworking of the fear she experienced upon leaving the uterus, the egg representing the trauma of being born.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_Urutu, 1928\_cur

Urutu é uma serpente venenosa com 2 metros de comprimento, encontrada em algumas regiões do Brasil. Essa seria o significado do nome atribuído à obra de Tarsila do Amaral, elaborada no ano de 1928 e exposta pela primeira vez na galerie Percier em Paris. Esta foi a segunda exposição individual da artista, composta uma série de obras nas quais os bichos aparecem como temas centrais. Em Urutu, a relação mais forte e com o poema de Raul Bopp (1898-1984), Cobra Norato, de 1931. Faria uma alusão ao mito da cobra grande, que amedronta os ribeirinhos da Amazônia. Mas, em Tarsila, o ou serpente marrom do SUdeste aparece na cor-de-rosa, uma de suas preferidas. Ao fazer isso, a artista ressignifica a cobra, trazendo-a para o seu mundo interior. O ovo [L’oeuf] é outro título da pintura que se assemelha a obra de René Magritte (1898-1967), Les affinités électives [As afinidades electivas], de 1933. Sabemos que nos annos de 1920 Tarsila trânsito muito por São Paulo e Paris, convivendo com artistas consagrados da vanguarda europeia. perseguia de forma incessante o seu objeto de interesse artístico, ou o rei do dos traços a partir das memórias infantis. Remetendo à data de primeiro de 1° de setembro de 1886, com lugar na cidade de Capivari, a memória da cobra lendária, urutu, aparece como retrabalho do medo na saída do útero, o ovo, trauma do seu nascimento.

(MASP curator’s review, 2019)

Tarsila do Amaral\_Operários, 1933\_cur

As the reverberations of the 1929 stock market crash ushered in a period of glohd economic depression, Tarsila do Amaral faced challenges of her own. Earlier that year, she had opened her first solo exhibitions in Brazil, at Rio de Janeiro’s Palace Hotel and on São Paulo’s Barão de Itapetininga street. Months later, her marriage and artistic partnership with Oswald de Andrade (1881-1954) came to an end, just as Jie Amaral family faced financial difficulties due o plummeting coffee prices. Meanwhile, Brazil was plunged into political conflict that would result in the Revolution of 1930 and the coup that brought Getúlio Vargas to the presidency.

During this period of macro and micro crises, Tarsila’s art turned to new subjects. In 1931, she began a relationship with Osório César (1895-1979). That year, the two would spend several weeks in the Soviet Union, where Tarsila held a one-woman show at the Museum of Western Art. In the USSR, she studied social realist paintings as well as Soviet posters and graphic works.

Completed after her return. Operários. engages with the techniques of Soviet art. Depictions of crowds were a common visual strategy used to illustrate the collectivist ideals of Communism. However, what is most striking about Tarsila’s painting is not its revolutionary sentiment but the incredible racial and ethnic diversity of the faces she portrays. Operários resembles a collage; each face is an individual portrait. They never overlap. This total collapse of depth is one of Tarsila’s innovations on the social realist model and is the reason the painting is not convincing as a depiction of an actual crowd. Unconnected to visible bodies. heads seem to float one above another, arranged diagonally into a human pyramid. Some are portraits of Tarsila’s friends and colleagues. Architect Gregori Warchavchik (1896-1972), with his distinctive red hair, can be spotted in the top right corner of the painting. Others are the faces of strangers, some of the thousands of immigrants that had arrived in São Paulo throughout the early twentieth century, coming from places as diverse as Italy, Japan, and the Middle East.

(MASP curator’s review, 2019)

François Jullien, *Une seconde vie*, 2017

I  
  
Nouveau début ? [...]

Dans quelle mesure pourrais-je recommencer de vivre, mais dans la continuité même de ma vie ? Cette seconde vie ne peut être que cette vie-ci, dès lors qu’il n’est pas d’autre vie, en même temps qu’elle s’en dissocie suffisamment, en se prolongeant, de sorte qu’un nouveau départ puisse s’esquisser : que quelque chose de notre vie puisse se rejouer. Et même de sorte que, dans son déroulement même, notre vie puisse accoucher d’une nouvelle vie qui, par distance prise d’avec la précédente, c’est-à-dire en fait *en s’écartant* de la vie ordinaire, de son ornière, *ektos patou*, est une vie qui peut enfin débuter. C’est-à-dire qui commence d’être choisie à partir de ce qui s’y est laissé déjà discerner. Cette seconde vie est une vie promue où nous commençons *enfin* d’exister. [...]

On parlera alors d’une « seconde vie », non pas parce qu’on serait doué soudain d’une « seconde vue », mais parce que de l’intelligence s’est déposé peu à peu dans le regard qu’on porte sur la vie, qu’une clairvoyance nuitamment est venue, au point qu’on perçoit enfin, non pas derrière - par déchirure : la vérité d’un autre ordre qui nous serait cachée - mais *au travers*. Dans la pâte épaisse de la vie, transparaissent alors des cohérences que, auparavant, on n’apercevait pas. C’est-à-dire qu’on se met à distinguer un *filigrame* de lavie rendant visibles, dans ses entrelacs, des configurations plus intérieures qu’on ne soupçonnait pas, et d’abord qu’on ne nous a jamais enseignées (le pouvait-on?) - ce que j’appellerai lucidités. Celles-ci dessinaient tout autre chose que ce que l’on percevait au premier abord de la vie, s’étalant sous nos yeux, en même temps qu’elles sont incluses - « comprises » - dans la matière même de la vie et ne s’en détachent pas. [...]

C’est toujours en se soutirant peu à peu de la vie engagée qu’une seconde vie s’extrait progressivement et s’en décale, en même temps qu’elle en découle, rouvrant un nouveau possible : par gestation lente, mutations minimes, détachements à peine apparents ou qui paraissent anecdotiques, mais qui peu à peu se relient, se ramifient, se confortent et coagulent, s’étirent et gagnent en intensité, jusqu’à provoquer de premiers basculements échappant encore largement à notre attention en même temps qu’on commence déjà de les assumer. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Pouvons-nous penser l'origine ?

Si la question est : dans quelle mesure peut-on retrouver une initiative dans la vie, en la déprenant de ce qu’elle a été ? - cette interrogation demande d’être reportée elle-même en amont. Ou, si ce « retrouver une initiative » en soi est problématique, avons-nous connu une première *initiative* ? Car, s’il a bien fallu qu’il y ait quelque chose comme un commencement (un *initium*), combien celui-ci a-t-il permis alors d’« initiative » du sujet ? Non seulement, en ce premier temps, un tel « sujet » se trouvait sous influence (de milieu, de langue, d’éducation, etc. : tout ce dont sut s’affranchir le *cogito* de Descartes), mais en « entrant dans la vie », comme on dit, nous étions bien incapables de choisir comment vivre et avons si peu connu l’expérience d’un premier début. Ou, si nous avons bien dû faire alors ce qui s’objectivait en des « choix » (de genre de vie, de métier, d’amour…), nous choisissions pour une si large part en aveugles : non seulement nous ne savions pas que nous choisissions, mais surtout nous ne savions pas que nous choisissions. II n’y a jamais eu ce premier moment - terriblement abstrait - où nous ayons effectivement commencé de choisir ce que nous « voulions » vivre. Car ces « premiers » choix que nous avons faits n’étaient que rétrospectivement des « choix », étaient plutôt terminaux ; et ce qui nous portait à ces choix - et d’abord qu’il y ait là choix (début) - nous échappait. [...]

Ou, s’il n’est pas de nouvelle vie, c’est dans la *reprise* de sa vie que, corrigeant ce qui peut-être était mal choisi de sa vie, mais surtout se mettant à portée, par le recul acquis, de pouvoir choisir ce qui ne l’a pas été, on peut commencer de se « tenir hors » - *ex-sistere*, dit le latin - *hors* de ce qui conditionnait et contenait sa vie dans des frontières qu’on ne savait même pas qu’on subissait : qu’on pourra commencer de s’extraire de limites qu’on croyait fatalement ou par essence imparties et par conséquent - au sens propre du terme, mais qui sera ici à promouvoir commencer d’« ex-ister ».

Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Pouvons-nous penser l'origine ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?  
Avons nous le choix d'être libre ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Exister, est-ce agir ?   
Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Est-on soi même ou le devient-on ?  
Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?   
Est-il préférable de se connaître ?

II

Des vérités décantées

J’ai nommé *transformation silencieuse* cette transformation qui chemine sans bruit et dont on ne parle pas - silence des deux côtés. Comme elle est globale et continue, elle ne se démarque pas suffisamment du cours de notre vie pour que, d’abord, on la remarque.

Puis, ne cessant de se ramifier et de se conforter, cette transformation, tel un trait d’écume, un jour commence d’affleurer : un résultat se fait jour enfin qui s’impose à notre attention. [...]

L’avènement d’une seconde vie procède par implication de la première en même temps que s’y décèle (descelle), s’en dégageant, une liberté. Une liberté ne s’actualise, en effet, qu’autant qu’on se hisse peu à peu et se « tient hors » des conditions imparties, à la fois données et subies, ce que j’appellerai «ex-ister». [...]

De ce qu’il se détache de ses adhérences de la première vie, une initiative est la conséquence. Ainsi se déploie un second choix de vie - ou disons choix de seconde vie - qui devient le premier choix effectif, lui-même étant si progressif. La « liberté », en effet, n’est pas une donnée première, comme l’a voulu la métaphysique en dédoublant le monde et rompant l’expérience ; elle est au contraire, par désolidarisation d’avec la primarité imposée, une acquisition et accession secondaire du sujet, celle par laquelle précisément il se promeut en « sujet ». [...]

On commence d’assumer ce divorce d’avec la première vie née du besoin et de la captation et qui était si largement imposée : on commence à « faire le bilan », comme on dit, revoit et corrige de plus en plus résolument ses premiers engagements, révise ses investissements et « réforme » sa vie. *Reprise* de sa vie qui n’a pas d’âge, réforme qui peut tôt débuter. C’est de là qu’une *initiative* commence de se dégager ; qu’une marge de manœuvre effective - donc de choix - peut résulter ; qu’une liberté peut effectivement apparaître : que, se dissociant du primaire de la première vie, donc aussi se désolidarisant d’avec son monde, un sujet s’affranchissant de la clôture du moi peut émerger. [...]  
  
Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Pouvons-nous penser l'origine ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?  
Avons nous le choix d'être libre ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Exister, est-ce agir ?   
Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Est-on soi même ou le devient-on ?  
Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?   
Est-il préférable de se connaître ?

Il y va donc là de la nature même de la vérité ; et d’un défi pour la philosophie ou, du moins, de ce qui doit l’inquiéter comme sa limite : qu’il est des vérités qui ne se découvrent qu’avec le temps ; non pas dans l’instant (du raisonnement), mais par *dégagément*. Car on croit la vérité convaincante par elle-même, *index sui*, accessible sur-le-champ parce que en appelant par principe à la raison et comprise dans son énoncé, de droit intégrable par tout esprit l’examinant pour en juger, d’où lui vient son universalité. Or on découvre qu’il est des vérités qui ne sont pas de cet ordre : qui ne sont pas démontrées, mais *décantées*. [...]

Ces vérités sont *résultatives* en procédant d’un dépôt et d’une accumulation d’« expérience » - le terme lui-même est à repenser. Elles sont d’une autre intelligibilité : non d’entendement, mais de discernement, issues d’une prégnance et de son émanence. L’acquisition de ces vérités ne présume pas. On les comprenait auparavant, mais alors elles ne nous parlaient pas. [...]

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

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Aussi que philosopher soit « apprendre à mourir » n’est pas un lieu commun de la morale, quelque leçon de renoncement ou de résignation, mais dit strictement cela (que ne contredira d’ailleurs nullement la formule inverse : que philosopher, c’est « apprendre à vivre ») : dès lors qu’on a effectivement posé sa mort devant soi, tel un crâne sur sa table, on est entré *ipso facto* dans une seconde vie. Il n’y a même plus là de « choix » (d’y « entrer » ou pas). La première vie est celle où regarder sa mort en face est esquivé. La seconde vie, en revanche, est celle qui s’ouvre de ce que j’ai commencé de poser ma mort comme échéance. Car, à partir de là, se définit un second temps à vivre. [...]

Or, avant que j’en sois venu à pouvoir envisager effectivement ma mort (la regarder « fixement »), ce qui de soi-même dessine le seuil d’une seconde vie, ce présent-là, ce présent consistant, ne m’apparaissait pas. Mais voilà qu’il ressort maintenant sans forçage, s’extrait du cours hémorragique de la durée, s’en tient hors - « ex-iste » - par la seule conscience que j’acquiers ainsi de ma mort, et que je peux résolument l’ex-ploiter. [...]  
  
Que nous apprend la mort ?  
Peut-on penser la mort ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?  
Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Avons nous le choix d'être libre ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

III

Nature du second [...]

Dans ce second temps ou *seconde manche* de la pensée, la pensée se met quelque peu en vacances de ce qu’elle a construit et est en quête d’un plus essentiel ; ou plutôt le laisse-t-elle *décanter* - mais d’un *laisser* actif dont elle apprend l’usage ; elle le laisse dégager de tout l’effort précédent, de l’élaboration accumulée. Car elle sait, d’un savoir nouveau, impossible à anticiper, que conquérir avec passion comme avec précision ne suffit pas : que quelque chose échappe à la prise projetée. Elle sait avoir déjà à peu près pensé ce que, dans la direction qu’elle s’était « choisie », par inquisition, pression et contention, elle pouvait comme butin rapporter. Elle ne se focalise donc plus sur ce qu’elle sait être l’originalité de sa démarche, ne s’attache même plus tant à la défendre contre les incompréhensions qu’elle a inévitablement suscitées, à peine a-t-elle connu un premier succès ; mais se donne pour objet, ou plutôt comme enjeu, « objet » relevant trop encore de la commodité du but, de laisser jouer, plus librement évoluer, dans le temps qui lui reste, de façon plus disponible, plus détendue mais non pas relâchée, plus déliée, ce qu’elle a tenté de mettre sur pied dans la pensée. Être lu, compris, discuté, ne passionne plus. Non pas tant qu’on espère être mieux lu, compris, plus tard (dans : « cinquante ans »…), qu’on se fie à une revanche posthume comme on peut croire à la récompense dans l’Au-delà ; mais parce que c’est ce qui se passe « en interne », entre soi et l’œuvre, dans le huis-clos qui se referme alors, avec en vue la mort, qui compte désormais.

Le rapport au temps, par conversion lente, conséquemment s’est inversé : la pensée de la première vie s’accordait un temps illimité, en même temps qu’elle était pressée de se fixer et de s’imposer ; la pensée de la seconde vie sait désormais que son temps est compté, en même temps qu’elle ne se met plus sous la pression de réussir. De là où elle s’est périlleusement campée, elle laisse/fait venir à la pensée. Ce qui caractérise ce second temps de la pensée, c’est que quelque chose commence de se relier de soi-même au travers du chantier engagé, par ramification souterraine et capitalisation secrète, qu’on n’avait pas soi-même songé à lier et associer. Une perspective nouvelle dès lors se dessine et même commence de s’imposer qui ne tient plus aux premiers « choix » témérairement tentés, mais s’annonce la résultante, paraissant après coup si logique, de ce qui n’était jusqu’ici que patiemment et partiellement enchaîné. [...]

Ce second temps de la pensée est donc, en fait, la naissance et le premier temps de l’« œuvre » (auparavant, ce n’était que des livres ajoutés) : quand tout ce qui s’est à tâtons essayé, s’est patiemment accumulé en des développements successifs qui se supplantaient, mais en même temps s’épaulaient, entraîne globalement un basculement qui déploie l’œuvre. De ce d’où vient ce second temps, ce n’est plus l’« auteur » qui promeut avec acharnement sa pensée ; mais c’est la pensée engagée qui poursuit d’elle-même son chemin par *dé*-gagement. [...]  
  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

IV

Ni vieillesse ni sagesse [...]

Comme, en Grèce, la connaissance, répondant à l’énigme de l’« Être » (le grand « pourquoi » causal), s’est tôt instaurée en enjeu majeur de la pensée, *sophia* déjà chez Platon s’entendant comme *épistémé* (Thééthête, 145e), c’est-à-dire étant envisagée quant à la possibilité de la « science », une telle sagesse s’est trouvée enfouie sous la domination du « théorique » qui est l’activité désintéressée de la pensée pure [...] portée par la quête spéculative de la vérité. Et, *d’autre part*, parce que le christianisme, renversant la *sophia* grecque par la « folie » de la Croix [...], réincarnait la vérité dans la vie du sujet (« *Je* suis la voie, la vérité, la vie… »), et ce au travers d’un divin humanisé se manifestant dans le monde en même temps que par son retrait, l’absolu humain s’est trouvé reporté dans la figure du Saint s’élevant, par renoncement à l’immédiat de la vie, à la vie véritable, celle qu’on dira « éternelle ». Or le Saint/le Sage est un clivage qu’un contexte culturel comme celui de la Chine n’a pas développé, pas plus qu’elle n’a connu celui du « classique » (comme texte modèle) et du « canonique » (comme enseignement absolu), Confucius intégrant les deux (cf Wenxin diaolong, chap. 3). La différence y est seulement de stades atteints : celui, inférieur, qui est celui de l’effort assidu pour s’élever à la perfection de la sagesse [...]; ) ; et celui, supérieur, où cet effort s’est renversé en spontanéité et rejoint l’immanence du grand procès des choses, le tao du « Ciel » (Zhongyong, XX), le Sage [...] s’identifiant alors par sa conduite à la Régulation naturelle.   
Par écart à quoi, on comprendra d’autant plus nettement comment, en Europe, sous la double injonction de la Foi et de la Science rivalisant entre elles en même temps que se départageant leurs domaines respectifs, la sagesse ne pouvait qu’être refoulée en *pensée faible*, dans la banalité et le truisme, sauf à perdurer en sous-main dans les termes du stoïcisme ou de l’épicurisme, et être condamnée comme telle à l’indigence : comme pensée sans ambition, érodée, cantonnée dans la seule recommandation pratique (au « point trop n’en faut » évitant l’excès) et se bornant à la prudence. La sagesse y a perdu l’élan et la vivacité du Désir. Platon lui-même a détrôné la sagesse non seulement parce qu’il l’a indexée sur la science, mais d’abord, plus explicitement, parce qu’il l’a réservée aux dieux comme aux bêtes, également satisfaits qu’ils sont les uns et les autres dans le confort de leur inconscience et manquant du manque qui fait progresser, celui du « désir » précisément d’où naît la : « philo » -sophie. De là qu’il ne suffit pas aujourd’hui de prétendre exhumer, voire exhiber, de dessous celle-ci, comme cela se produit réactivement sous nos yeux, la posture et l’effigie du « Sage » : comme si l’on pouvait oublier ce qui l’a fracturée, pour, en en ramassant ici et là divers bouts, mélangeant les aires et les temps et refaisant jouer le mythe sempiternel du grand « Orient », en rendre la figure à nouveau viable. Il n’y a là que cache-misère d’une pensée qui, parce qu’elle a renoncé à l’exigence philosophique, n’en a pas reconquis pour autant de pertinence en fondant dans un discours *de compensation* cet hétéroclite.

Car une telle « sagesse » n’est plus alors, de nos jours, mesurée à la discipline constituée de la pensée, qu’un discours sans *logos*, c’est-à-dire sans argument ni, par suite, raisonnement, sans concepts (comme outils) ni questionnement (comme exigence), par conséquent ni démonstratif ni persuasif, mais basculant volontiers dans l’incantatoire, et substituant à l’enjeu de la vérité son idéologie du bonheur (le « goût » de vivre) et de l’harmonie. [...]

Que dire *contre* ce rappel que la vie finalement « est belle », qu’il faut songer aux « joies simples » et se désoccuper - si ce n’est se moquer de ces inepties ? A quoi s’ajoute la complicité des médias favorisant la constitution d’une image en icône de consensualité (photo au sourire béat) et faisant croire, par là, qu’on peut entrer dans la pensée sans plus de difficulté. La « sagesse » s’est muée ainsi en idéologie du « développement personnel » où chacun se raconte avec complaisance - comme si ce prêche et cet anecdotique avaient valeur « indicielle » (pour reprendre l’ancienne notion chinoise), ou bien suffisaient à se constituer en vérité. Alors que le philosophe n’a garde, qu’on s’en souvienne, de se raconter : « Ceux qui écoutent, non pas moi, mais le discours », *logos*, disait préventivement le grand Heraclite ; et que la philosophie - faut-il aussi le rappeler ? - *ne prêche pas*.

Il en résulte ce propos, fatalement redondant et sans arête, de la simplicité heureuse mimant la naïveté (« émerveillez-vous de la vie ! »), mélange d’hédonisme et de zénisme dont tout négatif moteur (*nég-actif*) est évacué et rejouant de façon ampoulée le grand thème d’une fusion avec le cosmique (et prenant à son avantage une tournure initiatique : le voyage, non plus à Katmandou, mais en Corée) - le tout sur un ton d’humilité se doublant d’exhibitionnisme. Comme si l’on pouvait oublier que le point de départ de la morale, à défaut de « fondement », ne pouvait se trouver dans la bonne intention affirmée, virant si commodément en posture et toujours suspecte de duplicité ; ni non plus dans l’assentiment collectif (le grégaire que dénonçait Nietzsche). On s’étonnerait, à vrai dire, que notre époque en soit tombée à ce point de niaiserie (doublée de cynisme ?) [...]

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

V

De l’expérience [...]

D’un côté, l’expérience est partie prenante d’un projet de connaissance ; or, de l’autre, elle nomme ce qui lui échappe. D’un côté, elle peut être programmée et même faire l’objet d’un protocole ; de l’autre, elle désigne ce qui ne s’acquiert qu’extensivement, dans le temps, sans qu’on rende compte, et dont l’apport reste inexplicité. Or comment passe-t-on d’un sens à l’autre ? [...]

Ou bien la vie ne serait-elle pas précisément le renversement, échappant d’ordinaire à l’attention, de l’un dans l’autre ? La vie ne serait-elle pas précisément cette « expérience » de l’un à l’autre ? Car ce qu’on a dû d’abord « pénétrer » ponctuellement, intentionnellement, en l’affrontant, en vient à muter de lui-même en cette nappe expansive, silencieusement engloutie, de tout ce qui s’est trouvé « traversé » dans la vie et ré-affleure alors soudain d’une seule venue, sans qu’on y pense. Or, c’est d’approfondir cette expérience d’un second type qui rendra compte de la possibilité d’une *seconde vie*.

Car à chercher le commun enfoui du terme « expérience », d’où se justifierait finalement sa notion et ce qui le sortirait de son équivoque, on reconnaîtra qu’il lui revient de désigner, dans un cas comme dans l’autre, la *zone de contact* et d’enfoncement, d’ordinaire plus ou moins frangée, qu’entretient le sujet avec l’*effectif*. Mais soit celle-ci est envisagée sur un mode ponctuel, à la fois conatif-événementiel et faisant ressortir l’objet de sa pertinence (« faire une expérience de »). Soit elle est conçue dans la perspective, non plus probatoire d’un commencement dont on a l’initiative, mais d’un cours se développant de lui-même ; non plus d’un avènement (affrontement), mais d’un déroulement (dégagement) ; non plus de l’intentionnel (décidant l’action), mais du processuel (procédant par transformation). Elle est pensée alors, non plus comme prospective, mais comme résultative : elle n’est plus recherchée, mais récoltée. Elle ne relève plus de la transcendance du point de vue, mais d’un retour d’immanence à partir de l’investissement engagé : non plus donc sous l’angle de l’instant décisif, mais sous celui de la durée qui lentement a trié et décanté.

Cette seconde forme d’expérience se prévaut donc, non plus d’une *innovation*, mais d’une *capitalisation*. Elle n’est plus agressive (« pénétrante » : par sa force d’impact), mais elle est expansive par ce qui s’y trouve continûment « parcouru » et traversé. L’objet s’en in-détermine du fait même qu’il s’y globalise (aussi dit-on absolument : « un homme d’expérience »). Or si vivre, dans son cours, nous fait passer de la première forme d’expérience à la seconde, on comprend d’où commence la possibilité d’une *seconde vie*. La seconde vie est une reprise - relance - qui fait fonds de cette *seconde* expérience, globale et cumulative, mais *pour à nouveau tenter*. C’est-à-dire qu’elle tire parti de cette expérience capitalisante du second type, née de la mutation silencieuse qui se fait au cours de la vie à partir de la précédente, mais pour, tirant profit de ce fonds enfoui, renouer avec l’innovation aventureuse qui est celle de l’expérience qu’on nommera par opposition du premier type. De là son écart marqué d’avec la sagesse. Tandis que la « sagesse » se contente de cette seconde expérience née par capitalisation, sur le temps long, de la première, la seconde vie, quant à elle, en tire parti, se calant sur elle, *mais* pour se redonner une initiative et à nouveau essayer. Elle entreprend de mieux commencer, de mieux tenter et risquer, de façon plus décidée, se réformant à partir de ce que la vie, dans son avancée, déjà a laissé trier et décanter, et donc aussi fait apparaître plus effectivement de ressources.  
Il est vrai qu’il est sans doute plus aisé d’éclairer par la pensée le premier type, distinct, émergent, d’expérience, celle qui est probatoire et locale, et ce précisément parce qu’elle détache événementiellement du cours continu des choses ; et, plus encore, celle qui a valeur proprement expérimentale et vise explicitement à la connaissance : c’est elle qui a eu prioritairement droit de cité dans la réflexion philosophique, en Europe, dès lors que celle-ci a définitivement pris pour idéal la science. Car, en même temps qu’elle détermine son objet, elle discrimine sur-le-champ de façon patente et sans conteste, d’entre la diversité des possibles, et par mise *en contact* directe des choses, lequel est bien l’effecfif. [...]

C’est bien sur la base d’un tel pouvoir *tranchant* de l’expérience, se manifestant dans l’instant, que la nouvelle physique, en Europe, à l’époque moderne, s’est fondée ; que son efficacité s’est démontrée : que la science a conquis son succès (et que l’Europe a acquis sa puissance). Mais, du même coup, s’est trouvée encore davantage rejetée dans l’ombre, d’autant plus immergée, l’expérience de second type procédant dans l’indistinction, par propension lente, capitalisation silencieuse et dans la durée. [...]

Car, sous le jugement de la raison théorique, l’expérience au long cours, de second type, se déposant d’abord à notre insu, par accumulation implicite, dans ce qu’on n’est même plus sûr de pouvoir isoler comme étant la conscience, est forcément à rejeter. Déjà Parménide, qui scelle la condition de tout rationalisme par l’assimilation de l’« être » et du « penser », appelait à rejeter cette façon coutumière de se conduire par expérience variant et se « multipliant » indéfiniment, s’aventurant en tâtonnant [...], en « mouvant un œil » qui reste « sans visée », une « ouïe bruissante des échos » du monde - et cela au nom du *logos* de la raison explicite, seul apte à trancher ce qui est controversé et que peut énoncer contradictoirement le discours (fr. 7). De même Montaigne reconnaît-il bien, en ouverture à son dernier essai, « De l’expérience », qu’« il n’est désir plus naturel que le désir de connaissance » ; et que c’est seulement « quand la raison nous faut » (nous fait défaut) qu’on doit y « employer l’expérience » « qui est un moyen plus faible et moins digne ». Mais emploi néanmoins nécessaire, reconnaît Montaigne prenant le contre-pied de ce rationalisme, parce que l’indéfinie variété des choses et de la vie ne se laisse pas aisément subsumer, que même deux œufs peuvent différer et que le savoir de la généralité est factice.  
Ce pis-aller de l’expérience, voilà donc que Montaigne est conduit offensivement à le revendiquer, et ce en dénonçant le voile dont l’abstraction fallacieuse a recouvert l’existence. De là que ce que peut énoncer le discours n’ait, aux yeux de Montaigne, plus guère de prise sur la vie : « je ne sais qu’en dire, mais il se sent par expérience… ». De là aussi qu’il faille renverser la prescription et prétention philosophique (« c’est par mon expérience que j’accuse l’humaine ignorance...»); et que c’est sur cette seule expérience du vécu, enregistrée cumulativement par le sujet (tel est bien le « registre » des « essais de ma vie ») et, comme telle, irréductible au concept, que peut se fonder la sagesse : « De l’expérience que j’ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage… » Mais peut-être Montaigne, à peine plus âgé d’une génération que Bacon, et donc au seuil du grand essor de l’expérience scientifique en Europe, n’a-t-il pas suffisamment éclairé le concept d’expérience, dont il fait l’aboutissement de sa pensée, parce qu’il n’en a pas distingué les deux strates - ces deux sens opposés : *conatif* ou *cumulatif*, *innovant* ou *capitalisant* - dont le concept d’expérience tire sa capacité de jeu et de basculement. Par suite aussi ne peut-il éclairer comment on peut passer de l’un dans l’autre. Comme il en garde le terme trop confusément unitaire, il ne peut non plus le tenir à l’abri de ce qui déjà le menace : que, sous le modèle de rationalité sous lequel l’expérience se trouvera couchée en Europe en rapport à la connaissance, ce qui se décale du succès opératoire le l’*expérimental* n’en soit réduit à verser, à titre résiduel, dans la faiblesse irrémédiable de l’*empirique*. Car celui-ci, quand il ne nomme pas rigoureusement l’opposé phénoménal de la raison logique et de sa nécessité *a priori* (chez Kant), ne pourra plus alors dessiner que l’envers désespérant de l’idéel, ou bien disons du modèle se promouvant en « idéal ». *Envers dans* lequel la sagesse, en Europe, s’est trouvée confinée et s’est dès lors atrophiée.   
Pour échapper à cette dévaluation de l’expérience et aussi à ce qu’a conséquemment de résigné la sagesse qui subit l’hégémonie de la modélisation par laquelle a triomphé la science, il faudrait rendre compte, en effet, non seulement de la variation indéfinie des choses et de la vie, impossible à subsumer, comme Montaigne l’a fait, mais aussi analyser de plus près quelle est la logique de cette expérience décantée, non plus probatoire, mais discrètement distillée et s’accumulant en silence, d’un sujet *traversant* la vie - et ce au point qu’il puisse engager une seconde vie. [...]

Telle que de l’expérience probatoire, momentanément essayée et risquée, elle s’enfonce, se dépose, se décante, s’indétermine et se globalise, jusqu’à devenir cette nappe enfouie, immergée, à partir de laquelle elle est portée à se reprendre, à se réinvestir et se réengager, et à meilleur escient essayer. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Pouvons-nous penser l'origine ?  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

VI

Lucidité

La lucidité n’est pas l’*intelligence*, dont le propre est la compréhension. Tandis que l’intelligence, à l’instar du langage, est une faculté, et même la plus générale, qu’elle est pour une part au moins innée, qu’elle se porte sur un objet à la fois de son propre mouvement et dans l’instant, la lucidité, quant à elle, ne nous est pas donnée, elle ne fait même pas l’objet d’un entretien et d’un entraînement : elle ne s’atteint qu’à partir d’un cheminement et de façon résultative - peut-on même se communiquer, de l’un à l’autre, ce résultat ? La lucidité n’est pas non plus la *connaissance*, celle-ci relevant plus résolument d’une acquisition. Tandis que la connaissance s’étend par domaines et par disciplines, la lucidité est une capacité globale qui ne se laisse pas morceler ni ne s’enseigne. À la rapprocher également des termes qui lui sont donnés pour synonymes, il apparaît que la *pénétration* comme la *perspicacité* (la clairvoyance) supposent que l’esprit a rencontré une résistance - une opacité - et la dépasse. Elles renvoient prospectivement, l’une et l’autre, à une situation dont la difficulté est à dénouer. Leur usage requiert un point d’application, la première se prévalant plutôt de profondeur et la seconde de netteté. Mais la lucidité, quant à elle, est issue d’un devenir : on *devient* lucide par *expérience*; elle s’atteint processuellement et par dégagement : de la lumière vient d’elle-même, par immanence, à partir de tout ce qu’on a vécu et traversé. Pénétration et perspicacité nomment une capacité opérationnelle de l’esprit ; lucidité, un niveau auquel a accédé la *conscience*. Tandis que celles-là nomment le franchissement d’un embarras se présentant à la pensée, celle-ci dit la sortie d’une indistinction par laquelle on se laissait abuser. Aussi, en signifiant qu’on émerge de la confusion dans laquelle on était demeuré dans sa vie passée, la *lucidité* nomme-t-elle bien la capacité d’un sujet accédant à la seconde vie.   
Ne s’acquérant pas, à proprement parler, la lucidité n’est affaire ni de méthode ni de volonté. Puis-je même *désirer* devenir lucide ? Je désirerais, à vrai dire, plutôt le contraire : rester dans une indistinction naïve - une confusion primitive - répondant davantage, plus immédiatement, à mes souhaits ; ne me forçant pas à voir la réalité dépouillée de ses illusions ou « comme elle est ». Alors qu’on voudrait être plus intelligent ou posséder plus de connaissances, et même avoir l’esprit plus perspicace ou pénétrant, ne craindrais-je pas, au contraire, plus de lucidité ? Ne souhaiterais-je pas plutôt m’en protéger ? Il me faut en tout cas défaire, pour comprendre ce qu’est la lucidité, de même qu’à propos de l’expérience de second type dont elle a procédé, l’opposition du passif et de l’actif qu’impose la langue européenne ; par suite, sortir du registre de l’intentionnel et du choix libre et délibéré. Car la lucidité, pour sa part, est *conjointement* résultative : j’y ai été conduit par les expériences traversées en même temps que j’y ai contribué moi-même par leur prise en compte. Tous ceux qui ont subi des expériences négatives ne sont pas pour autant devenus lucides, il y faut aussi une collaboration du sujet, acceptant de les laisser entrer dans le champ de sa réflexion. De la lucidité me vient de tout ce que j’ai vécu et qui a dissout et défait peu à peu - a effrité et morcelé, fissuré et craquelé, par contrainte exercée du dehors en même temps que rectification personnellement assumée - ce qui obscurcissait ma conscience à titre de représentations de l’esprit s’interposant à mon insu et me voilant la réalité - « réalité » sortant alors de sa nébuleuse équivoque pour signifier précisément *ce qui reste* après ce retrait. [...] Art: Becoming liquid

La lucidité est, non pas *découverte*, mais *découvrement*. Comme le tracé épuré du filigrane, la lucidité naît d’un dépouillement laissant émerger, de dessous tout ce par quoi l’esprit se laissait offusquer, ce qui dès lors n’est plus enjolivé - ni enrobé ni embué ni englué. « Hiver lucide », l’a nommé Mallarmé. [...]

En effet, de ce qui s’est ainsi désassuré, de toute la « langueur » traversée, peut résulter un « gai savoir », *gaya scienza* l’a nommé Nietzsche en relevant de maladie (dans sa préface au *Gai savoir*). « Gai », c’est-à-dire alerte, parce que jouissant d’avoir enfin conquis son initiative, et ce en rompant jusqu’à sa plus foncière adhérence, l’adhérence au vital, et par là d’avoir fissuré, d’un coup, dans leur assise, tous les dogmatismes. *Gai* parce qu’on en a perçu la vie plus à la racine, en ce qu’elle a bien, originairement, de risqué, qu’on en a soutiré plus de radicalité et qu’on retourne à l’offensive, avec l’élan du défi, ne craignant plus d’oser ni ne perdant plus une minute du peu de temps qui reste. [...]

Platon a dit en une phrase comment venait la lucidité à partir de cette expérience accumulée et décantée, d’où on voit procéder la possibilité d’une seconde vie :

Pour le plus grand nombre de ceux qui entendirent, à cet âge, de tels discours, n’est-il pas inévitable, Théétète, qu’une suite suffisante d’années s’écoulant, l’avancement en âge, les choses abordées de près, les épreuves qui les contraignent au clair contact des réalités ne leur fassent changer les opinions reçues alors, trouver petit ce qui leur avait paru grand, difficile ce qui semblait facile, si bien que les simulacres que transportaient les mots s’évanouiront devant la réalité vivante ? (traduction A. Dies, Sophiste, 234 d-e).

De la *lucidité*, Platon éclaire en effet les deux conditions conjointes : ce qu’apporte le temps « venant en plus », autrement dit ce qu’il y faut d’« avancée » dans la vie ; mais aussi que, si l’on en vient ainsi à « tomber au plus près » de la réalité des choses, *toîs te oûsi prospiptontas egguthen* [...], c’est qu’on y est contraint par les épreuves traversées. Il en éclaire également la nature spécifique : qu’on « touche » alors « en pleine clarté » aux « étants » (ephaptesthai [...] : on met le doigt « sûr »), c’est-à-dire à la fois qu’on se trouve mis alors dans la lumière (enargôs [...] : cette clarté est globale) et qu’on se trouve directement au « contact » des choses - tel est bien l’effet de *contact* que constitue l’*expérience*. Il en éclaire enfin la conséquence : le renversement des « opinions » formées dans l’esprit, ou plutôt subies, dans ce premier temps de la vie. Ces représentations auxquelles on adhérait précédemment étaient proprement des « phantasmes » qui reposaient dans des discours et qui se trouvent désormais ruinés [...]

Or la lucidité doit se penser à l’opposé d’un tel changement de croyance ou d’opinion : elle n’est pas de troquer une conviction contre une autre, celle-ci serait-elle préférable ; elle n’est pas une nouvelle adhésion ou conversion. Pas plus qu’elle n’est basculement de l’optimisme naïf, candide, dans le pessimisme de la résignation. Elle est au contraire sortie de ce régime d’inféodation de l’opinion - de toute opinion - pour « toucher » enfin du doigt aux « étants » eux-mêmes, comme le dit Platon, et accéder au « plus près » (par *contact*) de l’*effectif,* celui-ci étant déshabillé du discours qui le recouvrait.

La lucidité est issue de *certitudes négatives*, par conséquent, mais en tant qu’elles ne portent pas à conversion : vérité *de retrait*, pour ainsi dire, qui ne prête plus à construction et ne s’ajoute pas. [...]

Ce savoir tient sa consistance, non de ce qu’il convainc, mais de ce qu’il se corrobore ; par suite de ce qu’il évince de simulé ou de supposé, à force de lui-même s’imposer. [...]

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?  
La vérité dépend-elle de nous ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?   
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?   
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
L'esprit a-t-il accès aux choses ?  
La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

VII   
  
Dégagement [...]

Le *dégagement*, en tant que tel, n’est pas habité par la nostalgie d’un autre monde. Il ne convertit pas à une autre réalité : la distance qu’il prend d’avec le monde ouvre un espacement qui n’est pas dépassement ; il appelle, non pas à une évasion, mais à un *évasement* de ce monde. Il suffit de se libérer de l’assignation des choses, c’est-à-dire de l’usage déterminé qui y clôt et y confine. [...]

Quelle est la connaissance, en effet, à laquelle donne accès le dégagement ? Ou qu’est-ce qu’une *connaissance dégagée*, celle-ci devant caractériser la seconde vie ? On ne la définira pas par son objet et sa méthode, mais par son mode d’appréhension et sa disposition d’esprit. Elle est ample, poursuit le *Zhuangzi* (chap. 2, Guo, p. 51), spacieuse et par conséquent à l’aise [...] ; et non pas « exiguë » et « mesquine », étriquée et s’embarrassant de ses distinctions [...]. Aussi cette connaissance dégagée enflamme-t-elle d’un coup par sa parole, tandis que l’autre, vétilleuse, est verbeuse. Dans ce dernier genre de connaissance, et donc de vie confinée, les gens demeurent, dormants comme éveillés, dans un entremêlement continu avec le dehors qui les tient en une lutte incessante : aussi « indolents », « dissimulés », ou « secrets », sont-ils constamment dans l’« anxiété », pour ne pas dire dans l’« angoisse ». Car, au stade de cette connaissance étriquée, on ne cesse de déclencher des jugements pour ou contre « comme le ressort d’une arbalète » ; puis on reste attaché à sa « victoire » comme des conjurés à leur « serment » : cette connaissance *décochante* comme on décoche une flèche, émettant réactivement ses coups, est le contraire de la connaissance dégagée qui n’a pas le souci de riposter. Or c’est celle-là qu’illustre la joute philosophique, précise le commentateur, où chaque école (les mohistes/les confucéens) ne cesse d’affirmer ce que l’autre nie et de nier ce que l’autre affirme. Chacun s’y enfonce et s’y enlise, s’y « scelle » et y absorbe son énergie jusqu’à s’épuiser l’esprit s’y retrouve alors aux portes de la mort et plus rien ne lui laisse recouvrer la lumière. Tant il est vrai que les affects et les attitudes les plus diverses se succèdent interminablement en nous, bloqués que nous sommes dans cette étroitesse, aussi naturellement que « la musique sort d’un tube creux » ou que « les vapeurs font germer la moisissure et les champignons »… Et l’on reste dans l’incompréhension du grand renouvellement du monde qui se produit inépuisablement sous nos yeux. [...]

Mais c’est dans la réduction (neutralisation) de ce qu’ont posé les oppositions ainsi que dans la perception de leur renversement que consiste en soi l’accès, qui n’est autre en lui-même qu’une *viabilité* qui se renouvelle du seul fait qu’elle n’est plus entravée (telle est la « voie », *tao*). Car qui « tue la vie » (se débarrasse du souci de la vie) « ne meurt pas » ; et qui « vit-vit » (ne cesse de se préoccuper de sa vie, cf. *Zhuangzi*, Guo, p. 255) « ne vit pas »; « Ne pas mourir » ne relève donc pas d’une quelconque immortalité, à statut de croyance, mais de ce qu’on a fait mourir en soi l’attachement (l’asservissement) à la vie en atteignant dans son esprit ce point de retrait et de désentravement - de dégagement - où même l’opposition qu’on croirait première (la vie/la mort) n’est pas encore « posée » (avec ce que toute *position* contient d’arbitraire) et n’a pas introduit sa séparation réductrice. [...]

Le « taoïsme » en a fait sa marque de fabrique, qui ne peut être que paradoxale, mais lui sert logiquement d’expression rhétorique privilégiée. On ne peut évoluer cette vie dégagée au sein du langage qui, lui, *démarque* et *détermine*, qu’en éliminant aussitôt de lui ce qui démarque et détermine : qu’en évacuant aussitôt, de ce qu’on dit de positif, ce qui en fait la positivité ; qu’en retirant aussitôt, de ce qu’on vient d’avancer, ce qui en est la retombée. C’est-à-dire qu’on retire systématiquement de la parole, en même temps qu’on parle et qu’on énonce, ce qu’une telle parole, en énonçant, a du même coup de bordant, de bornant et le limitatif. Ainsi « parle-t-on sans parler » [...] : on ne se confie pas au silence de l’ineffable, ou ne s’y confine pas (la façon classique, apophatique, de renvoyer à ce qui serait la transcendance d’un autre monde) ; mais on retire aussitôt, en parlant, ce que ce dire a de « dit » ; ce que tout énoncé a de « posant » et d’imposant. Aussi est-il dit, de cette vie dégagée, qu’on s’y « affaire sans s’affairer »[...] : on s’y occupe, mais sans se laisser prendre à l’affairement de ses occupations ; on y « évolue », autrement dit, dans une « occupation désoccupée » [...]. Il en va de même de la relation avec autrui : on s’y lie, mais sans s’y laisser lier [...], c’est-à-dire en se sauvegardant de la dépendance qu’établirait d’elle-même la relation. Ou bien encore, dans cette vie dégagée, sait-on « savourer sans savourer » [...]. C’est-à-dire qu’on sait éprouver la saveur du monde (on n’a pas quitté le sensible de ce monde), mais en libérant la saveur de ce qu’elle a d’exclusif et d’adhérant : en en épousant la « fadeur », elle qui ne se laisse pas scinder entre des saveurs rivales et par suite prête indéfiniment à la savouration.   
Aux yeux du monde, ceux qui accèdent à cette vie dégagée en s’écartant de la vie ordinaire se cantonnant dans le monde, mais sans s’inféoder pour autant à quelque autre monde, paraîtront fatalement « excentriques » (*ji ren* [...] dans le Zhuangzi). [...]

Aussi, pour peindre des bambous, ne suffit-il pas de s’héberger à l’adret de la montagne, dans un bosquet de bambous, de boire et de manger parmi eux ; mais c’est « en regardant et écoutant », dans un détachement (évasement) « se perdant à l’infini» [...], sans que plus rien « puisse troubler l’esprit », qu’on peut, au lever du jour, « évoluer » de compagnie avec eux ; au coucher, s’en être fait des « amis ». On a « délaissé » les autres et même « soi », « de concert avec les bambous, on s’est transformé » ; et, n’ayant pas « cherché » le *tao*, mais l’ayant « fait (laissé) venir » [...], soudain, « sans même qu’on s’en rende compte », « oubliant qu’on a le pinceau dans les mains et du papier devant soi », « de façon drue », exubérante, [cela] « surgit » [...] : « des bambous se dressent en forêt »…

Des bambous *ne se représentent* pas, en effet, et même ils ne se peignent pas : une *mimesis* est impossible. Leur jaillissement figure (actualise) en lui l’essor d’un dégagement, mais n’est bien sûr en rien symbolique. Ou même ne suffirait-il pas de regarder un bambou, ou mieux le reflet d’un bambou sur le mur, par une nuit de lune, tel que le recommande le lettré - tel qu’il n’est pas abstrait, mais décanté ? Non pas donc dédoublé par dépassement de l’apparence, comme l’exige la métaphysique pour en atteindre la réalité intelligible ; mais délivré de l’engoncement qui menace tout « réel » en en faisant une chose - *res* inerte - et, le « réifiant », en perdant l’*essor* par étalement. Ce *second* s’en détachant sur le mur ne « duplique » pas, mais il *désenlise*.

L'art peut-il manifester la vérité ?  
En quoi la beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?  
Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?  
Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?  
Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

Pouvons-nous avoir "La conscience tranquille" de nos jours, indépendamment de la réflexion menée sur ce thème par Plutarque, il y a bientôt 20 siècles ?  
Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Faire usage du langage est-ce renoncer à la violence ?  
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?  
Toute prise de conscience est-elle libératrice ?  
L'esprit a-t-il accès aux choses ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
Que peut-on trouver "Quelque part dans l'inachevé", indépendamment de la réflexion menée sur le thème par Vladimir Jankelevitch ?

Peut-on percevoir sans juger ?  
Prendre son temps est-ce le perdre ?  
La vérité dépend-elle de nous ?  
La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?   
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Comment peut-il y avoir du nouveau ?

VIII

Second amour [...]  
  
J’ai nommé l’« intime » la teneur du second amour. Le second amour est fait, non plus de passion tournant à la déception, ou du moins rencontrant fatalement sa imite, mais d’*intime* qui se découvre inépuisablement d’entre les sujets. Du premier amour posant l’autre en objet, il est clair qu’il peut ne pas être partagé (je t’aime/tu ne m’aimes pas) - c’est même là ce qui le dramatise et fait qu’on a trouvé tant de plaisir à l‘analyser : qu’on peut en faire des romans qui, à travers crises et rebondissements, ne cessent d’explorer et d’exploiter ce différend. Mais l’intime implique en lui d’être réciproque. C’est même là déjà ce que dit la langue : je suis intime avec toi, nous « sommes intimes », c’est-à-dire que nous nous instaurons également - conjointement - en position de sujets sans plus qu’il y ait à discriminer à qui des deux cela est dû. Ou plutôt nous sommes devenus intimes : l’intime, selon la logique du *second*, procède d’un déroulement et d’une décantation ; l’intime aussi est *résultatif*. Mais d’où procède plus précisément cet « intime » ? Comme nous sommes devenus lucides non seulement vis-à-vis de l’Amour, mais tout autant vis-à-vis du monde, que nous avons perçu l’un et l’autre, chacun de son côté, comment y prévaut l’intrigue, aussi bien le semblant que la médiocrité, nous avons entamé ensemble, nous rencontrant dans cette désillusion, la frontière qui nous séparait l’un de l’autre (Lucien et Mme de Chasteller à Nancy). Nous avons ébréché l’un et l’autre le quant-à-soi sous lequel chacun jusque-là prudemment s’abritait, et ce pour faire entrer l’Autre « en soi-même », et même au « plus dedans » de soi (*intimus*), et faire front ensemble, désormais alliés, face au dehors du monde : nous sommes passés du même côté, par cet *entre* ouvert entre nous, face au fini si décevant de ce monde. [...]

La stratégie du second amour est autrement difficile, et d’abord à penser. Car elle ne peut faire fonds de tout le savoir psychologique culturellement accumulé, celui dont se prévaut traditionnellement le romancier, mais doit affronter ce qu’est proprement - en son sens moderne, mais encore à déployer - la capacité d’« ex-ister ».   
Il faudrait explorer longuement ces inventions stratégiques du second amour qui sont autant de ruses ou de parades existentielles. Telle est notamment la stratégie de ce que j’ai nommé l’« extime », puisqu’il faut empêcher que l’intime ne retombe en intimité, c’est-à-dire en essence et propriété. Puisqu’il faut empêcher que la douceur de l’intime, elle qui extrait l’Autre du rapport de forces, ne se confine bientôt en affect (en douceur affective tournant en mièvrerie) mettant trop précautionneusement la relation à l’abri, en y désamorçant la virulence du vis-à-vis. Aussi l’*ex-time* rejette-t-il ludiquement, mais violemment, l’Autre *à l’extérieur*, ce théâtral étant cette fois ostensiblement assumé. Pour le rendre à nouveau objet du désir, rouvrir une brèche à la pulsion possessive, refaire sa place à l’*eros* à l’encontre de l’*agapé*, il rejoue, dans la complicité, une agression primaire et captatrice qui fasse d’autant mieux paraître par inversion, dans cet abaissement simulé de l’Autre, faisant trou par cette impudeur dans le lissé et l’apprêté du monde, son infinité de Sujet. Car il faut à tout prix remettre de la distance rouvrant de l’*entre*, rompre la familiarité qui nuit à la connivence en croyant la favoriser, pour que (de) l’Autre, de cet écart, en son essor, puisse à nouveau émerger. S’il passe ainsi de la séduction à la provocation, le sexuel du second amour n’est plus tant affaire de consommation, ne vise plus tant à l’assouvissement, n’est plus tant une question de « plaisir » (n’est donc plus soumis à la lassitude du désir), qu’il n’est une insurrection contre la fonctionnalité qui fait le monde, intègre en monde : un défi lancé à la dévorante capacité du « monde » de tout résorber et clore au sein du fini.

Ou tel est bien le *festif*. Pour empêcher que la durée ne s’étiole, puisqu’elle est portée d’elle-même à s’affaisser, les Amants du second amour en reviennent diligemment à la plus ancienne ruse de l’humanité la Fête - pour désinstaller ce qui, en s’instaurant, s’installe ; ou, s’étalant, se détend et est porté par son ordre à se sédimenter. Pour ébrouer le temps menacé d’atonie, ils y creusent de l’attente - s’adonnant d’autant plus volontiers à des préparatifs qu’ils sont vigilants à ne pas reporter - et retirent ainsi la durée de la torpeur de l’étalement. Ils s’inventent à deux des mythologies qui représentent dans des rôles et édifient en Grand récit partagé, indéfiniment repris et varié, de quoi regarder fictivement, par *dégagement*, leur existence. Ou bien ils jouent de l’Art comme d’un intermédiaire qui réactive de l’*entre* entre eux deux : regarder à deux un tableau ; ou s’enfoncer ensemble dans un paysage ou bien une musique. Car la *rencontre* est sans lieu - c’est en quoi elle se « tient hors » du monde et qu’elle fait « ex-ister » - si ce n’est cet *entre*, mais qui n’est pas de l’« être », cet entre entre-tenu dans son intensité du fait que, chacun s’y laissant déborder par l’Autre, il ne se laisse résorber d’aucun côté ; de ce qu’on n’y réduit pas l’Autre en dépendant de soi-même, autrement dit « aliéné », c’est-à-dire qu’on le maintient en Autre *rencontré*.

Aussi s’agit-il bien d’une stratégie d’« ex-istence », stratégie discrète, feutrée, futée, non tapageuse, puisqu’il s’agit, dans et par cet *entre* intense ouvert par l’intime, de réussir ainsi à se tenir *hors*, chacun s’y laissant dé-border par l’Autre - ce qui ne se ferait par conséquent qu’à deux : hors de l’intégration dans le monde, hors de sa clôture et de sa finitude. Et d’abord hors de la réduction de la *rencontre* de l’Autre en *relation* se laissant résorber dans le monde. Mais, parce qu’on se coalise à deux dans cette tentative d’exister, qui est retour à l’expérience conative et concertée ; qu’on s’entend intimement à deux pour déjouer la mésentente inhérente à l’Amour ; qu’on s’y relie pour faire pièce à l’instauration de la rencontre relation perdant l’altérité, ce dont la rencontre est logiquement menacée -, voici que ce à quoi s’est trop facilement résignée la sagesse, quant à la fatale érosion de l’amour, à son « usure », est à portée d’être renversé : un second amour se dégageant de l’expérience du premier amour est effectivement possible. On n’en est plus à la célébration de ce si beau visage. idéalement photographié pour ses traits, dont se prévalait le premier amour. Mais on perçoit alors, en ce visage, tant de visages. Ou plutôt l’immensité enfouie infinie - d’un visage est enfin apparue. Et l’on commence à se plonger dans le regard de l’Autre, lui-même en train de nous regarder, au lieu que nos yeux cherchent continuellement, décemment, prudemment, à s’éviter : en ayant alors le sentiment qu’on commence seulement de se voir, qu’auparavant on ne s’est encore jamais vus ; que tout ce qui a précédé n’était que maladroitement essai. Une *reprise* alors peut débuter.

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

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

IX

Relecture, reprise, réengagement

Quand on lit pour la première fois, on reste pendu au fil de ce qu’on lit, porté à voir ce qui suit et à tourner la page. Un *après* est en attente, qui conduit plus loin. La première lecture est toujours prospective et de repérage : c’est une lecture qui s’accroche à la crête du plus saillant, qui est aussi le plus extérieur, et ne le déploie pas. Il peut y avoir là le plaisir de la découverte, mais ce qu’on y découvre, en effet, on ne se trouve guère en mesure de le mesurer. [...]

Or il en va de même de la seconde vie : c’est dans la reprise de la *seconde vie* que je commence effectivement de dé-couvrir ce que je vis, c’est-à-dire de le retirer de dessous ce qui le recouvrait par projection hâtive et normalisation visant à me rassurer. Je ne suis plus en effet dans la hâte de ce qui suit, puisque je sais maintenant en gros quelle est la fin ; l’événementiel de la vie, de ses péripéties, ne me passionne plus. De même que la relecture n’est plus tournée vers la suite, mais prend son temps dans le présent de la page, la seconde vie n’est plus dans le *happening* et l’impatience de ce qui viendra après. Elle commence à pouvoir éprouver le moment présent pour lui-même et à le retenir (je le « retâte », je m’y « tiens », comme le disait Montaigne en son dernier essai). Non seulement elle est devenue réceptive au détail comme à l’incongru, et n’enjambe plus, mais elle s’attache à les sonder. Car plus que les événements principaux de la vie, qui sont toujours en gros la même histoire, ou plus que les vérités générales sur la vie qui ne font que ressasser le fond sempiternel de la sagesse, c’est cet infime et ce singulier qui attachent et donnent à penser - jusqu’à paraître enfin inouïs. Car je croyais connaître la vie comme je croyais connaître ce roman. Mais plus je viens sur elle, me *reprends* en elle, plus je perçois que je n’ai fait, dans un sauve-qui-peut hasardé, que l’y repérer. A la lumière de la seconde vie, j’aperçois à quel point la vie jusqu’ici m’avait échappé. [...]

Je serai plus vigilant dans cette expérience à tenter parce que je compte sur ce que l’expérience déjà traversée, accumulée, a développé secrètement en moi de capacités. C’est-à-dire que je sais mieux quelles sont les difficultés à affronter et quelles sont aussi, en regard, mes ressources à mobiliser - de façon plus ajustée parce que se confrontant plus précisément à cet effectif au contact duquel je suis déjà entré. Au lieu de me laisser aller à accepter le stade atteint, je me ressaisis et hausse, au regard de ce que j’ai fait, le niveau de mon exigence. Ce verbe, il est vrai, est sans prétention. Mais il est sans remords ni résignation et même empreint d’espoir, d’espoir non pas facile mais accrédité, cautionné par ce que j’ai déjà fait : parce que je ne suis plus dans l’intentionnel projeté, mais que j’ai déjà pris pied dans cet effectif qui fait l’expérience. [...]

Aussi l’alternative éthique n’est-elle pas le plus élémentairement celle-ci ? N’est-elle pas, en chaque occasion : s’agira-t-il d’une *reprise* ou bien d’une répétition ? Ne s’agit-il pour moi que d’une répétition, m’enchaînant dans le même, ou bien une reprise serait-elle possible ? [...]

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?  
Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Le bonheur est-il affaire privée ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?   
Peut-on vouloir le bien sans le faire ?  
Comment définir le bien ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Aussi faudra-t-il stratégiquement la *déprise* pour que soit possible la reprise ; ou remettre à distance pour de nouveau accéder. Autant dire que reprendre n’est pas seulement la conséquence du fait d’avoir délaissé, mais peut en être le but : je délaisse en vue de pouvoir la reprise bénéficiant de ce délaissement. Je dépose ce que je suis en train de faire, je laisse de côté ce travail, je ferme maintenant ce livre - *pour* le reprendre demain. C’est pour pouvoir reprendre, en comptant sur le cheminement à mon insu, par immanence, de ce qu’on croit ainsi interrompu, que je dépose - que j’interromps - maintenant ce que j’ai engagé. [...]

Kierkegaard a bien fait de la reprise, « mot bien danois », la « catégorie nouvelle » qui est la catégorie existentielle par excellence.[...]

La reprise nous juche ainsi dans cette position intenable, mais qui seule cependant est fiable, où il faut « avoir fait le tour de la vie avant de commencer à vivre », sinon on n’arrivera jamais à vivre ; mais sans non plus « en être soûlé ». Quelle issue donc espérer entre ces exigences se refermant en étau? Or, « seul », cependant, « celui qui choisit la reprise, celui-là vit ». Ou la reprise « est la beauté de la vie ». « L’amour selon la reprise est le seul heureux. » [...]

Car Kierkegaard a bien perçu ce qui fait la valeur intrinsèque de la reprise : que la vie dans son mouvement même est « reprise » et, plus encore, que c’est la reprise qui, par sa réitération altérée, fait « résonner » la vie en tant qu’« existence ». Surtout a-t-il entrevu que la reprise est la vertu du second, ou comment elle est la « seconde puissance de la conscience ». Néanmoins Kierkegaard a raté ce qui fait la possibilité de la reprise. Il l’a « raté » parce qu’il a de nouveau rangé la *reprise* sous l’autorité de la *rupture*. Parce que, comme toute la tradition métaphysique avant lui, il n’a conçu de déploiement de la vie qu’en cédant à la trop facile représentation de la Coupure, tranchant abruptement entre des stades de vie, isolés en des « sphères » ; et non pas sur le mode d’un infléchissement discret et de sa *pliure* : à la façon d’un « saut » d’un ordre à l’autre, par conséquent, et non d’un décalage progressif par décantation et dégagement de l’expérience traversée. Aussi, parce qu’il a méconnu le statut de la vérité *décantée*, décelée et lentement élucidée ; qu’il reste, en philosophe, sous le prestige de la vérité *démontrée*, déduite-argumentée, à laquelle uniquement peut échapper son renversement religieux dans le mystère de l’absurde, cet irrationnel sauvant seul de la rationalité factice, voici que Kierkegaard n’a pu envisager de reprise véritable que sur le mode de la conversion précipitant dans la foi dans une « autre vie », la vie « éternelle » ; et non sur celui d’une *promotion interne* à l’existence elle-même débouchant sur une *seconde vie*.

Le même jour où il publie *La Reprise* (avec en sous-titre : « Un essai de psychologie d’expérience »), Kierkegaard fait paraître *Crainte et tremblement* (le sacrifice d’Abraham) et *Trois discours édifiants* (la vie selon l’Évangile), ces trois textes dressant les trois étapes menant à la vie religieuse par déchirure et arrachement. Aussi, parce qu’elle est la rupture décisive sur ce chemin de la conversion, la reprise est-elle l’œuvre de la « transcendance » opérant par disjonction de plans, l’« éternel » faisant irruption dans le « temporel », ou l’« idéal » dans le « réel » : elle ne peut procéder, par immanence, du déroulement interne à l’existence elle-même, celle-ci portant alors à renverser, de façon de plus en plus choisie, l’expérience capitalisée (du second type) en expérience conative (du premier type) qui ose à nouveau tenir, s’affrontant mieux à la limite parce que de façon plus concertée. Aussi le processuel de l’expérience est perdu. Dès lors, l’« expérience » en cause ne peut-elle plus être l’expérience ordinaire, accumulée, portant à la lucidité ; mais seulement l’« épreuve » inouïe (celle de Job évoquée au cœur de *La Reprise*), absolument injustifiée et même injustifiable, et faisant sortir de tout cadre rationnel au nom d’une Vérité enfin révélée, celle de l’incommensurabilité divine et de la Réconciliation espérée. [...]

Aussi Kierkegaard trahit-il la nature du *second* qu’il avait aperçue, revenant, sous la trop facile représentation de la Coupure, au grand mythe de la Renaissance que j’ai pointé en commençant : l’homme métamorphosé par la Reprise est une nouvelle créature qui, « née de chair et de sang », renaît devant Dieu « d’eau et d’esprit ». De là que, sous la figure absolutisée de la Reprise qu’est, dans l’histoire du Salut, le mystère de l’Incarnation, il faudra « croire » à la reprise. Pour penser la promotion de l’existence est ainsi sacrifiée la continuité phénoménale de l’expérience au profit d’un Nouveau projeté de façon magique.

La reprise effective, ne décollant pas de l’éthique, n’a pas à conduire à la conversion. Mais, se dégageant de la vie passée, elle conduit au *ré-engagement* de la seconde vie. Car l’expérience silencieusement accumulée et ramifiée de ce qui devient à distance, par détachement, une « première » vie s’y renverse elle-même sans grand Événement, sans miracle, en ressource de la seconde vie d’oser plus radicalement - plus extrêmement - la vie. La vie peut, s’y reprenant, se déployer en existence, c’est-à-dire en capacité de se tenir hors, *hors* des limites et des définitions projetées sur la vie, celles à l’intérieur desquelles se tient complaisamment la sagesse, pour ouvrir la vie en *possibilité* que ne contient aucune « essence » et dont rien ne peut préjuger - ce que signifie proprement, dans son sens à promouvoir, « ex-ister ». [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

Pouvons-nous penser l'origine ?  
Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Finale [...]

Car on peut, à partir des petits décalages aperçus dans sa vie, décider lentement de réformer sa vie ou bien, sinon, laisser sa vie continuer son cours et ne cesser de reporter. Il y a là alternative et, par conséquent, clivage, en quoi c’est bien là, finalement, le choix éthique. Car on peut déployer pas à pas sa liberté - elle qui n’est pas octroyée d’emblée - par des infléchissements de plus en plus résolus, réfléchis à partir de sa vie passée, ou bien l’on peut demeurer naïvement dans l’illusion de choisir, sans avoir commencé de s’en donner la capacité. Ainsi peut-on, dégageant sa vie, « se maintenir hors » de la clôturation du monde, et ce en demeurant dans le monde - proprement « ex-ister » - ou bien on peut laisser sa vie s’enliser et s’emmurer sous l’horizon bas de ce qui fait monde. Il y a les vies qui se reprennent, *les vies réformées, et les autres*. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?  
Avons nous le choix d'être libre ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

François Jullien, *Une seconde vie*, 2017